



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS  
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

---

---

La palabra reprimida. El control social sobre  
el imaginario del más allá. Siglos XVII-XVIII

**T E S I S**

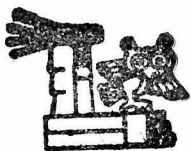
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

**DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA**

**P R E S E N T A**

**Rogelio Jiménez Marce**

DIRECTORA DE TESIS: DRA. TERESA ROJAS RABIELA



**CENTRO DE INVESTIGACIONES  
Y ESTUDIOS SUPERIORES EN  
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**BIBLIOTECA**

**MEXICO, D. F. MAYO DE 2006**

ESTA INVESTIGACIÓN FUE POSIBLE GRACIAS AL APOYO DEL  
CONSEJO NACIONAL DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA

**0062011**

Índice	2
Agradecimientos	5
Introducción	6
Primera parte. El mundo del pecado	
Capítulo 1. El pecado en la tradición cristiana	
Introducción	15
El pensamiento cristiano sobre el pecado	16
El pecado entre los primeros pensadores de la Iglesia	20
La tradición medieval	24
Las tipologías de los pecados	34
El pecado bajo la huella de Trento	42
Los pecados de palabra y pensamiento	45
El pensamiento restringido	45
“Las asquerosas heces de la lengua” o la palabra vedada	49
Capítulo 2. Las estrategias de la confesión	
Introducción	66
Las prácticas penitenciales	67
La confesión como acto teológico	76
El papel del confesor	77
La distinción de los pecados	79
La llave del cielo: el examen de conciencia	81
Los elementos de la confesión	83
Los frutos de la confesión	85
La confesión como acto judicial	88
La mecánica de la delación: la denuncia	95
La autodenuncia	109
Capítulo 3. “Prepararse para morir” o la educación sobre el más allá	
Introducción	117
La fe como sustento de la religión	118
Los mecanismos de la predicación	130
Lo oído	131
Lo visto	136
La meditación sobre la muerte	143
El tribunal divino	150
El juicio particular	153

El destino del alma	156
El juicio universal	162

Segunda parte. El más allá: pensamiento teologal y transgresiones

Capítulo 4. “El infierno no es como lo pintan” o de la negación que los individuos hacían del infierno

Introducción	168
Los orígenes de un pensamiento infernal	169
El temor al infierno	172
La naturaleza del infierno	176
Los castigos de los condenados	179
Los dos castigos del alma	183
Las penas de sentido	183
Las penas de daño	193
La educación sobre el infierno	197
Los procesos contra los que negaban el infierno	206
El infierno como mecanismo de control social	209
La ubicación del infierno	239
La negación de la misericordia divina	242
La negación de la eternidad de las penas	245
La negación del castigo de los infieles	252
Los castigos infernales	266
Los usos del infierno	274

Capítulo 5. “Purgar el alma con limpiar los bolsillos” o de porqué los individuos negaban el purgatorio

Introducción	287
Los orígenes del purgatorio	288
Trabajar por los demás para lograr la salvación	294
La naturaleza del purgatorio	297
El limbo y el purgatorio	298
El lugar de purificación de las almas	300
Los castigos del purgatorio	302
La pena de sentido	303
La pena de daño	305
El auxilio humano para las ánimas	307
Las oraciones	310
Las misas	313
Las limosnas	316

El testamento	317
Las bulas y las indulgencias	318
El auxilio de las ánimas para los humanos	321
La “realidad” del purgatorio	321
Los procesos contra los que negaban el purgatorio	331
La negación del valor de las bulas	331
La cuestión de las indulgencias	339
La crítica contra los instrumentos de la salvación	352
La negación del limbo	369
La presencia del purgatorio en la tierra	371
La negación de la existencia del purgatorio	376
Los usos del purgatorio	390
Capítulo 6. “Para qué quiero un cielo de bienaventuranza cuando puedo tener uno placentero” o de porqué los individuos negaban el cielo	
Introducción	406
Los orígenes de la concepción del cielo	406
La promesa divina	409
La naturaleza del cielo	421
Los premios divinos	427
Los bienes accidentales	428
Los bienes esenciales	434
La educación sobre el cielo	438
Los procesos contra los que negaban la existencia del cielo	441
La presencia del cielo en la tierra	441
La negación del cielo	444
La función de los ángeles	470
La negación de las potestades de los santos	472
La negación de las virtudes de la virgen	484
La negación de los atributos de Dios	500
Conclusiones	524
Bibliografía	541

## Agradecimientos

Este trabajo de investigación es un producto de un esfuerzo compartido. En primer lugar, mencionaré a mi comité de tesis presidido por Teresa Rojas Rabiela e integrado por Stella María González Cicero, Alicia Puente y José Luis González. Con ellos tengo una enorme deuda, pues no sólo tuvieron que dedicar más tiempo del que tenían para leer un manuscrito muy extenso, sino que también me dieron útiles sugerencias para mejorarlo. Debo un reconocimiento especial a mi directora Teresa Rojas, una persona excepcional que logró encauzar mis inquietudes intelectuales y que me dio múltiples consejos para enfrentar la vida laboral y personal. No exageró al afirmar que más que mi asesora, Tere fue mi amiga. Conforme avanzaba en la redacción del trabajo, recibí valiosos consejos de Mauricio Beuchot, Pedro Bracamontes, Mario Humberto Ruz y Matilde Souto. Mi estancia en CIESAS fue placentera, pues la institución me dio todas las facilidades para realizar mi investigación doctoral. De este lugar me llevó grandes enseñanzas, tanto en el ámbito académico como en el personal. Mi trabajo de investigación fue más sencillo gracias a la labor del personal de la Biblioteca, quienes siempre se preocuparon por conseguir los materiales que requería. Las secretarías del programa realizan una labor estupenda y permiten que los estudiantes nos olvidemos de los engorrosos trámites burocráticos. Sería una injusticia no mencionar a los encargados del Fondo Antiguo de la Biblioteca Nacional, los de la sala cuatro del Archivo General de la Nación, los de la Biblioteca Palafoxiana y los de la Biblioteca de la Universidad Pontificia, quienes siempre tuvieron la disposición de atender mis numerosas peticiones de libros y documentos.

La presencia de mis amigos ha sido vital para mantener la cordura en momentos de tensión, entre ellos quiero destacar a Martín Castro, Rodrigo Laguarda, José Manuel Vizcaíno, Emelia Higuera, Yasmín González, Víctor Rosales, Vladimiro Palma, Beatriz Cano, Socorro Pimentel, Gabriela Sánchez, Enrique Nieto y Mercedes Alanís. Por último, quiero agradecer a mis papás, Ángeles y Cornelio; a mis hermanos, Araceli, Jacqueline y Juan Carlos; a mis cuñados, Orlando y Jorge; a mis tíos Daniel y Alicia; a mi prima Alicia y a su esposo Israel; y a mis sobrinos María Fernanda, Estefanía, Vanesa, Daniel y Ricardo. Debo decir que mi familia ha sido una parte esencial de mi existencia y a ellos debo todo lo que soy.

## La palabra reprimida. El control social sobre el imaginario del más allá. Siglos XVII-XVIII.

### Introducción

I. La noción de pecado constituye una de las categorías centrales del pensamiento cristiano. El pecado como desafío del hombre a las disposiciones divinas fue una causa de preocupación de la Iglesia, misma que buscaba normar los actos de los fieles para que no trasgredieran las leyes. La historia de la concepción del pecado es larga y compleja. Reflexionar sobre éste podría parecer un asunto extravagante, sobre todo si se toma en cuenta que en nuestros días la religión ha perdido la preponderancia de antaño. Diversos estudiosos han mencionado que es necesario abrir el abanico de posibilidades de la investigación social. Las expresiones culturales que se consideraban indignas de un estudio científico, ahora ocupan un lugar dentro de la amplia gama de indagaciones que se realizan, pues se ha entendido que la exploración de ciertos fenómenos ayuda a desentrañar los códigos culturales y las sensibilidades del pasado. Esta apertura ha servido para examinar asuntos como el demonismo, las prácticas culinarias, la gestualidad, el humor, el sufrimiento, el llanto, el cuerpo y el asco.<sup>1</sup> Con esto, la historia ha extendido sus raíces a regiones en las que estaba ausente y se ha mostrado los cambios que se generan en los universos mentales de las sociedades. Cada cultura posee sus propias configuraciones simbólicas; lo que para una sociedad es motivo de risa para la otra no lo es. Cada universo mental es socialmente construido y requiere de una estructura de plausibilidad que lo sustente. Tal estructura es la que permite entender la racionalidad de los fenómenos estudiados.

Dado que las percepciones sociales varían en cada época, no existe una realidad en sí y lo que se estudia son observaciones de observaciones. En este sentido, no se pueden entender las ideas de los individuos, si no se integran al mundo discursivo del que son expresión, puesto que un acontecimiento adquiere sentido cuando se interpreta desde la luz del esquema cultural al que pertenece. Desde esta perspectiva, ningún hecho humano podría considerarse irracional e irrelevante, por el contrario, todas sus expresiones son racionales en tanto forman parte de una realidad social que la mantiene. La tarea del investigador es descubrir esa racionalidad, es decir, se debe tratar de hacer inteligible una realidad que parece extraña, o en otras palabras, lo impensable

---

<sup>1</sup> Véase Cervantes, *Diablo*, 1996; Ginzburg, *Historia*, 2003; Miller, *Anatomía*, 1999; Pilcher, *Vivan*, 2001; Escalante, *Mirada*, 2000; Bremmer y Roodenburg, *Historia*, 1999.

debe hacerse pensable.<sup>2</sup> Para comprender la lógica del pecado se le debe percibir como la expresión de un imaginario social que busca establecer una normatividad. El objetivo de esta investigación es tratar de entender el papel de los pecados de palabra y de pensamiento en el ámbito religioso novohispano de los siglos XVII y XVIII, y las circunstancias por las que los individuos los cometían. El interés en estudiar este tipo de pecado reside en la escasa atención que le han prestado los estudiosos mexicanos, pues la mayoría de las investigaciones sobre la Inquisición han centrado su análisis en la cuestión institucional, los conflictos de jurisdicción, los funcionarios, la persecución de disidentes (judíos, iluminados místicos), la sexualidad (solicitud, sodomía, bigamia), la brujería y la censura de libros.<sup>3</sup>

Resulta extraño que exista una omisión de este tipo, sobre todo si se toma en cuenta que a lo largo de su historia, el catolicismo estableció mecanismos para controlar el pensamiento y la palabra, pues el libre uso de estas facultades podía generar conflictos de interpretación que podían perturbar las bases en las que se asentaba, y se asienta, la sociedad cristiana. Desde la perspectiva teológica, la palabra y el pensamiento tenían una estrecha vinculación: el pensamiento se consideraba “palabra mental” que sólo se podía conocer por medio de la palabra hablada, misma que implicaba una forma de acceder a la intimidad del creyente. El pensamiento que se volvía palabra hablada era más sencillo de controlar. Los teólogos sabían que la palabra constituía una fuerza poderosa que podía mover a la acción. Esto constituye el poder de la palabra, es decir, la capacidad que tienen los hombres para expresarse y causar sensaciones en los demás. La sociedad puede favorecer o desalentar esa capacidad, lo que se denomina poder sobre la palabra, esto es, la relación de poder que define los usos legítimos de la misma. Es un discurso de orden, de autodomínio, de disciplina y de eliminación de los factores caóticos que atentan contra lo establecido. El discurso religioso transmitía una tradición que garantizaba una identidad cultural. En este contexto, la opinión personal carecía de valor y no se aspiraba a que el individuo alcanzara el saber por su propia búsqueda. Es por ello que no todos tenían derecho a hacer uso de la palabra.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Auge, *Símbolo*, 1987, 70, 109; Sahlins, *Islas*, 1997, p. 14; Moscovici, “Conciencia” en *Polis*, 2001, p. 22.

<sup>3</sup> Estos son los temas dominantes del congreso recopilado en Quezada, Rodríguez y Suárez, *Inquisición*, 2000. La misma situación se observa entre los estudiosos españoles como se puede observar en Alcalá, *Inquisición*, 1984.

<sup>4</sup> Todorov, *Conquista*, 1989, pp. 86, 98, 135, 170; Foucault, *Palabras*, 1985, p. 93

La verdad no estaba a discusión, se debía aceptar como tal y el buen cristiano era aquel que usaba poco de la palabra, lo cual constituía el *deber ser* del creyente. Por paradójico que parezca, la principal regla del bien hablar era no hablar. Para el caso particular de esta investigación, me interesa comprender a los individuos que utilizaron la palabra y el pensamiento como instancias canalizadoras de sus creencias, opiniones e ideas sobre el más allá, posturas que tenían la característica de que subvertían el conocimiento “verdadero”. Para desentrañar esta realidad, recurrí a los expedientes inquisitoriales que se abrieron contra los blasfemos, los herejes mixtos y los que decían proposiciones, pues me interesaba conocer los mecanismos que se emplearon para identificar los comportamientos transgresivos de los individuos y las implicaciones sociales de los mismos. La tesis que sustento es que el control del pensamiento y de la palabra buscaba restringir las dudas e incertidumbres de los creyentes sobre la vida en el más allá, a fin de evitar que se difundieran errores de interpretación que provocaran fracturas en el edificio doctrinal. El pensamiento autónomo y crítico no tenía cabida en un mundo dominado por una concepción religiosa inflexible. El corpus de la investigación se conforma de 208 casos que se insertan en un marco temporal que abarca los siglos XVII y XVIII. La razón por la que elegí un período de investigación que abarca dos siglos, reside en el hecho de que me interesa estudiar los casos en que se cometieron pecados de palabra y pensamiento que cuestionaban el imaginario del más allá, con la intención de entender las distintas manifestaciones que se producían alrededor de este fenómeno.

En lo que se refiere a la cuestión geográfica, debo señalar que el proyecto original buscaba estudiar la región poblana, pero el escaso número de casos obligó a que la investigación diera un vuelco y se extendiera al espacio jurisdiccional de la Inquisición novohispana, mismo que se componía de casi tres millones de kilómetros, por lo que no debe extrañar que aparezcan denuncias que ocurrieron en Filipinas, Nicaragua y Guatemala. La amplitud del tema plantea la dificultad de estudiar una zona con detalle y profundidad, pero tiene la ventaja de que permite mostrar el amplio mosaico que conformaba la realidad inquisitorial novohispana. Los denunciados pertenecían a todas las esferas sociales: desde oidores hasta esclavos. Mismo fenómeno se observa en la composición social: había españoles, negros, mestizos, mulatos y extranjeros, con la ausencia significativa de los indígenas, quienes, por disposición real, estaban fuera de la jurisdicción inquisitorial desde 1575.<sup>5</sup> No existe duda respecto a que los casos registrados conforman la

---

<sup>5</sup> Solange, “Santo” en Quezada, Rodríguez y Suárez, *Inquisición*, 2000, p. 50; Campos, *Oraciones*, 1999, p. 20; Cuevas, *Historia*, s.f.e, tomo III, p. 234.



mínima parte de una realidad de mayor trascendencia, respecto a la cual se deben tomar en cuenta tres aspectos. El primero se refiere a que muchos de los comportamientos transgresivos que son materia de este estudio, no se denunciaron por diversas razones: desconocimiento, desidia, carencia de medios o irrelevancia. No todos los individuos consideraban de la misma forma los sucesos y mientras algunos pensaban que la simple amonestación bastaba para que no se volvieran a repetir las faltas, otros de plano omitían hacer la denuncia, sea por amistad o por quitarle importancia al suceso.

El segundo consiste en las dificultades con las que se enfrentaba la Inquisición, pues la extensión del territorio que tenía que vigilar y los problemas, tanto en su interior como con las autoridades civiles, evitaban que tuviera una mayor eficacia en sus funciones. El tercero se refiere al manejo de las fuentes, pues la desaparición de materiales y los criterios de catalogación imposibilitan el conocimiento “total” de una realidad.<sup>6</sup> Si se habla de casos y no de procesos, ello se debe que los registros localizados muestran importantes variaciones, dado que no todas las denuncias culminaron con un proceso judicial, muchas se quedaron en la simple denuncia o no pasaron a una segunda instancia. Sin embargo, se tomaron en cuenta porque hasta los sucesos intrascendentes pueden permitirnos llegar al “corazón” de la sociedad, para percibir lo que la gente pensaba acerca de un dogma de fe y la manera en que se ponía en práctica la delación de los que dudaban de los conocimientos doctrinales. Esa estrategia estaba bien instituida, lo cual se podía verificar en frases como “en descargo de mi conciencia” o “como católico cristiano vengo a cumplir con mi obligación”. Esas frases servían de introducción a muchos de los procesos inquisitoriales que se estudian en este trabajo. Aunque la mayoría de las proposiciones denunciadas carecían de una compleja exposición, lo que me interesa es identificar esos comportamientos divergentes y entender las razones por las que rechazaban ciertos fundamentos en los que se sustentaba la creencia en la otra vida. La existencia del cielo, el infierno y el purgatorio pertenecían al corpus de creencias dogmáticas de la Iglesia.

Negar la existencia de cualquiera de estos tres “lugares” constituía una herejía, lo cual se podía comprobar en los edictos de fe que publicaba el Santo Oficio. La comparación de dos edictos (uno de principios y otro de mediados

---

<sup>6</sup> Una reflexión acerca de la naturaleza de los documentos inquisitoriales se encuentra en Ginzburg, *Juez*, 1993, p. 22; Dedieu, “Archives” en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 893, 904; Rodríguez, “Sentencia” en *Frontera*, 1997, p. 155. En mi caso, por lo menos la mitad de los casos que presento no estaban catalogadas en la base de datos del archivo. No dudo que existan más denuncias que se encuentran en esa misma situación y que sólo se puedan localizar a través de una revisión minuciosa de los documentos.

del siglo XVIII) muestra que existían concordancias en los delitos que se perseguían, puesto que en los dos se señalaba que se incurría en una herejía cuando se negaba el cielo, el infierno y la inmortalidad del alma. Se consideraba luterano al que negaba el purgatorio, en tanto que la repulsa de los atributos de Dios, la virginidad de María o la existencia de los santos eran blasfemias heréticas.<sup>7</sup> ¿Por qué elegí los casos que negaban la creencia en el más allá? Existen dos razones para explicarlo: la primera es que la creencia en una vida después de la muerte es un terreno fértil para entender los temores y angustias de los creyentes. No cabe la menor duda de que la mayor parte de los fieles mostraban miedo ante el futuro que les aguardaba después de la vida. Ante esto, es inevitable preguntarse por qué algunos no sentían esa misma ansiedad, al grado que se atrevían a rechazar la existencia de un más allá. La segunda razón es que son escasos los estudios que hablan del más allá de manera conjunta, tarea compleja pero necesaria para comprender el universo mental en el que se sitúan los denunciados. En este estudio, se trata de mostrar la construcción teológica del más allá, creencia que configura, en buena medida, a la religión cristiana dado que no se puede entender el infierno sin su contraparte celestial. Los tres lugares forman parte de una misma cosmovisión.

Los castigos sólo tienen sentido cuando se sabe cuáles son los premios que se pierden, en cuya lógica, el más allá se debe entender como un sistema en el que unas acciones explican a las otras. La creencia en una vida futura no es patrimonio único de los cristianos, la mayoría de las religiones tienen sus propias ideas acerca de lo que pasará con sus fieles después de que éstos mueren. En el caso del pensamiento cristiano, el más allá se explicaba por la creencia de que el bien sobrepasa al mal, teodicea en la cual podían coexistir un creador omnisciente benévolo y los males naturales que perseguían a la humanidad. La religión cristiana concebía un ámbito sobrenatural en el que imperaba un sistema de recompensa y de castigo. Era necesario establecer un vínculo entre la vida terrenal y la vida sobrenatural, a fin de que se lograra normar los comportamientos de los hombres, dado que lo que pasaba en el mundo terrenal tenía repercusiones en la otra vida. El comportamiento de los fieles servía de parámetro para conocer el lugar al que se llegaría en la eternidad; desde esta perspectiva, el más allá funcionaba como un factor escatológico de control social. Así, la Iglesia establecía su dominio en la vida terrenal y en la extraterrenal. La existencia del otro mundo buscaba respaldar

---

<sup>7</sup> Archivo General de la Nación (en adelante AGN). Ramo Inquisición, Volumen 611, Expediente s/n, ff. 159-164. Edicto del 22 de abril de 1765; González Casanova, *Literatura*, 1986, 122; Guarneros, “Discurso” en Quezada, Rodríguez y Suárez, *Inquisición*, 2000, p. 295.

la autoridad secular de la Iglesia. En el más allá se buscaba la sanción metafísica de los códigos morales del hombre. Sin la certeza de un más allá, no se respetarían los preceptos religiosos, lo que provocaría un caos social. Para evitar esa situación, no sólo era necesario creer sino también temerle a la otra vida.

Las concepciones sobre el más allá cristiano han variado. Toda sociedad humana es una empresa de construcción del mundo, en la que la religión ocupa un lugar propio. Ésta posee la capacidad de crear marcos generales de significado y pautas de comportamiento social. El mundo creado por la religión no sólo se mantenía por el poder coercitivo de la sociedad, sino también por el consenso de sus miembros. El consenso era necesario para que se olvidara que el más allá era una construcción humana. Los individuos creían en la realidad de lo que se les decía pese a que no lo podían ver, pero para que la creencia persistiera era necesario crear una estructura de plausibilidad apropiada que contribuyera a la subsistencia del mundo religioso.<sup>8</sup> No se podía tolerar que existieran discursos que no se adaptaban a los cánones de la Iglesia, aun cuando éstos fueran expresados por individuos que no proponían argumentos elaborados. A la Iglesia le preocupaba que un error se convirtiera en la base de una gran herejía. La preservación del edificio teologal implicaba un esfuerzo conjunto de los fieles y las autoridades, para lo cual era necesario poner en práctica estrategias que permitieran reconocer a los trasgresores, estrategias que implicaban un ejercicio de identificación y autoidentificación, tareas necesarias para eliminar a los pecadores. La perspectiva religiosa planteaba que en el mundo se desarrollaba una constante lucha entre las fuerzas del bien y del mal. La preservación del mundo justificaba la destrucción de los enemigos y en cuya tarea los creyentes tenían una participación importante.

Las denuncias evidencian la manera en que los individuos afrontaban el campo de conocimiento que tenían ante sí; tanto entre los denunciadores como entre los denunciados existen diversos niveles de apropiación. Tanto Burke como Chartier plantean que no se debe hablar de homogeneización cultural, sino que se debe tener conciencia de que existe un proceso de renegociación de los significados, pues los individuos no son entes pasivos que reproducen el conocimiento. Existe una tensión que enfrenta la capacidad inventiva de los sujetos con las normas y convenciones que limitan lo que es posible pensar y enunciar. Una cultura no es homogénea y existen distintas perspectivas desde

---

<sup>8</sup> Russell, *Lucifer*, 1995, 19-20; Vallier, *Catolicismo*, 1970, p. 68; Berger, *Dosel*, 1999, pp. 13, 21, 78, 194, 214; Escalante, *Mirada*, 2000, pp. 26-9, 85, 113-4.

las que la gente entiende el mundo. Lo interesante de esta postura es que se enfatiza el papel del individuo como parte de una colectividad. Por último, quiero señalar que esta investigación se sitúa en el ámbito de la historia cultural, la cual se ha beneficiado de los aportes de la antropología que no sólo la ha ayudado a plantear nuevos problemas, sino que también la ha llevado a poner atención en los sistemas de valores y las expresiones simbólicas de autoridad, control y hegemonía. Una de las temáticas en las que ha puesto atención la historia cultural es la de las normas que subyacen a la vida diaria; lo que antes se consideraba supuesto, obvio y normal, ahora se entiende como un producto socialmente “creado” que requiere de interpretación. La vida cotidiana, la diversidad social y la cultural forman parte esencial de ese enfoque. De estos aspectos se pueden extraer las experiencias que delinean una sociedad pluricultural, por lo que la historia cultural se puede entender como una historia con sentido “etnográfico”.<sup>9</sup>

II. La investigación se divide en dos partes y cada una en tres capítulos. En el capítulo uno, se realiza un balance general acerca del pecado que se inicia con los primeros pensadores cristianos hasta llegar al concilio de Trento. Se expone que el pecado, como cualquier categoría de pensamiento, se modifica de acuerdo con los cambios sociales, culturales e ideológicos de cada época. Los conceptos religiosos no son entes monolíticos sino que se adaptan a las circunstancias del momento, por lo que las clasificaciones de los pecados evidenciaban las preocupaciones de la Iglesia. Analizar estas clasificaciones permitirá ubicar el momento en el que los pecados de palabra y pensamiento aparecieron como entidades propias. Estos pecados adquirieron relevancia en las clasificaciones propuestas en el siglo XIII, debido, en buena medida, al paso de un sistema moral construido en torno a los siete pecados capitales a uno basado en el decálogo, lo que significó el desplazamiento de la ética comunitaria a una individual. Ese esquema moral acentuó la introspección que garantizaba acceder a los niveles íntimos del hombre. La palabra y el pensamiento fueron sometidos a una “disciplina”, en la que se estipulaba lo que se debía decir y cómo se debía decir.

El estudio de los modos por los cuales los individuos se reconocían como sujetos pecadores, muestra la necesidad de analizar las prácticas confesionales que contribuyeron a que los individuos se descubrieran, se reconocieran y se declararan pecadores. Este papel se analiza en el segundo capítulo. Por medio de la confesión no sólo se lograba la reconciliación

---

<sup>9</sup> Sobre la historia cultural puede consultarse Darnton, *Matanza*, 2000, p. 11; Burke, *Formas*, 2000, p. 243; Ídem, *Cultura*, 2001, p. 26; Chartier, *Mundo*, 1992, p. X; Thompson, *Historia*, 1997, p. 56.

espiritual, sino que también era un instrumento que permitía conocer los comportamientos sociales. Es importante entender cómo los individuos ejercieron sobre sí mismos y sobre los demás una hermenéutica del pecado, es decir, una interpretación de lo que se consideraba como una trasgresión de las normas establecidas. La mayoría de las denuncias fueron realizadas por personas que escucharon los cuestionamientos realizados por el acusado. En cambio, las autodenuncias fueron el medio más utilizado para conocer los pecados de pensamiento. Por medio de las autodenuncia podemos percibir la manera en la que un individuo sancionaba una idea en su fuero interno y cómo se creaba un sentimiento de culpabilidad. Tanto la denuncia como la autodenuncia implicaban una conversión. La confesión pasaba del ámbito privado (confesionario) al público (Inquisición), lo que significaba un desplazamiento del valor del acto penitencial. No se trataba sólo de salvar el alma sino de impedir que el cuerpo social se degradara.

En el tercer capítulo, se analiza el significado de la fe dentro de la concepción católica, punto importante para entender las razones por las que se perseguía a los individuos que negaban los artículos de fe. La religión se fundamentaba en la creencia total de los hombres. Los individuos que trataban de escrutar los designios divinos cometían un pecado grave. Para que los conocimientos se extendieran entre los fieles, era necesario utilizar los sentidos de la vista y el oído. Las imágenes ayudaban a que los hombres confirmaran lo que habían escuchado en el púlpito. También se muestra el papel preponderante que tenía la meditación sobre la muerte. Los teólogos consideraban que ésta ayudaría a que los hombres realizaran buenas acciones. La muerte representaba la etapa de transición hacia la otra vida y las acciones del individuo serían juzgadas en el tribunal particular. Ahí se decidía la suerte que le aguardaría: la de condenación o la felicidad.

La segunda parte de la obra se ocupa de los tres lugares del más allá: el infierno, el purgatorio y el cielo. El cuarto capítulo y primero de la segunda parte se ocupa del imaginario del infierno, el sitio que mayor atención recibió de los teólogos, quienes emplearon todos los artificios de los que disponían para elaborar un imaginario que aterrorizara a los fieles. Se esperaba que el miedo provocara que los hombres se comportaran dentro de las pautas que marcaba la religión. Ese terror se acentuaba por las características que exhibía el infierno: un lugar subterráneo, hediondo, habitado por seres espantosos y en el que los sentidos padecían por toda la eternidad. La segunda parte del capítulo analiza la manera en la que los individuos cuestionaban esas ideas. Cada uno de los casos se presenta en su totalidad, pues se busca mostrar los

diferentes argumentos que los individuos presentaban para demostrar la existencia o no del infierno.

El objetivo del quinto capítulo es mostrar el imaginario que se construyó en torno al purgatorio. Al igual que en el capítulo anterior, se hace un recuento de las concepciones sobre este lugar, un lugar en el que los fieles purgarían sus pecados para llegar al cielo. Según los teólogos, el purgatorio compartía las mismas penas que el infierno, con la única diferencia de la duración de los castigos. Los teólogos no sólo se preocuparon por distinguir el purgatorio del infierno, sino también al purgatorio del limbo, donde no se padecía ningún castigo pero no había esperanza de salir, derecho que estaba reservado para las ánimas del purgatorio, quienes podían alcanzar la libertad gracias a los buenos oficios de los vivos. La vinculación que se establecía entre vivos y muertos mostraba que la Iglesia tenía el poder para trascender la realidad mundana. El capítulo también muestra los casos en los que se criticaba la concepción del purgatorio.

El sexto capítulo se ocupa del imaginario del cielo. La primera parte muestra que el imaginario del cielo buscaba embelesar a los hombres para que éstos trabajaran en provecho de su alma. Los teólogos eran estrictos en este punto: el trabajo representaba la llave que abría las puertas del cielo, pues ningún indolente había logrado llegar al paraíso. El cielo representaba todo lo que el hombre quería. Ahí se lograba la perfección y se comprendía la esencia de la creación. Los hombres se volvían uno con Dios y Dios se volvía uno con los hombres. La segunda parte expone las denuncias en las que se cuestionaba la creencia en el cielo.

A través de los testimonios recogidos en las denuncias, se puede acceder a una oralidad que de otra manera se hubiera perdido. Las denuncias muestran los comportamientos de los individuos y el tipo de relación que establecían en su cotidianidad. Estudiar los comportamientos transgresores permite conocer las tensiones, frustraciones, pasiones y conflictos que agobiaban a los individuos en el seno de la sociedad colonial, tanto de la Nueva España como de otras regiones entre los siglos XVII y XVIII. Estos testimonios constituyen una radiografía que ayuda a entender la manera en la que funcionaba ese cuerpo social. Y sobre todo hace hablar a aquellos que fueron silenciados por exponer ideas que se separaban del orden impuesto.

Primera parte. El mundo del pecado  
 Capítulo 1. El pecado en la tradición cristiana

“Pequé, que haré con vos guarda de los hombres (...) Y sin embargo es verdad señor mío, que he pecado y pecado tan gravemente. Pero que puedo hacer. Pensar el modo de huir de vuestra ira. Más quien soy yo, que deba mirar más de mi dignísimo de todas las penas, que vuestra majestad me quiera dar”

Pablo Señeri. *El confesor instruido*. 1695

### Introducción

El epígrafe con el que se inicia esta investigación muestra la angustia de un hombre que se sentía derrotado. La causa de esa derrota se encontraba en las acciones que había realizado y que contradecían los mandatos divinos. Las acciones contrarias a Dios eran consideradas pecados. El pecado representaba una ruptura del pacto que se tenía con la divinidad. Por ese hecho, el hombre debía sufrir un castigo. La oración de Señeri revelaba que los individuos tenían que buscar los medios para subsanar sus faltas, a fin de que Dios disminuyera su cólera. El pecador tenía que doblegarse ante la voluntad divina. Ese era el único modo por el que se podía lograr el perdón. En este sentido, la angustia se concebía como el verdadero camino para lograr la reconciliación del hombre con Dios. Un hombre angustiado era alguien que estaba consciente de su destino. Es importante señalar que el pecado constituye uno de los fundamentos en los que se asienta la religión cristiana. El cristianismo construyó un complejo edificio teológico en torno al pecado y a las formas por medio de las cuales éste podía ser desterrado de las almas de los hombres. Uno de los propósitos de la religión era mantener al hombre alejado del pecado. Y eso sólo se podía hacer cuando los hombres tuvieran una plena conciencia de lo que éste representaba. En este capítulo, se proporcionará un panorama general acerca del pecado y se pondrá especial énfasis en la definición de los pecados de palabra y pensamiento.

El estudio se divide en tres partes. En la primera se hace un recuento de las conceptualizaciones del pecado, a partir de los primeros pensadores cristianos hasta llegar al pensamiento medieval, y en específico a Tomás de Aquino, cuyas ideas delinearon el pensamiento teológico de los siglos posteriores. En la segunda parte se revisan las distintas clasificaciones que se realizaron de los pecados, mismas que variaban de acuerdo con las

circunstancias sociales y culturales de cada época. Para el objetivo de este estudio, se pone especial atención en la clasificación de Tomás de Aquino, debido a que introdujo una categoría en la que se ubicaban los pecados de palabra, de pensamiento y de obra, y la relación que éstos guardaban con la divinidad y con los hombres. En la tercera parte se muestra lo que los manuales expresan acerca de los pecados de palabra y de pensamiento. Los teólogos afirmaban que el hombre debía cuidar esas dos atribuciones que Dios les había proporcionado, pues el abuso de ellas podía conducir al infierno. Las palabras y los pensamientos tenían una estrecha relación, pues los segundos sólo se podían conocer cuando pasaban por el habla. También se hace énfasis en el papel que tenía la corrección fraterna como instrumento del dispositivo disciplinario de la palabra.

### El pensamiento cristiano sobre el pecado

El pecado se ha definido como una trasgresión o quebrantamiento de la ley divina, pues el hombre desobedece el plan que Dios tiene dispuesto para él. El pecado se convierte en la negación teórica y práctica de la voluntad divina. En este sentido, el pecado es una falsa autoafirmación de la voluntad del hombre y una forma de violentar la ley divina. Desobedecer la ley es una ofensa contra Dios. El hombre desprecia el camino de salvación que le ofrece el creador. El pecado tiene una doble característica: mortal cuando la trasgresión es grave y venial cuando se produce una ligera desviación. El pecado no sólo representa el fracaso humano de vivir en la ley de dios, sino también una infidelidad y una traición; es una infidelidad por la ruptura de los lazos con Dios y es una traición porque no se responde a las iniciativas divinas. Así, el pecado adquiere una dimensión de pena infinita, pues se realiza contra un Dios inerte y amoroso. El pecado constituye una de las nociones centrales del pensamiento cristiano. La forma de concebirlo ha cambiado a lo largo de la historia. Como Sergio Pérez lo ha advertido, conceptos como *peccator* y *peccatrix* sólo aparecen en el Nuevo Testamento, pues en el Antiguo existe una amplia variedad de vocablos para referirse a los hombres que cometían acciones malas. En este mismo sentido, Ricouer menciona que el Antiguo Testamento no poseía una palabra abstracta para designar el pecado, sino una serie de expresiones concretas y posibles líneas de interpretación que anunciaban un *teologúmenon*.

En la conceptualización cristiana del pecado se evidenciaba la unión de la tradición helénica con la hebrea, lo que posibilitó el paso de la noción de mancha a la de pecado. Ricouer señala que el discurso latino del pecado era



esencialmente simbólico y que para hablar de la mancha, del pecado y de la culpa se empleaban términos indirectos y figurados. El simbolismo de la mancha tenía un sentido cósmico. Existían equivalencias y correspondencias subterráneas entre lo manchado, lo consagrado y lo sagrado. La mancha simbolizaba el peligro del alma, peligro que revelaba la presencia de elementos vedados a la experiencia profana y a la que no se tenía acceso, sin la debida preparación ritual. La exterioridad del mal permitió integrar el simbolismo de la mancha dentro del simbolismo del pecado. Así, el pecado se asoció con lo inmundo y, por consiguiente, los pecadores se consideraban unos seres inmundos. La noción de pecado se conformó de cuatro raíces. La primera provenía de las palabras *Chattat* y *Awon* que indicaban lo anómalo. Éste era un concepto formal que presentaba el alejamiento del orden y la desviación del camino recto, sin que se atendiera a los motivos que propiciaron el acto en la disposición íntima del agente. La segunda raíz procedía de la palabra latina *peccatum* que derivaba de un término griego que se refería a tomar un mal camino. Los griegos no entendían el camino como desviado o tortuoso, sino que esa implicación se la impusieron los hebreos. *Peccatum* designaba lo negativo aplicado a la ética. La tercera raíz procedía de *Peshá* que evidenciaba la voluntad expresa de romper la relación con Dios.<sup>1</sup>

El núcleo de esta concepción era la oposición que se producía entre la voluntad humana y la divina. Con ello, la rebeldía se convertía en un signo menos formal y más existencial del pecado. La cuarta raíz se encontraba en *Shagah* que designaba la situación de extravío y perdición en que se encontraba el individuo. Ricoeur señala que aunque la imagen de rebelión era más enérgica, la de extravío tenía un carácter más radical. El hombre era un ser extraviado y abandonado por Dios. Esta conceptualización del pecado mostraba indiferencia respecto a la idea de impureza. La falta, la infracción, la rebelión y el extravío evidenciaban una relación lesionada, más que una acción perniciosa que se debía purificar. Para ello era necesario que se introdujera la idea de que se había rotó una relación. La ruptura expresaba la pérdida de un vínculo. La renovación del mismo se lograría a través de la purgación de la falta. La redención representaba un retorno al bien perdido. El pecado encontraba sentido cuando se lo miraba bajo el fondo del perdón, el cual se constituía en el medio que disminuía la cólera divina. Esta idea de pecado contribuyó a revolucionar la concepción de la culpa. Así, se pasó de la

---

<sup>1</sup> Cf. Pérez Cortés, "Mentira" en *Historia y Grafía*, 1996, pp. 161; Piva, "Natura" en *Studi Ecumenici*, 2002, pp. 183, 185-6; Ricoeur, *Finitud*, 1981, pp. 14, 172; Royo, *Teología*, 1957, pp. 189, 193, 198; Rogues, "Existencia" en Delumeau, *Hecho*, 1997, pp. 64-5; Bouyer, *Diccionario*, 1993, p. 523; Valcárcel, "secularización" en *Pecado*, 1992, p. 141.

noción de mancha concebida que infectaba desde afuera, a una noción en la que la culpa se manifestaba en el interior de cada individuo. El hombre tomaba conciencia de que la ruptura con Dios había sido obra suya. Para que el pecado tuviera mayor trascendencia en el plano escatológico, era necesario construir una teoría que explicara la forma por la que éste se había introducido al mundo.

Algunos pensadores cristianos ubicaban el origen del pecado en la acción trasgresora de Adán y Eva, quienes desobedecieron la ley divina por lo que perdieron el estado privilegiado en el que se encontraban. A esto se le conoce como mito de la caída; sin embargo, Ricoeur plantea que este mito no se debía tomar como la piedra angular de la concepción judío cristiana sobre el pecado. El pecado original no se formó en el comienzo de la tradición religiosa, sino que se construyó como parte de las experiencias cristianas en torno al pecado, por lo que constituía una racionalización de segundo grado. El pecado original constituía una de las formas de racionalizar el mal dentro de la concepción cristiana, idea que se afianzó a partir del siglo III. Antes de ese siglo, no se hablaba de ningún pecado original. De hecho, la figura de Adán carecía de importancia en el Antiguo Testamento. En los relatos del Génesis no se mencionaba que Adán fuera el responsable de introducir el mal en el mundo. En todo caso, este personaje representaba el primer ejemplo de alguien que había cometido un pecado. En los demás relatos bíblicos, no se mencionaba que por causa de un primer pecado se hubiera producido la degeneración del hombre o los males del mundo. Dos fueron las causas por las que Adán se convirtió en una de las figuras centrales del pensamiento religioso cristiano. La primera fue la influencia del pensamiento de Pablo que convirtió a Adán en la figura inversa de Cristo. El mito adánico se vinculó al núcleo cristológico de la fe.<sup>2</sup>

La salvación encontraba fundamento dentro de una doctrina de justificación y regeneración. El mito de la caída del hombre englobaba a la humanidad en una historia ejemplar. La referencia a un principio y a un fin imprimía una orientación a la experiencia humana, es decir, la vida de la humanidad se encontraba cruzada por caminos de perdición y de salvación. En el mito se manifestaba los lazos que unían al hombre con lo sagrado y aquellos que lo alejaban. En el mito de la caída se manifestaba una doble tensión: el mal se encontraba en el mundo porque Dios lo dispuso de esa forma, pero el hombre lo introducía cuando cedía ante el asedio del adversario; así el

---

<sup>2</sup> Sebastián, "Iconografía" en *Pecado*, 1992, pp. 65; Ricoeur, *Finitud*, 1981, pp. 174-5, 181, 189, 231-4, 238-9, 453, 475.

individuo era una víctima de Dios y un reo de sus propias decisiones. El mito de Adán señalaba la relación que se creaba entre el ser esencial del hombre y su existencia histórica, con lo que la culpabilidad se convertía en el centro de atención del creyente. El segundo elemento que hizo posible el mito adánico fue la universalización de la confesión de los pecados. El mito del pecado original ponía de manifiesto la universalidad concreta del mal humano. El símbolo de esa universalidad fue el espíritu de penitencia. La santidad de Dios revelaba el abismo que producía el pecado del hombre con respecto a la figura divina. Insertar el pecado en la naturaleza humana evidenciaba que el pecado se dirigía contra Dios, por lo que el creador no era culpable de la maldad del hombre. El mito de Adán ayudó a explicar la introducción del pecado y de la muerte en el mundo, pues la caída del hombre mostraba la forma en que había aparecido el mal en el seno de una sociedad buena.<sup>3</sup>

Al proponerse un doble origen del mundo (el del Génesis y el de la caída de Adán), el creyente judío no sólo satisfacía su creencia en la perfección absoluta de Dios, sino que también justificaba la condición de maldad radical del hombre. En esta doble confesión encarnaba el espíritu y la esencia de la penitencia. Si se decía que el pecado de Adán se transmitía a sus descendientes, ello se debía a que se había perdido la clave del significado original de un pecado personal y humanitario. Se buscaba compensar el individualismo de la culpabilidad con una solidaridad tomada del modelo de la herencia. Las categorías éticas se mezclaban con las biológicas, con lo que el hombre formaba parte de un nosotros que se ubicaba en el transcurso del tiempo. Las posteriores tradiciones teológicas reforzaron la idea de que el pecado original era la fuente de todo el mal humano, pues éste había provocado que el hombre permaneciera cautivo bajo el poder del diablo.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Ricoeur, *Finitud*, 1981, pp. 168, 171, 388, 439, 453; En el pensamiento de Pablo se identificaba el pecado con la muerte. Esta vinculación mostraba el signo de la maldición que el pecado encerraba en sí mismo. Una discusión de la idea de pecado original en Pelagio, Agustín y Tomás se encuentra en Bouyer, *Diccionario*, 1993, pp. 524-8

<sup>4</sup> *Ibid*, pp. 21, 161, 169-70, 244, 317, 389, 391-3; Delumeau, *Catolicismo*, 1973, p. 12; Galtier. *Origines*, 1951, pp. 15-23; Zaid, "Pecado" en *Letras*, 1999, p. 15; Cioran, *Lágrimas*, 1994, p. 107; Escalante, *Mirada*, 2000, pp. 129. En el cristianismo medieval, el pecado original se asoció con la sexualidad, con lo que la soberbia intelectual se transformó en una acción carnal. Ricoeur señala que el mito de caída se explica en el contexto de un mito de creación e inocencia. Con esto, la bondad sobrepasa a la maldad. Zaid considera que el pecado original es una alegoría sobre la agricultura. Cuando el hombre se volvió autosuficiente, desplazó a la providencia divina como la fuente proveedora de alimentos. Las mujeres fueron las inventoras de la agricultura debido a su conocimiento de la manera en que germinaban las semillas de los desechos culinarios. A partir de esa experiencia, ellas comenzaron a sembrar de manera deliberada. De acuerdo con esta tesis, la agricultora Eva le ofreció al recolector Adán los frutos que se podían obtener con el trabajo. Cioran señala que el hombre no se podía considerar como el responsable del pecado. La caída de Adán constituía un desastre divino. Cioran hace eco de diversas tradiciones del pensamiento cristiano que decían que el mal provenía del

## El pecado entre los primeros pensadores de la Iglesia

El samaritano Justino (H.100-165) fue uno de los primeros pensadores que reflexionaron sobre el pecado. Él decía que éste era producto de la intervención del demonio en la vida de los hombres. El demonio buscaba tentar al hombre a través de la debilidad, de la irracionalidad de la conducta y del apego que se manifestaba por las cosas mundanas. Taciano sostenía que los hombres pecaban, debido a la influencia que los demonios tenían sobre la humanidad. Existían tres formas por la que los hombres podían librarse de los demonios: recurrir al auxilio de Cristo, renunciar a los placeres materiales y adquirir los conocimientos doctrinales necesarios para la salvación. Ireneo (H.140-H.177) consideraba que el origen de la maldad y del pecado se encontraba en el libre albedrío. Satanás no obligó a pecar a los primeros padres, sino que ellos eligieron cometer el pecado. Por esa circunstancia, todos los hombres participaban del pecado original. Aunque el bautismo eliminaba esa mancha del alma, la capacidad de libre elección era la que volvía a poner al hombre a los pies del demonio. Los derechos que Satán tenía sobre el hombre eran el resultado del mal uso del libre albedrío. El cartaginés Tertuliano (H.160-230) señalaba que el pecado era el responsable de que el mundo se encontrara lleno de dolor y de miseria. Este pensador planteaba que el pecado no podía ser obra de un creador malo, tal y como lo afirmaban los gnósticos, pues era inconcebible que existiera más de un Dios. Dos dioses distintos y todopoderosos no podían coexistir; uno de ellos no podría ser todopoderoso.

El cosmos no podía estar en equilibrio con la presencia de dos fuerzas opuestas. El más ligero desequilibrio provocaría que una de ellas alcanzara supremacía eterna. Una supremacía que nunca se modificaría, debido a que no se podrían generar cambios en el orden cósmico, pues ninguna de las fuerzas se desvanecería. Los poderes de cada entidad permanecerían fijos y no habría ninguna razón para que se modificaran. Así, si existía el *ser* debería ser uno porque la alternativa al *ser*, no era otro *ser* sino el *no ser*. Con esta postura, Tertuliano buscaba deslindar al dualismo como la respuesta que resolvía el problema del mal. El mal no era un principio independiente, sino que provenía de dos fuentes: el pecado de Satán y el de los seres humanos. Al igual que Ireneo, Tertuliano pensaba que el libre albedrío era la fuente que generaba todo el mal. Dios había otorgado ese privilegio a la humanidad, pero ésta

---

mismo Dios y el hombre estaba exonerado de toda culpa. La presencia del pecado original, dice Escalante, disculpa a Dios de los sufrimientos humanos y enfatiza la responsabilidad humana en la creación del mal.

abusaba de esa capacidad. Satanás fue la primera criatura que cometió un pecado y por su culpa se extendió el mal en el cosmos. El poder que Satanás ejercía sobre la humanidad era resultado del pecado original. Aunque la pasión de Cristo debilitó la influencia de los demonios, ellos tenían libertad para actuar hasta que se acabara el mundo. Jesús no había dejado desamparada a la humanidad y había proporcionado dos escudos para que ésta se defendiera: el bautismo y la fe. Estas protecciones no eran extensivas a los infieles, ni a los que renegaban de la fe. Cipriano (200-258) consideraba que el cristiano enfrentaba una constante lucha contra Satanás, pero él era el responsable de la realización de los actos pecaminosos, por lo que el mal procedía de los pecados propios.<sup>5</sup>

El ateniense Clemente de Alejandría (H.145-215) decía que el diablo podía tentar a la humanidad, pero el hombre era el que pecaba por su propia voluntad. El pecado de Adán mostraba el mal uso que se le había dado al libre albedrío. Clemente pensaba que el pecado original era un acontecimiento que trascendía el tiempo y que se repetía a cada momento. Por causa del pecado original, la voluntad se inclinaba hacia el pecado. Dios favoreció al hombre con la libre elección, pero la mala utilización de este privilegio ayudaba a que el diablo lograra primacía. Cuando una persona cometía un pecado, se acrecentaba el poder del diablo en el alma. El pecado separaba al hombre de Dios. Sin embargo, el sacrificio de Jesús abrió la puerta de la esperanza de salvación para los pecadores. El egipcio Orígenes (H.185-255) definía al pecado como una acción “insensata” que apartaba de la realidad. El pecado separaba al hombre del *ser* de Dios y lo acercaba hacia el *no ser* del mal. Así, los que se privaban del *ser* se convertían en *no ser*. Orígenes decía que Dios creó al hombre como un ser bueno, pero por elección el individuo se convertía en un ser malvado. El demonio no era el causante del pecado, sino que éste se producía por el libre albedrío, así el mal era consecuencia de un mundo de libertades. Al crear el mundo, Dios aceptaba la posibilidad del pecado cuya consecuencia irremisible era el sufrimiento y la muerte. La función del diablo era provocar que los hombres cometieran pecados y presentarse como acusador en el juicio particular que se realizaba después de la muerte.<sup>6</sup>

Orígenes planteaba que en cada persona se desarrollaba una *psicomaquía* o lucha interna moral. La vida cristiana transcurría en medio de la lucha entre el ángel bueno y el malo. Tras el pecado de Adán, la balanza se

---

<sup>5</sup> Russell, *Satanás*, 1986, pp. 86, 94, 102-5, 111-4; Ídem, *Lucifer*, 1995, pp. 285, 288. La concepción de Tertuliano se convirtió en la base de la teología moral cristiana desarrollada en siglos posteriores.

<sup>6</sup> Russell, *Satanás*, 1986, pp. 115-121, 133, 143-8, 150; Bouyer, *Diccionario*, 1973, p. 423.

inclinó a favor de los ángeles malos y ésta era la causa por la que la humanidad siempre tendía al pecado. El pecado de Adán ocasionó que el hombre fuera mortal. La ley antigua había logrado liberar, de manera parcial, la inmensa carga del pecado, pero, con la pasión de Cristo, se quebrantó el poder de los ángeles malos y se devolvió el orden al cosmos. Los demonios buscaban que los individuos pecaran, pero no podían obligarlos a realizar ciertas acciones, por lo que el pecado era responsabilidad del sujeto. Orígenes consideraba que la inclinación a pecar del hombre era resultado de la caída de Adán. El diablo aprovechaba esa circunstancia para excitar a los hombres y tentarlos a realizar los más bajos deseos. El bautismo ayudaba a destruir la inclinación a pecar, pero éste renacía cuando la persona buscaba satisfacer sus apetitos privados. Cuando el hombre actuaba conforme a su sensualidad, se producía una separación entre el alma y el espíritu. Con ello, el pecador se volvía un pequeño Satanás. Los cristianos tenían la posibilidad de salvarse gracias al sacrificio que realizó Jesús. La redención no buscaba cambiar el comportamiento humano, sino proteger a los cristianos de las tentaciones del demonio, lo que no significaba que los cristianos fueran invulnerables contra los ataques demoníacos. La redención no era extensiva a los no creyentes, quienes tenían que padecer las penas del infierno.

Los cristianos formaban el cuerpo de la Iglesia que se oponía al cuerpo místico del mal, el cual estaba integrado por pecadores, infieles, judíos y herejes. Evagrio (345-399) decía que los cuerpos estaban dominados por distintos tipos de emociones que generaban un movimiento endémico en el interior de las almas. De la *pathé* surgían pensamientos emotivos, inclinaciones o deseos (*empatéis logismoí*). Evagrio consideraba que los *logismoí* podían provocar que se cometieran pecados, sin necesidad de que intervinieran los demonios. Los *logismoí* eran la materia prima que se debía dominar. La tentación y el mal moral eran el resultado de la actuación de agentes externos y de la disposición de la naturaleza humana. Los demonios que presidían los *logismoí* no atacaban de manera conjunta, sino que cada uno tenía su oportunidad. El alma se corrompía cuando aparecían dos vicios juntos. El tagastence Agustín (354-430) señalaba que el mal no tenía sustancia ni realidad intrínseca. Éste no existía en sí y nada era malo por naturaleza. El mal se definía como la ausencia de bien, el cual era proporcional al ser. El mal reflejaba la ausencia de un determinado bien que una naturaleza debería poseer. La naturaleza caída era mala, pues estaba viciada por el pecado pero constituía un bien en cuanto ser natural. En el mismo bien existía el mal y sin él no podría subsistir, lo que explicaba la existencia del mal en un mundo creado por un dios bueno. Agustín consideraba que existían dos tipos de

males: el natural y el moral. El primero causaba daños físicos en el cuerpo (enfermedades) y en los bienes humanos (tormentas).

El mal natural no tenía una esencia maligna en sí, sino que formaba parte del plan que Dios le ocultaba a la humanidad. Dios enviaba el mal natural para causar sufrimiento y para lograr el mayor bien de la humanidad. El mal moral era resultado del libre albedrío y causaba un daño grave en el alma del pecador. El mal producido por el libre albedrío era absoluto. El diablo era responsable de la distorsión del cosmos, pero no podía obligar a nadie a cometer un pecado. Esto lo hacía el hombre a través de la voluntad y del libre albedrío; de la voluntad procedían las acciones y el albedrío era el poder de elegir. Éste último era el bien más grande que Dios había proporcionado al hombre, pues por medio de él se podían realizar actos justos que conducirían a la felicidad; sin embargo, el hombre despreciaba la grandeza divina y se conformaba con obtener bienes temporales. Los gozos terrenales conducían al pecado. Los defectos de la voluntad eran los causantes de las decisiones erróneas del hombre, defectos que tenían su origen en la libertad que Dios le concedió al hombre. Aunque la libertad era la condición que posibilitaba el pecado, ésta no se podía considerar como la causa del pecado. El pecado era la elección del mal por el libre albedrío, por lo que el hombre tenía plena responsabilidad de los actos que cometía. Después de la caída de Adán, los seres humanos fueron incapaces de seguir caminos buenos de acción. Aunque el bautismo borraba los pecados individuales, éste no destruía la tendencia inherente del hombre a pecar. La naturaleza humana estaba sometida al pecado y a la influencia del diablo.<sup>7</sup>

El pecado provocaba que los hombres se alejaran del bien, con ello se generaba una lucha entre el cuerpo y el alma, lucha que provocaba que el cuerpo se desviara hacia lo material y sensible. El cuerpo mostraba una tendencia a la concupiscencia y a la ignorancia, razón por la que éste se convertía en la tumba del alma. El alma no se podía separar del cuerpo, debido a que se encontraba unida a él por una inclinación natural. El hombre no podía salvarse por sus propias fuerzas, para ello necesitaba de la gracia de la redención y del auxilio divino. Por medio de la gracia divina, el hombre podía actuar de manera correcta, pero los defectos de la voluntad ocasionaban las recaídas en el pecado. Así, mientras la libertad conducía a la condenación eterna, la gracia liberaba de los males del pecado. La gracia proporcionaba la libertad para no pecar. Si la caída había sido un movimiento de egoísmo, el

---

<sup>7</sup> Russell, *Satanás*, 1986, pp. 161-80, 233, 256-8; Knowles, *Evolution*, 1962, pp. 32-50; Gilson, *Filosofía*, 1989, pp. 121, 125, 128; Oyola, *Pecados*, 1979, p. 12

retorno a Dios constituía un movimiento de caridad. Agustín pensaba que las almas de los hombres podían regresar a Dios, debido a que tenían casi el mismo estatuto de nobleza que los ángeles. Máximo el confesor (580-662) señalaba que el ser del diablo era la bondad y su maldad era resultado del mal empleo del libre albedrío. El diablo no obligaba a que el hombre pecara, sino que éste pecaba a causa de su libre albedrío. Para vencer al pecado era necesaria la intervención de Dios. El diablo cumplía una función en el orden cósmico, pues estaba encargado de tentar a los hombres para que pudieran distinguir entre la virtud y el pecado. La virtud se alcanzaba merced a la lucha diaria contra las sugerencias diabólicas. La victoria sobre las tentaciones demoníacas, le enseñaba al hombre que la humildad era la mejor forma de congraciarse con Dios. La virtud y la humildad eran dos cualidades que ayudaban a discernir la naturaleza del mal.<sup>8</sup>

### La tradición medieval

En la tradición medieval también hubo contribuciones significativas a la definición teológica del pecado. Gottschalk (804-868) señalaba que el pecado original era el causante de que los hombres utilizaran el libre albedrío para pecar. El hombre tenía una *libertas peccandi*. Cuando Cristo obraba en los hombres por medio de la gracia, se tenía la libertad de hacer el bien y de ser salvados. Sin la gracia, sólo se era libre para pecar y ser condenado. El que recibía la gracia comprendía que Dios obraba en él. Por medio de ella, se podía vencer al diablo y evitar el pecado. Sólo Dios conocía quiénes eran los que iban a recibir la gracia salvadora y quiénes iban a ser condenados por sus acciones. Cristo había muerto por los elegidos y el bautismo no ayudaba a salvar a los demás. Gottschalk suponía una responsabilidad indirecta de Dios en la producción del mal, pues él podía conocer todo debido a que su naturaleza era inmutable. Si Dios sabía que el ser que creaba sería condenado, no tenía que crear a ese ser o al menos no de esa manera. Dios se volvía responsable indirecto del mal. Así, ni el diablo ni los seres humanos eran culpables de los pecados, y el diablo carecía de una función real en el orden cósmico. Las ideas de Gottschalk fueron condenadas. De hecho, en el Concilio de Orange se afirmó que Dios sabía quienes serían los que se salvarían y quienes harían todo por condenarse. En este sentido, Hincmar decía que Dios había predestinado lo que la equidad divina iba a dar, no aquello que la

---

<sup>8</sup> Russell, *Satanás*, pp. 260-9; Ídem, *Lucifer*, 1995, pp. 108, 334.



iniquidad humana iba a cometer; sin embargo, Ratramnus advertía que existían dificultades para separar la voluntad divina del conocimiento divino.<sup>9</sup>

El irlandés Juan Escoto Eriúgena (H.810-H.870) señalaba que Dios no conocía el mal, pues éste era una perturbación del orden natural, un estado de alienación e inarmonía. La alienación se había producido a causa del pecado original. Escoto aclaraba que la humanidad ya había caído, mucho antes de que se produjera la tentación de Adán. El pecado, la alienación y el mal existían desde la creación del cosmos. En el momento en que Dios creaba a los hombres, éstos pecaban y quedaban establecidas las consecuencias de sus pecados. Así, la alienación se convertía en el estado natural de hombre. La culpa no se encontraba en la naturaleza humana, sino que ésta provenía de la alienación que era un estado existencial por el cual el hombre se aferraba a lo que amaba, antes de extenderse a la comprensión de Dios. Dios creó el mundo con la intención de destruir la mancha del pecado, razón por la que los ángeles participaban en la introducción del mal. Éste podía eliminarse porque tenía efectos limitados. Cuando los hombres volvían al seno divino, el mal desaparecía. Gregorio Magno señalaba que Dios era la fuente de todo lo existente. Si Dios no generaba ningún tipo de mal, el diablo no podía existir realmente. El demonio se alejaba de la realidad cuando hacía cosas malas. La misma maldad lo conducía hacia la nada. El creador era el *ser* mientras que el diablo era el *no ser*. El *no ser* del diablo se convirtió en parte fundamental de

---

<sup>9</sup> Russell, *Lucifer*, 1995, pp. 36-7, 124-6, 315-6; Vattimo, *Creer*, 1996, p. 114; Ricoeur, *Finitud*, 1981, p. 374. Entre los nominalistas aparecieron dos tradiciones relativas al libre arbitrio y al determinismo. Los deterministas señalaban que Dios decidía el destino del hombre sin tener en cuenta ningún principio absoluto. Al hombre sólo le quedaba someterse a la voluntad de Dios y tener esperanza en su salvación. Thomas Bradwardine pensaba que Dios escogía a los seres humanos que quería salvar y les proporcionaba una gracia a la que no podían resistir. El ser humano era un instrumento de Dios y Dios era el responsable de su bien y de su mal. Sin embargo, la mayoría de los nominalistas subrayaban que Dios era fiel al “poder ordenado” y al orden que el mismo había creado. Un orden que incluía el libre albedrío y una gracia que no obligaba a nada. Entre los predestinacionistas figuran Tomás de Aquino, Juan Escoto, Tomás Bradwardine, Staupitz, Martín Lutero, Calvino y los jansenistas. Entre los segundos se encontraban Guillermo de Ockham, Gabriel Biel, Pierre D’Ailly, los jesuitas y los arminianos. El problema de la predestinación generó dudas respecto a la forma de transmitir ese conocimiento a los fieles católicos. Los predicadores habían constatado que existían grandes dificultades para instruir sobre la predestinación desde el púlpito. Ellos decían que se corría el riesgo de que la gente se convenciera de que podían hacer lo que les pareciera, pues, al fin y al cabo, Dios ya había determinado quién se iba a salvar y quien se iba a condenar. En cambio, en los primeros escritos de los calvinistas se argumentaba que nadie podía saber si pertenecía o no al grupo de los elegidos. Era posible que Dios hubiese condenado al justo desde el principio de los tiempos, lo que implicaba que no se podía cambiar su decisión por más esfuerzos que se hicieran. La soberanía de Dios y la negación de la capacidad de decisión del hombre alcanzaron un clímax terrible en la visión de los condenados que glorificaban al Dios que los había sentenciado. Ricoeur menciona que la responsabilidad es lo que otorga el sentido ético a la conducta humana. La culpabilidad implica un acto de libertad por parte del hombre. Con ello, la culpabilidad se distingue de la finitud. Sin embargo, esta distinción tiende a desaparecer ante la idea de predestinación. Al no existir una distinción entre la culpabilidad divina y la humana, la libertad del individuo se desvanece.

una doctrina que buscaba justificar la existencia del mal en el mundo, postura que retomaba los planteamientos de Tertuliano.

Gregorio decía que Dios era lo que existía y no podía haber nada separado de lo que existía; de ello se desprendía o que el mal no debía existir o que el mal formaba parte de Dios. Para evitar complicaciones teológicas, se determinó que el mal no formaba parte de Dios sino que era una esencia distinta. Gregorio mencionaba que Satán cumplía las órdenes de Dios cuando se encontraba en su presencia, pero cuando se separaba de la esencia divina daba rienda suelta a sus deseos. Dios permitía que el diablo atacara a la humanidad con la intención de probar la fuerza de voluntad de los hombres. Los elegidos no cedían ante los constantes embates del demonio y salían fortalecidos de la agresión; en cambio, el demonio se apoderaba de los individuos que relajaban su atención. Gregorio veía el mundo como un campo de batalla en el que luchaba el cuerpo místico de la Iglesia contra el cuerpo del mal. Dios se encontraba dentro del corazón de cada sujeto, pero el demonio controlaba el yo exterior de los pecadores. El dominio exterior facilitaba la victoria sobre el interior. Si el hombre abría la menor brecha para que ingresara el pecado, los demonios llegaban hasta la mente. Los hombres que elegían el mal se apartaban del *ser* y se dirigían hacia el *no ser*, por lo que los pecados eran obra de Satán. Había cuatro etapas en la comisión de pecados: el diablo inyectaba sugerencias a la mente, las sugerencias provocaban una respuesta de placer, el placer excitaba al deseo, el deseo se racionalizaba y se cometía el pecado. El diablo buscaba corromper a los hombres que llevaban una vida de bondad.

Aunque se pensaba que si se vencía el pecado se estaba libre de él, Lucifer preparaba una nueva serie de tentaciones para atacar a los virtuosos. El diablo buscaba confundir a los individuos para que pensaran que sus pecados eran tan graves que no había esperanza de redención. La desesperación ocasionaría que las defensas se bajaran y que se cometiera el pecado. Los que eran vencidos por la tentación se hundían por culpa de su voluntad y no por las acciones del demonio. La voluntad de Satán era injusta al provocar que los hombres cayeran en pecado, pero el poder que Dios le había otorgado era justo, debido a que éste se empleaba para la justicia. El pecado original representaba un duro golpe para la humanidad, pues el ser humano se encontraba en sintonía con Dios y con el cosmos. Entre más penetraba el hombre en sí mismo, más se acercaba a Dios que era el centro del ser. Con el pecado original se desequilibraba la armonía existente entre Dios y la interioridad del hombre. El individuo perdía su yo auténtico e interior y caía

en un estado de confusión, deseo e infelicidad que se manifestaba en la exterioridad del mundo. El pecado original ocasionaba el predominio de la exterioridad sobre la interioridad, con lo que el demonio imponía su potestad entre los hombres. Miguel Psello (1018-1078) mencionaba que los demonios atacaban a los humanos para frustrar el plan divino de salvación. Los demonios se localizaban en la tierra, en el mar y en el aire. Ellos estaban influenciados por la naturaleza material de las regiones en que vivían.<sup>10</sup>

Psello situaba a los demonios en varios niveles, con lo que fusionaba a los demonios naturales con los ángeles caídos. Los demonios más altos eran los *leliouria* que habitaban el éter que era una esfera de aire rarificado que se ubicaba más allá de la luna. Después se encontraban los *aeria* que eran los demonios del aire que estaban abajo de la luna. Los *chnotia* eran demonios que habitaban la tierra. Los *hydria* o *enalia* se localizaban en el agua. Los *hypochthonia* vivían bajo la tierra. Los demonios más bajos eran los *mosifaes* que vivían ciegos y sin sentido en la profundidad del infierno. Todos participaban en el ataque contra los humanos, pero dos grupos eran los más peligrosos: los *leliouria* que actuaban sobre los sentidos humanos y utilizaban la “acción imaginativa” para provocar la aparición de imágenes sensoriales en la mente de los hombres, y los *mosifaes* que ocasionaban graves enfermedades, accidentes fatales y posesiones. Unos actuaban sobre el cuerpo y otros sobre la mente para lograr la desesperación de los hombres. El italiano Tomás de Aquino (1225-1274) postulaba que los actos humanos se regían por medio de la razón. Todas las criaturas estaban sujetas a un orden impuesto por Dios que los orientaba a un fin último. Las criaturas no racionales tendían a ese fin de manera inexorable, mientras que las racionales debían hacerlo de manera consciente y voluntaria. La conciencia y la voluntad eran las bases en las que se apoyaba la moralidad, misma que se entendía como la obligación del hombre de ajustar sus actos al orden divino.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Russell, *Lucifer*, 1995, pp. 42-3, 105-13, 135-7.

<sup>11</sup> Véase Ortega, “Discurso” en *Placer*, 1987, pp. 18, 16, 22; Gaos, *Historia*, 1992, pp. 16, 47; Ramos, “Inquisición”, 2001, p. 155-6; Abellán, *Historia*, 1979, tomo 1, p. 255; Vega, *Pecado*, 1994, p. 14; Cervantes, *Diablo*, 1996, p. 42; Russell, *Lucifer*, 1995, p. 217; Beuchot, *Ética*, 1997, p. 7; Knowles, *Evolution*, 1962, pp. 253-68. Santo Tomás escribió la *Suma Teológica* entre los años de 1266 y 1273. Su obra forma parte del esfuerzo de algunos teólogos europeos que buscaban sistematizar el discurso cristiano. Tomás buscaba realizar una revisión crítica del discurso cristiano, lo que implicaba hacer una selección y valoración de las tesis, y estructurarlas en un conjunto coherente y sistemático. La *suma* de Santo Tomás no destacó por la originalidad de su pensamiento, sino por la capacidad para asimilar diversas tradiciones filosóficas. Es por esto que se ha considerado como uno de los filósofos más coherentes e inclusivos de su época. El tomismo fue el núcleo de la escuela escolástica que se desarrolló en el siglo XIII. La unidad doctrinal de los tomistas fue alcanzada en los acuerdos del capítulo provincial de la orden dominica de 1309. Con ello, el pensamiento de Santo Tomás se consolidó como una de las corrientes más importantes dentro de la teología cristiana. Cervantes señala que el tomismo volvió a adquirir relevancia en el siglo XV debido a la influencia de los

El hombre estaba conformado por el alma y el cuerpo. La primera era espiritual y la segunda era animal. Las dos se integraban en una sola naturaleza indivisible. Los seres humanos tenían intelecto y voluntad en virtud de sus almas. Dios creó al hombre en un estado de inocencia que manifestaba la armonía del alma y el cuerpo. El cuerpo estaba sometido a la razón y ésta a la ley eterna. El pecado original había ocasionado que la razón no tuviera la capacidad de conocer la verdad por sí misma y que los apetitos humanos desobedecieran los dictados de la razón. La razón era el medio de unión de Dios con el hombre. Todo hombre tenía la inclinación natural a actuar según la razón y esto era obrar conforme a la virtud. La virtud ayudaba a disminuir la pasión y a incrementar la caridad. Las virtudes eran de dos tipos: adquiridas e infusas. Las primeras se alcanzaban por los actos humanos y las segundas eran comunicadas por Dios. Los pecados y las virtudes estaban bajo el dominio de la voluntad que abarcaba la potencia y el acto. El objeto propio de la voluntad era el bien. La virtud era un complemento de la potencia y la potencia miraba al acto. Era conveniente establecer en la potencia una serie de virtudes que guiaran los principios del acto humano. El acto humano era aquel que se ejercía en el hombre o por el hombre. El hombre era el dueño de su acto y en él se podía establecer la virtud humana. En el acto imperaba un triple principio: la razón, el apetito sensible y el miembro exterior. Al hombre le tocaba imprimir la forma que quería que adoptara la voluntad, pues ésta repercutía en la razón.

Los actos morales, cuyo principio era la voluntad, se diversificaban en buenos y malos. Los malos no constituían una privación de la razón, sino una subordinación a la privación de la razón. Los pecados se producían por consenso de la voluntad, pero el entendimiento también los provocaba cuando juzgaba erróneamente que un acto pecaminoso representaba un bien para el hombre. El entendimiento y la voluntad se ubicaban dentro de las causas

---

erasmistas y de los reformadores, quienes buscaban implementar un sistema de pensamiento integral. El tomismo alcanzó su punto de mayor influencia en Europa en el siglo XVI, gracias a la influencia que ejerció en el Concilio de Trento. Algunas universidades europeas adoptaron el tomismo como base filosófica. El esquema tomista fue un factor favorable para consolidar la relación que se estableció entre la religión y la organización sociopolítica. En él se establecía un vínculo entre las leyes humanas y las divinas. El tomismo decayó en el siglo XVII pero resurgió a mediados del siglo XIX, cuando fue declarado teología oficial de la iglesia en el código del derecho canónico vigente. El tomismo fue la primera tradición de carácter teológico filosófico que tomó cuerpo en España. Tanto en la Corona de Aragón como en la de Castilla se impuso como la doctrina oficial. Sergio Ortega menciona que el discurso tomista fue considerado como la filosofía oficial de la iglesia novohispana. Se pensaba que la aplicación del esquema tomista podía ayudar a evitar la desintegración del sistema colonial y de la sociedad cristiana. Por ello es que el discurso teológico tomista fue esencial para la institucionalización de la moral cristiana en el Nuevo Mundo.

internas del pecado y se asociaban con lo próximo e inmediato. El libre albedrío podía afirmar, suspender o ignorar el movimiento natural de la voluntad. Así, se debía considerar al pecado como la opción consciente y libre de hacer el mal. En este sentido, la culpa era una elección libre de la voluntad del hombre. El diablo tenía una intervención indirecta en la comisión del pecado. El acto de virtud sólo existía en la razón y ésta era la raíz de todas las virtudes. Existían tres formas de llegar a la virtud. La primera era actuar de manera consciente. Este modo era considerado, tanto por la ley humana como por la divina, un medio para juzgar los actos de los individuos. Si un pecado se cometía por ignorancia era catalogado como accidental y eso disminuía el rigor con el que se le debía castigar. La segunda era actuar de manera voluntaria y consciente, es decir, realizar un movimiento interior voluntario e intencionado. La ley divina tenía injerencia en este modo de virtud, pues la humana se encontraba fuera de su jurisdicción. La tercera era que se actuara con firmeza y constancia. La firmeza dependía del hábito. Un hombre era inmovible si tenía el hábito arraigado. Este modo de virtud no podía ser castigado por los preceptos divinos ni humanos.<sup>12</sup>

Las virtudes intelectuales ordenaban los actos de la razón en sí misma, es decir, perfeccionaban la parte intelectual para conocer la verdad; mientras que las virtudes morales dirigían los actos de la razón referentes a las pasiones interiores y a las operaciones exteriores, con la intención de encaminarlas a la consecución del bien. El alejamiento de Dios ocasionaba que el hombre se dejara arrastrar por los ímpetus sensuales. La razón tenía que dominar a las inclinaciones naturales, pues con eso se evitaba que la sensualidad se convirtiera en razón de ley. Si la sensualidad dominaba a la razón, se degradaba la dignidad del hombre. Cuando un hombre seguía sus impulsos naturales se acercaba a la irracionalidad. La naturaleza del hombre era la racionalidad. Dios había dotado al hombre de intelecto que era la instancia suprema. La razón era intelectual y tenía que regular los apetitos sensitivos y racionales del hombre. La inclinación a la sensualidad se denominaba tendencia al pecado. El pecado era una desviación de la ley de la razón, desviación que ocasionaba que el hombre perdiera el sentido de la justicia y la fuerza de la razón. La violación de la ley provocaba que el sujeto se enajenara de su forma conveniente. Tomás pensaba que el pecado provenía de una falta en el orden de la concupiscencia y de un desorden de lo irascible. El pecado era producto de la concupiscencia y de la irascibilidad. En la concupiscencia residían el amor, el odio, el deseo, la aversión, el gozo y la tristeza. En la

---

<sup>12</sup> Aquino, *Tratado*, 2000, pp. 14-5, 28-9, 31, 53, 65; Ídem, *Cuestión*, 1994, pp. 6, 12-4; Ortega, "Discurso" en *Placer*, 1987, p. 25; Gilson, *Filosofía*, 1989, pp. 498-500.

irascibilidad dominaba la esperanza, la desesperación, la audacia, el temor y la ira. Estas pasiones ofuscaban el entendimiento y seducían a la voluntad.<sup>13</sup>

Tanto la concupiscencia como la irascibilidad representaban las causas externas del pecado y se ubicaban en las causas remotas y mediatas. Sin embargo, las dos eran susceptibles de virtud, pues estaban dispuestas a seguir los dictados de la razón. La causa universal de todo pecado era el amor desordenado del hombre que deseaba poseer bienes sensibles e incompatibles con el bien racional. El bien sensible que el hombre apetecía derivaba de tres causas: la concupiscencia de la carne que buscaba la conservación del individuo y de la especie; la concupiscencia de los ojos que recaía en las cosas exteriores deleitables, y la soberbia de la vida que era la propia excelencia desordenadamente buscada. Las causas externas (concupiscencia e irascibilidad) eran las que excitaban a las internas (entendimiento y voluntad) para que provocaran el pecado, el cual era una privación del modo, la especie y el orden que conformaban el bien de la virtud. El pecado contrariaba todos los actos de virtud y destruía la gracia, aunque no quitaba el bien natural propio del hombre. Nada era malo en sí mismo, sino en la medida que carecía de entidad y bondad. El pecado representaba una ausencia de bien moral. Dios no quería el mal natural, pero lo aceptaba como el precio necesario para la existencia del cosmos. El pecado era imposible sin la permisión de Dios. La voluntad del hombre sólo podía ser movida por Dios. Sin embargo, una cosa era permitir el pecado y otra causarlo. Dios no era la causa directa o indirecta del pecado. Él no admitía el mal, pero mantenía sus efectos con un fin determinado. Todo mal era ocasión para generar un bien mayor.

El hombre tenía que obrar por los dictados de la razón, pues sus acciones no estaban predeterminadas. Si esto fuera así, nada quedaría a su elección. La elección se consideraba como el principal elemento de la razón. El hombre era un ser libre gracias a que contaba con el albedrío que le permitía disponer de sí mismo. El albedrío estaba conformado de inteligencia y voluntad. La primera ayudaba a discernir entre el bien y el mal, y la segunda determinaba la decisión que se tomaría. El dictamen de la razón se consideraba ley, norma y medida de los actos humanos. Para que el hombre volviera a la senda de la razón era necesario que se cumplieran las leyes, mismas que se establecieron para normar los actos de unos seres que no eran perfectos en cuanto a la virtud. Existían tres tipos de leyes: naturales, humanas

---

<sup>13</sup> Aquino, *Tratado*, 2000, pp. 16-7, 34, 41; Ídem, *Cuestión*, 1994, pp. 54, 57, 95; González, "Estudio" en Aquino, *Tratado*, 2000, pp. XVI-XVII, XLVII, Beuchot. *Introducción*, 2000, p. 128; Ídem. *Ética*, 1997, pp. 99, 107; Russell, *Lucifer*, 1995, p. 221-4

y divinas. Las naturales se referían a las acciones que el hombre realizaba como ser racional, es decir, la razón natural dictaba los preceptos que debía cumplir y los que tenía que evitar. Estos preceptos de tipo moral se caracterizaban porque la razón ordenaba las costumbres y los actos de los hombres. Así, los preceptos morales se convertían en ley natural, debido a que su juicio dependía de la razón humana usada rectamente. La ley natural procedía de Dios pero estaba interiorizada en y por la naturaleza humana. La razón natural se podía considerar una norma de conducta que dirigía al hombre a la consecución de acciones virtuosas. La ley humana se estableció para regir los actos de los hombres en sociedad. Los actos humanos se debían ajustar a las normas de la moralidad.<sup>14</sup>

La norma remota era la ley y la próxima era la conciencia. Estas normas buscaban mantener el orden interior y exterior de los individuos. El principio fundamental de la ley era regular las relaciones que se establecían entre los hombres; en tanto que las leyes divinas proponían los preceptos de las virtudes que ayudaban a la razón humana a ordenarse al bien, pues era propio de la razón inducir una cosa de otra. La razón actuaba en consonancia con la ley divina para dirigir las acciones del hombre hacia la felicidad eterna, misma que se consideraba el fin último que excedía toda proporción de las facultades humanas naturales. La felicidad era una perfección que procedía de los hábitos consumados. Si el hombre sólo se ordenara en torno a las facultades naturales, no tendría que tener una dirección racional diferente a la ley natural y a la ley humana. Pero como su fin era la felicidad eterna, era necesario que prevaleciera la ley divina sobre la humana y la natural. La ley humana se limitaba a restringir los vicios más graves que iban en perjuicio de los demás, lo cual era vital para la conservación de la sociedad. Los pecados derivaban de una dicotomía en la que o se dejaba de hacer el bien (pecado de omisión) o se destruía el bien existente (pecado de trasgresión). Un pecado particular derivaba de cualquiera de estas dos tendencias. La gravedad del pecado se medía de cuatro maneras: por el perjuicio que se infería sobre el prójimo, por la ignorancia del hecho más no del precepto divino que todos estaban obligados a conocer, por la soberbia del pecar y cuando se pecaba con descaro y pertinacia.

El pecado que se cometía con plena deliberación era de mayor gravedad; no sólo se debería castigar por la gravedad de la culpa, sino que también se tenían que tomar en cuenta otras causas: la calidad de las culpas, la

---

<sup>14</sup> Aquino, *Tratado*, 2000, pp. 57, 71, 80; González, "Estudio" en Aquino, *Tratado*, 2000, pp. XLVII, LXXI; Ricoeur, *Finitud*, 1981, p. 125; Royo, *Teología*, 1957, pp. 202-3.

costumbre de pecar, la delectación en el pecado y la facilidad de cometer el pecado y de persistir en él. Nada podía justificar que se cometiera un pecado. El pecado encerraba una maldad infinita, debido a la distancia infinita que existía entre creador y criatura. El hombre tenía que preservar la salud del alma antes que la del cuerpo, si él no desistía en sus intenciones pecaminosas era necesario aplicar un castigo ejemplar, mismo que sirviera de ejemplo a los demás, pues todo acto debería estar dirigido al bien de la totalidad. Existían dos formas por las que el hombre colaboraba con el pecado: una positiva que lo consentía y una negativa en la que no se impedía la causa. En los dos casos, el infractor debía recibir un castigo ejemplar. Los hombres debían tener conciencia de que los pecados ocasionaban una triple pena: el remordimiento de apartarse de la razón, el saber que el orden social fue infringido y haber contribuido a la destrucción del orden universal. Tomás reconocía que no se podía convencer a los pecadores sólo por medio de las palabras, sino que era necesario emplear otros medios para reprimir el mal. Todo hombre formaba parte de una comunidad. Bajo esta perspectiva, se tenía que considerar al hombre desde dos aspectos: en sí mismo y como parte de una comunidad. En sí mismo no era lícito matar a nadie, pues se debía amar a los pecadores que formaban parte de la creación. Pero respecto a la comunidad estaba permitido inmolar al delincuente en aras del bien común que contribuyó a destruir.<sup>15</sup>

La muerte del malhechor significaba la conservación del bien común. Si el pecado significaba desorden, el castigo restablecía el orden. La fuerza y el miedo al castigo podían servir para que los malos dejaran vivir en paz a los justos. La disciplina era indispensable para el fortalecimiento del bien común, pues, en muchas ocasiones, los hombres obedecían las leyes por temor. El castigo impulsaba a los individuos a ser buenos. Los hombres mostraban hábitos virtuosos cuando seguían los dictados de la razón, lo que constituía en sí un principio de virtud, aunque se debía evitar el abuso de la virtud pues ésta podía degenerar en maldad. La virtuosidad de un hombre variaba de acuerdo con las circunstancias que lo obligaron a apartarse del pecado. El que se apartaba del pecado por temor al castigo carecía de la voluntad que tenía aquel que se abstenía de cometer pecados por amor a la justicia. El hombre buscaba el bien no sólo por el temor del castigo, sino también por el aliciente del

---

<sup>15</sup> Aquino, *Tratado*, 2000, pp. 5, 11, 40, 96; Ídem. *Cuestión*, 1994, pp. 30, 63; González, "Estudio" en Aquino, *Tratado*, 2000, pp. XVI, XXXVI; Beuchot, *Introducción*, 2000, pp. 19-20, 133; Ídem, *Ética*, 1997, pp. 10-2, 13-4, 98; Delumeau, *Confesión*, 1992, p. 113; Royo, *Teología*, 1957, p. 189. Mauricio Beuchot menciona que el sistema de Santo Tomás se estructuraba en una dualidad de aspectos ontológicos: lo que estaba en acto y lo que estaba en potencia. La potencia tendía al acto. Lo que tenía más acto era más perfecto que lo que estaba en potencia. La potencia era un ente que servía de limitación a lo que existía en el acto. El sistema tomista mostraba un "dinamismo energético" en el que la potencia tendía y se ordenaba al acto.



premio. La ley tenía una doble faceta: impulsaba las acciones necesarias para el bien común e intentaba restringir y castigar las acciones destructoras del mal. Cuando el hombre despreciaba el bien común podía ser arrastrado por cualquier otro pecado. Aquino reconocía que las leyes humanas sólo podían juzgar los actos exteriores, pues éstas no tenían capacidad para inquirir sobre las acciones y movimientos interiores de los hombres, mismos que se ocultaban a su entendimiento. Y aunque éstas tuviesen la posibilidad de conocer los actos interiores, no podían controlar con eficacia esos vicios.

Para lograr la perfección de la virtud, se requería que el hombre procediera correctamente en lo interior y en lo exterior. Si el hombre podía legislar en lo exterior, Dios podía legislar en lo interior. Él era el único que podía ver los movimientos de la voluntad y podía librar al hombre de las tentaciones del pecado. La ley divina se creó para complementar la ley humana. La conjunción de las leyes buscaba abarcar las acciones humanas, con lo que la voluntad y la razón se extendieron al ámbito moral. La justicia ayudaba a perfeccionar el papel de la voluntad y ordenaba los actos del hombre de manera individual y colectiva. La naturaleza de la ley divina no permitía que se cometiera ningún pecado, pues tenía injerencia en el ámbito exterior e interior del hombre. Además de que dirigía las acciones de los individuos hacia un fin divino, pues el hombre, por sí mismo, no podía salvarse. Para ello necesitaba la intervención de dos factores: Dios como bien común trascendente y la sociedad como bien común efectivo. Aunque en Dios se podía alcanzar la perfección, también se necesitaba de la sociedad. La perfección de la sociedad se daba al mismo tiempo que la perfección individual. La perfección humana era la vida virtuosa. Los castigos que se imponían a los infractores tenían un carácter medicinal más que retributivo. La verdadera retribución se producía en el juicio divino, el cual daba a los pecadores su justa condena y a los buenos su recompensa. El cumplimiento o la desobediencia de la ley divina determinaban el destino que le aguardaba al hombre después de la muerte. Encima del bien humano se encontraba el bien divino. Tanto los condenados como los bienaventurados estaban sujetos a la ley divina. Y se tenía que enseñar a los hombres a apreciar lo que les esperaba en la vida futura, único modo posible para que se movieran al fin que deseaban obtener. Los hombres se movían por el deseo y sólo se deseaba lo amado que, en este caso, era Dios.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Aquino, *Tratado*, 2000, pp. 11, 19, 25, 84, 100, 122, 135-6, 169, 172-3, 177; González, "Estudio" en Aquino, *Tratado*, 2000, pp. XVIII, XLIII, LI, LXXXV; Beuchot, *Ética*, 1997, p. 108; Royo, *Teología*, 1957, pp. 194, 205; Bouyer, *Diccionario*, 1973, p. 529.

## Las tipologías de los pecados

Los teólogos señalaban que el hombre se encontraba inmerso en el pecado. Se nacía en pecado, se vivía en pecado y se moría por el pecado. Los pecados manifestaban distintas facetas que evidencian el desorden de las pasiones y de los instintos del individuo. Las diferencias en las clasificaciones de los pecados ponen de manifiesto las modificaciones que se producían en los valores, las preocupaciones y los contextos culturales de cada época. Los pecados no son esencias inmutables que se encuentran sujetos a una ley natural. La sociedad conforma nuevas listas de prescripciones acerca de lo que se consideraba delictuoso. Las exigencias morales se encuentran a la misma altura que las obligaciones sociales y unas son reflejo de las otras. Las variaciones que se observan en los inventarios de delitos indican que existe un desplazamiento en las motivaciones, aquello que para algunos constituye lo impuro o lo maligno ya no lo es para otros, y se tiene que plantear una nueva tipología que englobe las nuevas trasgresiones. Bajo esta dinámica se deben modificar las reglas que rigen a la sociedad. Cada momento histórico es ordenado por la cultura y los esquemas culturales son ordenados por la historia. Todo aquello con lo que se relaciona el hombre existe en la medida que tiene un mundo simbólico que lo sustenta. Cada orden cultural tiene sus propias modalidades de acción, de conciencia y de determinación histórica, es decir, la cultura se reproduce en la acción social y en cada construcción social varían las situaciones culturales.<sup>17</sup>

Las raíces de la doctrina de los pecados capitales se encuentran en el pensamiento judío (*Los testamentos de los doce patriarcas*) y en la tradición grecorromana. En la tradición bíblica sólo se mencionan tres pecados capitales: la avaricia, el orgullo y la concupiscencia. Pensadores como Cipriano, Orígenes, Cirilo de Alejandría y Macario consideraban que tres faltas eran graves y se debían perseguir con tesón: la apostasía, el adulterio y el homicidio. Tertuliano hablaba de dos tipos de pecados: los *graves* como la blasfemia, la mentira, el fraude y la fornicación y los *ligeros* que carecían de importancia. Una clasificación de sumo interés es la propuesta por Prudencio Clemente, quien decía que para combatir los pecados se tenía que anteponer las virtudes, mismas que se convirtieron en el modelo que los hombres debían seguir en su vida personal y pública. La lucha entre virtudes y pecados se conoció como *psychomaquia*, debido a que éste era el nombre que Prudencio le había puesto al libro en el que esbozó esta teoría. La lucha entre virtudes y

---

<sup>17</sup> Pérez Cortés, "Mentira" en *Historia y Grafía*, 1996, p. 163; Ricoeur, *Finitud*, 1981, pp. 190, 300; Valcárcel, "Secularización" en *Pecado*, 1992, p. 147; Sahlins, *Islas*, 1997, pp. 9, 49; Bruner, *Realidad*, 2001, p. 96.

pecados se producía en siete ámbitos: el de la fe contra la idolatría, el de la castidad contra la lujuria, el de la paciencia contra la ira, el de la humildad contra la soberbia, el de la sobriedad contra la lascivia, el de la caridad contra la avaricia y el de la concordia contra la discordia. La propuesta de Prudencio fue retomada por Juan Casiano en las *Collationes* y Gregorio Magno en *Moralia in Job*. La vinculación que Prudencio estableció entre los vicios y las virtudes derivaba de los esquemas binarios del pensamiento grecorromano.<sup>18</sup>

Los esquemas dualistas fueron sobrepasados por los esquemas pluralistas, así se podía observar en Evagrio que fue el primer escritor en proponer la existencia de ocho pecados capitales (gula, lujuria, avaricia, ira, tristeza, acidia (pereza espiritual), vanagloria y soberbia). Su tesis se sustentaba en una teoría astronómica que señalaba que el universo estaba compuesto de siete cielos y una esfera inmóvil que los envolvía. Un pecado correspondía a cada esfera celestial. Juan Casiano y Juan Clímaco retomaron la clasificación de Evagrio, aunque el segundo eliminó la vanagloria porque creía que ésta se identificaba con el orgullo. Agustín distinguía dos tipos de pecados: los *graves* o criminales que conducían al infierno y los *pequeños* que carecían de importancia. Este pensador consideraba que la cobardía debía incluirse entre los pecados capitales, debido a que era un temor extremo que provenía de la debilidad en el ánimo y en la voluntad de acción. Para los teólogos del siglo VI, los pecados que se debían perseguir eran el sacrilegio, el homicidio, el falso testimonio, el robo, la rapiña, la avaricia, el orgullo, la codicia, la envidia, la avaricia, la cólera, la embriaguez y el adulterio. Éstas eran faltas de carácter público que atentaban contra el orden social, sobre todo la avaricia que se encontraba muy estigmatizada por el florecimiento del comercio. Casiano fue el primer pensador que enfatizó el papel de los pensamientos en las acciones. Él creía que los pensamientos impuros eran producto de la concupiscencia secreta; razón por la que no podían ser expresados.<sup>19</sup>

Una primera diferenciación de los pecados de pensamiento, palabra y acción se encontraba en la *Historia Eclesiástica*, libro escrito por Beda el

---

<sup>18</sup> Bloomfield, *Seven*, 1952, pp. XIII, 5-7; Sebastián, “Iconografía” y Martín, “Pecado” en *Pecado*, 1992, pp. 43, 66-7, 71; Russell, *Satanás*, 1986, pp. 234-6; Ídem, *Lucifer*, 1995, p. 84; Oyola, *Pecados*, 1979, pp. 12, 41; Le Goff, *Nacimiento*, 1989, p. 88; Frey, “Europeización” en Frey, *Genealogía*, 2000, p. 262. Oyola menciona que la *psicomaquía* fue una noción que marcó el pensamiento medieval. Esta noción tuvo vigencia hasta los siglos XIV y XV.

<sup>19</sup> Minois, *Historia*, 1994, pp. 54, 160; Le Goff, *Nacimiento*, 1989, p. 135; Foucault, *Tecnología*, 1991, pp. 89-92. En la antigua religión iraní se había establecido distintos tipos de castigos para los hombres El Duzokh o infierno iraní tenía tres secciones especializadas: para los malos pensamientos, para las malas palabras y para las malas acciones.

Venerable (672/3-735) a finales del siglo VII. Beda señalaba que los actos de los hombres se registraban en dos libros: uno se ocupaba de los buenos y el otro de los malos. Sólo llegarían al cielo aquellos que lograran la perfección en las palabras, los pensamientos y las obras. Cesáreo de Arles retomó la distinción agustiniana de los pecados, aunque realizó una precisión: los *crimina capitalia* correspondían a los pecados graves, en tanto que los pecados pequeños carecían de importancia. La propuesta de Cesáreo fue la fuente que inspiró la clasificación de los pecados capitales de Gregorio Magno, quien estableció que los pecados capitales eran siete. El modelo de Gregorio basado en el siete se encontraba en consonancia con el pensamiento de la época, que también postulaba siete sacramentos y siete dones del espíritu santo. Gregorio consideraba que la soberbia era la principal causa del desorden moral, pues ésta ocasionaba que el hombre tuviera un falso fundamento de su existencia. Los pecados capitales representaban las principales direcciones en que se producía la inclinación al mal, pero también admitía la existencia de pecados cotidianos que no causaban mayores males en el hombre. Con el fortalecimiento de las órdenes monásticas en el siglo XI, se postuló la idea de que los pecados graves derivaban de la trilogía formada por el orgullo, la codicia y la impureza; pecados que representaban la antítesis de los votos monásticos de obediencia, castidad y pobreza.<sup>20</sup>

La contraposición entre pecados y virtudes tenía un propósito definido. De acuerdo con el pensamiento monástico, sólo se podía salvar el que era humilde, pobre y puro. Así, el ideal del clero se transformó en el ideal social. Es importante señalar que el pecado de impureza adquirió gran relevancia en la normatividad social, por lo que no debe resultar extraño que se persiguiera con tesón pecados como la fornicación, la sodomía, el adulterio y el homicidio, pues atentaban contra la pureza de la sociedad. La literatura también fue un medio privilegiado para difundir los conocimientos acerca del pecado. Gonzalo de Berceo en *Milagros de Nuestra Señora*, indicaba que para evitar que los cinco sentidos pecaran, se les tenía que anteponer los cinco gozos celestiales dedicados a la virgen. Berceo señalaba que los pecados capitales tenían una estrecha relación con uno o con varios de los sentidos. La vista se vinculaba con la lujuria, la codicia y la envidia. El oído con la lujuria y la gula. El olfato con la lujuria y la gula. El gusto con la gula. El tacto con la codicia, la avaricia y la lujuria. La presencia de la lujuria y de la gula en la mayoría de los sentidos, se explicaba por el hecho de que estos pecados eran de naturaleza carnal mientras que los otros eran espirituales. Berceo señalaba

---

<sup>20</sup> Minois, *Historia*, 1994, pp. 227-9; Le Goff, *Nacimiento*, 1989, pp. 103, 259; Patch, *Otro*, 1956, p. 133.

que los pecados capitales se oponían a las virtudes cristianas. Así, la avaricia era contraria a la caridad, la acidia a la devoción, la soberbia a la humildad, la ira a la paciencia, la lujuria a la abstinencia, la codicia a la modestia y la gula a la templanza. Como se puede apreciar, este modelo rescataba la tradición de la *psicomauía*.

Berceo consideraba que cada pecado capital tenía una característica que lo definía. En el pecado de acidia se preferían los deleites materiales sobre la devoción religiosa. En la lujuria imperaban las potencias sensuales sobre las intelectuales. La soberbia representaba la desobediencia a las autoridades divinas y humanas. La ira mostraba que las pasiones agresivas prevalecían sobre la mansedumbre. La envidia provocaba sentimientos de agravio que buscaban ser vengados. La codicia mostraba que al hombre le importaba atesorar antes que prestar ayuda a los demás. La gula representaba el triunfo de los deleites sensuales. Una parte de la literatura didáctica medieval utilizaba la idea de que el diablo tenía una familia. Existían dos versiones respecto a ella. En la primera se mencionaba que el demonio tenía siete hijas que simbolizaban a los siete pecados. En la segunda, Satán procreaba dos hijos: el pecado y la muerte que habían establecido relaciones incestuosas y de cuya relación nacieron los siete pecados capitales. A comienzos del siglo XII, el piromontés Anselmo de Canterbury (1033/4-1109) señalaba que existía una diferencia entre el pecado voluntario y el pecado de ignorancia. Éste último sólo se inscribía en la esfera de lo venial. Los teólogos de la primera mitad del siglo XII hicieron suya esa distinción. Así se podía observar en el caso del bretón Pedro Abelardo (1079-1142), de los victorinos, de Anselmo y Raúl que eran compiladores de la escuela de Laón, de Guillermo de Champeaux (H.1070-1121) y de Yves de Chartres.<sup>21</sup>

Estos teólogos mencionaban que existía una relación entre el pecado y la ignorancia, y entre la intención y la conducta del pecador. Con ello, adquirió mayor énfasis el acto penitencial y se establecieron las bases para diferenciar los pecados mortales de los veniales. En siglos anteriores, algunos teólogos ya habían hecho una distinción entre pecados leves y graves, como Atton de Verceil que identificaba pecados ligeros o venialia y pecados capitales, pero, a partir del XII, la diferencia se hizo oficial. En buena medida, gracias a los esfuerzos intelectuales realizados por los portéanos, quienes

---

<sup>21</sup> Le Goff, *Nacimiento*, 1989, pp. 133, 245-6, 249; Delumeau, *Catolicismo*, 1973, pp. 207, 211; Russell, *Lucifer*, 1995, pp. 12, 87; Minois, *Historia*, 1994, pp. 78, 175; Oyola, *Pecados*, 1979, pp. 32-3, 62, 81, 97; Frey "Europeización" en Frey, *Genealogía*, 2000, p. 274. La noción de pecado venial apareció en el marco del nacimiento del purgatorio.

trataron de mostrar que había una oposición entre los pecados mortales y los veniales. El pecado venial era el único digno de venia, es decir, de perdón, con lo que la noción adquirió un sesgo jurídico-espiritual. Con esta distinción, se planteó que, de acuerdo con el pecado cometido, se determinaba la suerte eterna de cada individuo. En este contexto, dos aspectos adquirieron importancia: la distinción entre vicio y pecado y la diferencia entre falta y pena. La falta se podía redimir mediante la contrición y la confesión, la pena mediante la satisfacción o cumplimiento de la penitencia ordenada por la iglesia. Desde esta perspectiva, los hombres debían tratar de entender que era lo voluntario e involuntario que acontecía en su vida espiritual y moral, es decir, se debía tener un mayor control de lo que se realizaba de manera consciente o por ignorancia.

La noción de responsabilidad se intensificó y enriqueció, lo que se logró, en buena medida, gracias a las ideas desarrolladas por Pedro Abelardo acerca del adentro y del afuera, mismas que sirvieron como premisa de la lógica de la intención, que determinaba la calificación de la obra más que la acción. Era malo el que consentía hacer la maldad, mientras que era bueno el que tenía conciencia de hacer el bien. La reflexión interna de los pensamientos y deseos suponía un yo que fue desarrollado con gran énfasis. La intención se convirtió en el fundamento de la confesión individual secreta. La persecución del pecado se inscribió en el ámbito de la interiorización y personalización de una vida moral que reclamaba nuevas prácticas penitenciales. En este contexto, la confesión obtuvo un papel de primera importancia. Así, se construyó una idea de responsabilidad individual en la que se asentaba la posibilidad del castigo personal. En el sistema moral tradicional construido en torno a los siete pecados capitales, se entendía que éstos representaban la exposición negativa del doble mandamiento de Jesús de amar a Dios y al prójimo. Los teólogos medievales señalaban que un pecado capital tenía una doble función. La primera era engendrar múltiples pecados que producían una ramificación casi infinita. La segunda consistía en que los individuos pecadores propagaran el mal en otros individuos. Los hombres debían evitar cometer pecados para que no se difundiera el mal en el mundo. Este sistema moral se insertaba en un amplio repertorio de clasificaciones septenarias, las cuales aportaban una serie de categorías que permitían a los cristianos identificar las pasiones de hostilidad como opuestas al cristianismo.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Oyola, *Pecados*, 1979, pp. 56, 64, 69, 71, 93, 108, 127, 159; Minois, *Historia*, 1994, pp. 219-20; Le Goff, *Nacimiento*, 1989, p. 394; Beuchot, *Manual*, 2004, p. 60.

Estas clasificaciones tenía la desventaja de reducir las obligaciones hacia Dios y de no tener ninguna autoridad bíblica que las sustentara, situación que se modificó en el siglo XIII. Los teólogos construyeron una ética cristiana fundamentada en el Decálogo que produjo una modificación en la definición de los pecados, la cual estaba construida en torno a la noción de intención. Los teólogos establecieron una casuística y una jerarquía de faltas morales acordes a los nuevos requerimientos. El pecado mortal se convirtió en un pecado insalvable, debido a que constituía un acto voluntario de desprecio a Dios. Entre las nuevas apreciaciones morales, se encontraba la idea de encumbrar la posición del demonio, con lo que la idolatría se consideró el mayor delito que un cristiano podía cometer. La implantación de los mandamientos como la base del sistema religioso originó una nueva serie de inculpaciones. El esquema de los siete pecados promovía una ética social y comunitaria en la que los pecados de hostilidad eran los más graves; en tanto que en el esquema de los diez mandamientos se hacía hincapié en una ética introspectiva e individualista, en la que se subrayaba tres aspectos: la gravedad de la idolatría, los pecados contra el primer mandamiento y el pecado capital no era el único responsable de la caída del hombre. Además de que se advertía que el pecado venial tenía menor gravedad que el capital. Bajo este esquema moral, se construyó la clasificación tomista de los pecados. La moral tomista se caracterizaba por su naturaleza abierta, pues ésta se podía reelaborar de acuerdo con las necesidades de cada época.<sup>23</sup>

Tomás señalaba que el Decálogo era un compendio de la ley natural y la ley natural era válida independientemente del Decálogo. El decálogo no abarcaba todos los actos de la moral humana, sino que ésta debía enriquecerse

---

<sup>23</sup> Cervantes, *Diablo*, 1996, p. 42; Ídem, “Demonismo” y Brading, “Devoción” en García y Ramos, *Manifestaciones*, 1997, pp. 29, 144; Ginzburg, *Historia*, 2003, p. 156; Minois, *Historia*, 1994, p. 226. Fernando Cervantes señala que el decálogo fomentó, de manera indirecta, un cambio en la apreciación tradicional del demonio, quien pasó de ser el enemigo de Cristo a enemigo de Dios padre, con lo que se transformó en el objeto y causa de la idolatría y de los falsos cultos. La brujería dejó de ser considerada un delito contra el prójimo para convertirse en un delito contra el primer mandamiento. A medida que los diez mandamientos se establecieron como el sistema aprobado de la ética cristiana, la brujería y el demonismo se convirtieron en los enemigos que se debían destruir. El fundamento filosófico de la interiorización de lo diabólico fue proporcionado por el nominalismo y no por el tomismo. Ginzburg advierte que la lucha contra la brujería suscitó una revaloración del maniqueísmo. Se decía que Satanás no podía actuar sin contar con el permiso de Dios y que los malos espíritus eran los verdugos de la justicia divina. Los demonios servían a Dios para enaltecer su gloria. A partir del siglo XIV, el demonio y sus legiones se convirtieron en una de las obsesiones de Occidente. El máximo furor de la lucha contra la demonología y la brujería se produjo entre los siglos XVI y XVII. La destrucción de estas dos creencias generó crueldades intolerables, mismas que encontraban su justificación en la idea que se luchaba contra el mismo demonio. Se pensaba que los herejes, los judíos y las brujas eran los ayudantes humanos de Satanás. Aunque se decía que los dos primeros no tenían plena conciencia de ese hecho, no sucedía lo mismo con las brujas que si actuaban de manera consciente. Ellos recibían inspiración directa del demonio para realizar sus actos.

con la reflexión de los teólogos, quienes tenían que conjugar los primeros principios con la actividad práctica del hombre; acción que también tenía que realizarse en lo que respecta a los actos de virtud y sólo podían contemplarse aquellas virtudes que eran necesarias para conservar la disciplina, el bien común, la justicia y la paz. En la ley no se encontraban estipuladas todas las virtudes que convertían al hombre en un ser bueno, sino que era necesario identificar el orden legal con el moral. Un vicio era legal si no estaba penalizado por la ley, pero era antimoral si destruía el bien del hombre. En este sentido, se debía establecer un vínculo entre los dos órdenes para lograr el equilibrio social. Tomás establecía tres categorías de pecados que tenían correspondencia entre sí. De acuerdo con la gravedad espiritual eran mortales o veniales. Un pecado venial era aquel que se cometía por ignorancia de hecho y no de derecho. Era de hecho cuando se realizaba el pecado sin conocer la ley y era de derecho cuando se hacía con conocimiento de la ley. Un pecado mortal era aquel que destruía la caridad que se consideraba como la vida espiritual del alma. La caridad consistía en el amor a Dios y al prójimo. Su principal manifestación era querer y hacer el bien al prójimo. Todo daño contra el otro significaba el desprecio de la caridad, lo que significaba una oposición contra el fin mismo de la vida espiritual.<sup>24</sup>

Esto no sucedía con el pecado venial que sólo se oponía de manera indirecta, por lo que sus consecuencias eran de menor trascendencia. También se debía considerar pecado mortal todo aquello que fuera contrario a la gloria divina. El pecado mortal merecía ser sancionado con todo el rigor posible, pero no en todos los casos se tenía que castigar con la muerte. En un segundo orden se incluían los pecados contrarios a Dios, al prójimo y a sí mismos. Los pecados contra uno mismo no se debían tolerar, pero tenían menor trascendencia que aquellos que se cometían contra los otros. El pecado contra el prójimo y contra Dios implicaba la destrucción de la caridad. El pecado contra uno mismo se quedaba en el ámbito individual, el pecado contra el prójimo se trasladaba al ámbito social y quebrantaba las reglas del bien común. El hombre no debía inducir a los otros a pecar, ni debía permitir que otros pecaran. En los dos casos, el hombre cometía pecado pues no cumplía con su obligación de velar por el bien común. Una tercera categoría era la de

---

<sup>24</sup> Aquino, *Tratado*, 2000, pp. 57, 139, 187; González, “Estudio” en Aquino, *Tratado*, 2000, pp. XVI; Beuchot, *Introducción*, 2000, p. 16; Bouyer, *Diccionario*, 1973, p. 526; Cervantes, “Demonismo” en García y Ramos, *Manifestaciones*, p. 144. Mauricio Beuchot menciona que la apertura que mostraba el sistema tomista incluso permitía cuestionar sus principios explicativos. Por otra parte, los nominalistas debatían la propuesta tomista de que los mandamientos eran un compendio de derecho natural y que éste tenía validez sin que se sustentara en los mandamientos. Ellos afirmaban que las decisiones morales de Dios no se podían someter a un sistema normativo que era independiente de Dios. La libertad y el poder de Dios eran absolutos.



los pecados de pensamiento, palabra y obra. Estos pecados se ubicaban en dos grandes rubros de acuerdo a su tipo de manifestación: externo cuando se expresaba en acciones (palabras y hechos) e interno cuando se consumaba en la mente o en el corazón (pensamientos). Los pecados de obra eran más graves que los de palabra y los de palabra eran más graves que los de pensamiento. Los pecados de obra mostraban una clara intención de quebrantar las leyes por medio del apetito sensitivo; en cambio, los pecados de palabra sólo eran graves de acuerdo con la intención del que las pronunciaba.

Aquino decía que se tenían que considerar dos aspectos de la palabra: la palabra en sí y lo que se expresaba por la palabra. La palabra en sí era un sonido que pronunciaba el hombre con la boca. Como sonido no producía ningún daño, pero esa palabra adquiría significado cuando expresaba ideas que provenían del sentimiento interior del individuo, es decir, cuando el sonido se convertía en “palabra humana”. La gravedad se medía por la intención del que la decía y el efecto que producía en el que la oía. El grado de daño causado era lo que confería la razón de culpa. Para juzgar los pecados de palabra se tenía que tener en cuenta los fines de quien pronunciaba la palabra. Por lo regular, los pecados de palabra se producían por ligereza o por arrebatos de los hombres, quienes no cuidaban su forma de hablar. Dios prohibía los juicios “temerarios” que emanaban del corazón o de motivos inciertos. En especial, Dios condenaba que se hicieran juicios sobre las creencias divinas, pues éstas eran superiores al entendimiento humano y sólo debían ser aceptadas como artículos de fe. Aunque muchos pecados de palabra no eran premeditados, se tenían que vigilar para evitar que un vicio menor se convirtiera en uno mayor. Las palabras eran medios idóneos para conocer lo que se ocultaba en el corazón. Así, por ejemplo, de la ira podía emanar la blasfemia que era un pecado mortal por atentar contra Dios. La ira también podía producir la maldición que era un pecado venial, pues sólo expresaba una intención simple de hacer daño al otro. Los pecados de pensamiento o “palabras mentales del hombre” eran las manifestaciones de aquello que pensaba el individuo.<sup>25</sup>

Los pecados de pensamiento eran los primeros en ser ejecutados por el hombre, pero eran los últimos que captaba la razón. Estos pecados tenían poca trascendencia siempre que no llegaran a cristalizar en acciones. Todos los pecados tenían correlación entre sí. Los de obra, palabra y pensamiento podían ser mortales o veniales y podían ser contrarios a Dios, al prójimo o contra sí

---

<sup>25</sup> Aquino, *Tratado*, 2000, pp. 19, 127, 200-2, 216, 222-3, 226, 231; Pérez Cortes, “Mentira” en *Historia y Grafía*, 1996, pp. 162-3; Royo, *Teología*, 1957, p. 192.

mismo. La forma en que se relacionaba cada uno dependía del acto pecaminoso realizado por el sujeto. En la clasificación tomista de los pecados, había un lugar reservado para los pecados capitales. Tomás consideraba que la soberbia era la fuente de donde brotaban los pecados. Éstos se dividían en dos grupos: en el primero se localizaba la soberbia, la gula, la lujuria y la avaricia y en el segundo estaban la pereza, la envidia y la ira. En el *Libro del buen amor* se encuentra una curiosa asociación de los pecados mortales con los días de la semana. El domingo era el día de la codicia, el lunes de la soberbia, el martes de la avaricia, el miércoles de la lujuria, el jueves de la ira, el viernes de la gula y el sábado de la envidia. Juan Ruiz mostraba que la raíz de todos los pecados se encontraba en la codicia y la caída del primer hombre fue ocasionada por la gula. Este libro conservó la clasificación tradicional de los siete pecados. En la *Divina Comedia* de Dante se mencionaba que los pecados se dividían en tres categorías: de incontinencia, de bestialidad y de fraude. El orgullo era el pecado que predominaba sobre los demás. Dante establecía dos tipos de pecados para las creencias: la infidelidad y la herejía.<sup>26</sup>

### El pecado bajo la huella de Trento

Entre los siglos XVI y XVIII, y a la sombra de la Reforma y del Concilio de Trento, se manifestaron otros planteamientos acerca del pecado y la manera en que los individuos deberían hacerle frente. Esta actitud era producto del esfuerzo eclesiástico que buscaba difundir entre la población, los conocimientos teologales que les permitieran conocer la malicia del pecado. Estudios recientes han señalado que antes de la ruptura reformista, la mayor parte de la población cristiana desconocía los fundamentos doctrinales; desconocimiento que se evidenciaba en la indefinición e ignorancia que existía respecto a ciertas categorías doctrinales, entre las cuales se encontraba la del pecado. Para muchos creyentes, todo o nada podía ser pecado. El límite entre lo bueno y lo malo se había desdibujado. Ello se debía, en buena medida, a la insatisfactoria instrucción religiosa de los feligreses. Isabel Testón considera que la falta de atención en la educación de los feligreses fue producto, entre otras cosas, de la turbulenta situación que atravesó la iglesia en los últimos siglos de la Edad Media. La Iglesia no había establecido una política de instrucción entre los fieles y sólo se exigía que subyaran su adhesión externa

---

<sup>26</sup> Aquino, *Tratado*, 2000, pp. 60-1, 68, 141; Ruiz, *Libro*, 1996, pp. 47, 60; Sebastián, "Iconografía" en *Pecado*, 1992, pp. 69-70; Royo, *Teología*, 1957, p. 212. Desde una perspectiva tomista, el teólogo español Juan Ruiz proponía que para superar la inclinación al pecado se deberían usar las facultades del alma: memoria, entendimiento y voluntad. Este ordenamiento sirvió de base a algunas obras morales de los siglos XIII y XIV.

y formal a la comunidad eclesial. La religiosidad pretridentina insistía en la puesta en práctica de fórmulas devotas y de ejercicios ascéticos, mismos que se presentaban como instrumentos inmediatos para obtener la gracia y la salvación personal. La religión representaba un comportamiento externo más que un conocimiento profundo de los dogmas de la revelación. La indefinición del pecado tenía su origen en el desconocimiento de la doctrina.

Un ejemplo puede ayudar a ilustrar esta situación. Isabel Testón señala que los inquisidores de Toledo hicieron una serie de preguntas a los presos de la cárcel inquisitorial, durante las primeras décadas del siglo XVI. Ellos encontraron que el 40% conocía las cuatro oraciones fundamentales (Ave María, Credo, Padre Nuestro y la salve regina), pero no podían explicar los conceptos dogmáticos, teológicos y morales de la religión. El pecado se reconocía en abstracto, más no se podía ubicar en lo concreto. Los presos no podían diferenciar cuando un gesto o un acto eran pecaminosos. Para modificar esta situación, la reforma católica buscó cristianizar al pueblo a través de la enseñanza de las verdades de la fe y de los comportamientos éticos que definían a la sociedad cristiana. Los fundamentos teológicos propuestos en Trento contribuyeron a crear un profundo cambio en las prácticas religiosas. El cristianismo reaccionó frente al pecado con una actitud beligerante, misma que dio sentido a la contrarreforma. El pecado no sólo se definió en lo cotidiano, sino también en el ámbito teológico. Los moralistas que escribieron entre los siglos XVI y XVIII buscaban discernir los casos de conciencia para tipificar el pecado, lo que provocó que aumentaran las acciones consideradas pecaminosas. El número de pecados creció de manera cuantitativa debido a dos circunstancias. La primera fue la autoconciencia del pecado promovida, en igual medida, por los teólogos, los moralistas y la pastoral militante que buscaba cristianizar de acuerdo con la propuesta lanzada por el Concilio de Trento.<sup>27</sup>

Para imponer un estricto control de la práctica religiosa y de la conducta moral de los fieles, se utilizaron diferentes pedagogías que ayudaban a la educación del pueblo. El púlpito, la catequesis, la enseñanza escolar, la censura, las misiones, el confesionario y las imágenes actuaron como canales de difusión de unas ideas que eran inaccesibles para una población que tenía

---

<sup>27</sup> Testón, "Pecado" en *Pecado*, 1992, pp. 107-8; Delumeau, *Catolicismo*, 1973, pp. 198, 244; Chartier, "Reformas" en Vovelle, *Historia*, tomo 2, p. 214; Jiménez Monteserín, "Luterano" en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 708-9; Clavero, "Delito" en *Sexo barroco*, 1990, p. 58; Bennassar, "Modelos" en Alcalá, *Inquisición*, 1984, p. 175. Testón menciona que los sacerdotes tenían la obligación de repetir las cuatro oraciones durante la misa.

un alto índice de analfabetismo. La estrategia eclesiástica dio frutos, pues se produjo una recuperación de la “seguridad doctrinal”, fenómeno que alcanzó a la mayoría de los fieles católicos. La segunda fue la “pastoral del miedo” que generó un discurso que buscaba atemorizar a los fieles. Para que la pastoral del miedo fuera eficaz, se debía desarrollar una conciencia moral. Entre más rigurosa resultaba la moral, más disuasoria era la sanción. El miedo al más allá se convirtió en una de las estrategias más utilizadas, lo que se explicaba por el hecho de que en los períodos de renovación moral, se redoblaban la crueldad de los castigos que se aplicaban en la otra vida. El infierno se convirtió en un punto central de la predicación. También se puso gran énfasis en la promoción de la autoculpabilización, es decir, la aceptación por parte del individuo de los daños que causaban sus pecados. La apreciación del significado del pecado ayudaba a entender la importancia del acto de penitencia. Los directores de conciencia también contribuyeron a afianzar entre los fieles, el conocimiento que se tenía acerca del pecado. La campaña moralizadora de la Iglesia tuvo resultados satisfactorios, no sólo se logró eliminar la ignorancia sino que también se inculcó una valoración del pecado.<sup>28</sup>

Un mayor conocimiento de la doctrina permitió tener conciencia de la trasgresión; así el pecado ya no era un acto involuntario sino reflexivo y consciente. Los teólogos manifestaron cierto consenso respecto a la división de los pecados mortales. Los pecados se dividían en tres grandes grupos: los de odio o dolencia del alma como la codicia, la ira y la envidia; los de concupiscencia o dolencias del cuerpo como la gula, la lujuria y la pereza, y el amor al dinero o avaricia. Este pecado ocupaba una categoría especial dentro del orden moral. Si se consideraba a la avaricia como el pecado mortal de mayor significado, ello se explicaba a que el desarrollo comercial de la baja edad media permitió una verdadera economía mercantil, en la que el dinero se convirtió en la medida de todas las cosas. En el siglo XVII, la lujuria desplazó a la avaricia del lugar que ocupaba en la moral cristiana. La sexualidad se convirtió en el tema preferente de la moral postridentina, no por el deseo de imponer un nuevo sistema de valores sino como una respuesta a una realidad discordante con las normas predicadas. La represión de la sexualidad fue uno

---

<sup>28</sup> Testón, “Pecado” en *Pecado*, 1992, pp. 114-6; Rubial, “Santitas” en *Anuario de Estudios Americanos*, 2004, p. 13; Jiménez Montaserin, “Luterano” en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 692-3; Chartier, “Reformas” en Vovelle, *Historia*, tomo 2, p. 214; Minois, *Historia*, 1994, pp. 123-4, 200, 252. La pastoral del miedo apareció en el siglo XII pero fue en el XVII cuando alcanzó su mayor difusión. Minois destaca que la pastoral del miedo evidenciaba los temores del clero más que de los mismos fieles. Y es que el miedo arraigaba con mayor precisión en las personas que tenían un mayor nivel cultural. A los fenómenos arriba enumerados, se debe sumar el de la actitud de intolerancia religiosa que se presentaba en Europa con respecto a las corrientes disidentes al catolicismo.

de los objetivos prioritarios de la campaña de moralización posttridentina, represión que coincidió con el desarrollo del capitalismo. Se establecieron cuatro categorías en las que se fundamentaba la persecución de los delitos sexuales: la fornicación, la bigamia, la sollicitación y la sodomía; con ello, se dejaban atrás las formas jurídicas sobre la sexualidad para exaltar las transgresiones contra las reglas sexuales. Para cumplir con los preceptos en materia sexual, la Iglesia impuso una serie de principios que debían difundirse entre la población. En este sentido, la doctrina funcionó como un instrumento de homogeneización social.<sup>29</sup>

### Los pecados de palabra y pensamiento

En los tratados teológicos se mostraba cuál era el comportamiento que el hombre debía seguir en su actuar diario. La palabra y el pensamiento eran dos ámbitos que debían ser vigilados, pues éstos podían conducir a la condenación eterna. Los teólogos no sólo mencionaban qué acciones pertenecían a la esfera de la palabra y del pensamiento, sino también los medios que se debían utilizar para corregir las faltas.

### El pensamiento restringido

Los teólogos manifestaban que todos los pecados debían ser denunciados. El ejercicio de retrospectiva implicaba llegar hasta el ámbito profundo de la mente del pecador. Era necesario inspeccionar el interior del alma para garantizar que no había vestigios de culpas. Para que el hombre lograra la salvación se necesitaba un alma limpia que tenía que manifestarse en el ámbito interno. Los teólogos señalaban la dificultad de penetrar en el pensamiento de las personas, pues, según ellos, sólo Dios era el único que podía conocerlos; razón por la que los manuales insistían en la necesidad de que los penitentes conocieran la dimensión del pecado, de esta forma podrían determinar si las leyes se habían transgredido. Los pecados de pensamiento generaban la misma culpabilidad que los demás, pero debían tener un tratamiento especial debido a que eran ocultos, por lo que también recibían el nombre de pecados de *ceguedad voluntaria*, ya que era una trasgresión a la que no se le daba importancia por carecer de efectos visibles. La gente cometía esos pecados, sin percatarse de la culpa que generaban. Los pecados

---

<sup>29</sup> Véase Sebastián, "Iconografía" y Testón, "Pecado" en *Pecado*, 1992, pp. 88-9, 118, 120-5; Foucault, "Desviaciones" en Le Goff, *Herejías*, 1987, pp. 9; Ídem, *Voluntad*, 1984, tomo I, pp. 12, 26-7, 141; Ídem, *Microfísica*, pp. 104-6; Ídem, *Anormales*, 2001, pp. 177-8; Brundage, *Ley*, 2000, p. 27; Cortés, "Matrimonio" en *Placer*, 1987, p. 242.

de pensamiento ocasionaban el mayor peligro del alma, debido a que se situaban en el interior de cada persona. Contra los malos pensamientos no había mejor guardián que el mismo creyente. Estos pecados no se confesaban, debido a que se pensaba que no eran faltas si no se ponían en ejecución. Sin embargo, todo pecado de pensamiento afectaba al entendimiento. Los pensamientos no se podían considerar pecados mientras no llegaran a la voluntad, pero no se debía olvidar que constituían un tipo de tentación.

Las tentaciones eran de dos tipos: simples y reflejas. Las primeras no causaban graves daños, mientras que las segundas eran peligrosas porque excitaban la mente y todo el sistema nervioso, al grado que los hombres veían e imaginaban pecados donde no los había. A cada individuo le correspondía tomar la decisión de aceptar las tentaciones o de rechazarlas. Si las aborrecía ganaba méritos, pero si las consentía entonces cometía pecado. Con esta acción, los pecados de pensamiento pasaban al ámbito de la voluntad. De dos maneras se cometían pecados de pensamiento: por deseo y por complacencia. El primero era cuando la voluntad quería llegar a la ejecución eficaz. El segundo era cuando la voluntad no deseaba llegar a la obra, pero se deleitaba y gustaba de aquel objeto malo. Esta complacencia se denominaba delectación morosa por la detención que en ella hacía la voluntad. La delectación morosa veía los pecados pasados como futuros. Ejemplo del primero era el deseo de hurtar, matar o destruir los bienes del prójimo, en tanto que del segundo era el deseo de fornicar y tener todo tipo de delectaciones. El hombre podía resistir las tentaciones, pues éstas no accedían directamente a la voluntad. Las tentaciones se introducían por los sentidos exteriores que funcionaban como su puerta de acceso a los sentidos interiores. Primero penetraban en la imaginación, de la imaginación se deslizaban al entendimiento y del entendimiento llegaban a la voluntad. El camino era largo y el hombre debía estar preparado para vencer a la tentación.<sup>30</sup>

Un pecado de obra era la manifestación concreta de un deseo pecaminoso. En este sentido, se podía entender porqué el pensamiento y la obra tenían una estrecha relación, pues los dos compartían la voluntad de pecar. El pensamiento concebía la acción y el cuerpo le daba forma. Muchos pensamientos no se convertían en obras pecaminosas, debido a que no todos los deseos se realizaban; sin embargo, Dios consideraba que era lo mismo un pecado de pensamiento sin obra que la misma obra. Los pecados de

---

<sup>30</sup> Sacrosanto, 1857, pp. 156; Alamin, *Puerta*, 1724, p. 52; Señeri, *Confesor*, 1695, pp. 145-6, 159-61, 163; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 258; Celt, *Pecador*, 1760, p. 50; Corella, *Suma*, 1734, p. 94; Azpilcueta, *Manual*, 1585, pp. 16-7.

pensamiento tenían un castigo mayor que los de obra, pues éstos se cometían con más frecuencia; en cambio, para que se llevara a cabo un pecado de obra necesitaban concurrir muchas circunstancias. Un pecado de obra se conformaba de un gran número de deseos impuros. Los creyentes debían eliminar los pensamientos malos para evitar la condenación eterna. Un pensamiento era pecaminoso cuando deseaba lo malo contra Dios, contra los prójimos o contra sí mismo. Admitir malos pensamientos implicaba abrir la puerta para que entraran más, pues estos pecados se reproducían más rápido que los exteriores. Los hombres tenían que poner especial atención en lo que veían. La mayor parte de los pecados de pensamiento se habían introducido por la vista, la cual tenía una inmediata relación con el pensamiento, del pensamiento se pasaba al deleite, del deleite se daba el consentimiento, del consentimiento se realizaba la obra, la obra se volvía costumbre, la costumbre una necesidad, de la necesidad nacía la desesperación y de la desesperación se caía en la condenación.<sup>31</sup>

Los pecados de pensamiento se dividían en dos grupos: los pensamientos en sí y los deseos. La ira y la concupiscencia eran los dos manantiales de los que se alimentaban estos pecados. Los primeros estaban vinculados con lo intelectual y los segundos con lo sensual. Entre los primeros se encontraban los pensamientos que cuestionaban la ley de Dios y las prácticas de la Iglesia; en tanto que los segundos se referían a los deseos lujuriosos, la envidia, el odio, el rencor, la enemistad, el deleite impuro y la venganza. Los pecados de pensamiento atentaban contra el primer mandamiento y contra el quinto, es decir, se atentaba por igual contra Dios y contra los hombres. Una de las formas por las que se podía limitar el pensamiento era a través de la represión de la fantasía; con ello se cerraba la puerta del entendimiento a las falsas opiniones y se ponía atención a las acechanzas del demonio, quien buscaba la menor oportunidad para sembrar dudas en la mente de los individuos que no se encontraban preparados. Los

---

<sup>31</sup> Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 260, 272; Ídem, *Infierno*, 1718, p. 312; Corella, *Suma*, 1734, p. 94. En uno de los ejemplos morales que se presentaban sobre los pecados de pensamiento, se decía que el alma de una mujer se había aparecido a un sacerdote y con lágrimas de fuego había declarado que Dios la condenó por haber mirado con “deleite impuro” a un criado. Ese pecado no lo confesó pues creía que no era un pecado grave porque no había pensado pasar a más. Aunque en su conciencia tuvo cierto escrúpulo acerca de la maldad de acto, no creyó conveniente manifestarlo a su confesor. En el juicio particular, Dios le reprochó ese acto y de nada le valieron las excusas de que no lo consideraba un pecado grave. Este relato dejaba una doble enseñanza. Por un lado, los hombres que decían, hacían o pensaban algo y que tenían dudas acerca de la gravedad del pecado, debían confesarlo cuanto antes. Un pecado dudoso era un pecado confirmado, aún cuando la duda fuera de índole racional y no sólo por sus escrúpulos. Por el otro, la necesidad de controlar los pensamientos pecaminosos. La condenada había pasado del mirar al acto de pensar pero no llegó a la acción. De acuerdo con los teólogos, un pensamiento impuro era igual de dañino que un acto realizado. En vista de ello, la condena al infierno estaba bien fundamentada.

hombres debían hacer el esfuerzo de examinar con diligencia todo lo que pensaban. Un pensamiento puro destruía uno pecaminoso. En este sentido, los pensamientos del hombre deberían ser apacibles, puros, simples y sin malicia, pues se debía manifestar vergüenza de pensar lo que se tendría vergüenza en decir. El hombre se encontraba cercado de enemigos que lo buscaban hostigar. El demonio atacaba al hombre ocioso para tratar de ganar su conciencia. Una conciencia impura tenía mayores probabilidades de pecar.

Existían varias formas de vencer los pecados de pensamiento: incentivar los buenos pensamientos, rezar el rosario, pensar en las gracias divinas, la aspersion de agua bendita, pedir el auxilio de la cruz por medio del acto de santiguarse. Cuando el demonio atacaba con fuerza denodada, el fiel podía decir la siguiente oración que funcionaba a manera de conjuro: “Dios mío, cuantas veces me viniere alguna tentación, tantas veces os quiero bendecir, y os bendiga, y tantas veces os ofrezco todas las alabanzas que os han dado, y os darán todos los bienaventurados; y todas las que os hubiere dado, os darían ahora, y os estarían dando por toda la eternidad el maligno espíritu tentador y sus compañeros, si no hubieran cabido por su soberbia”. Los teólogos decían que esta oración era muy efectiva para vencer los malos pensamientos. En muchas ocasiones, los penitentes tenían pensamientos “abominables y horriblos” contra Dios y juzgaban que esos pecados carecían de perdón, o que por su misma gravedad podían ser motivo de denuncia en la Inquisición. El temor al juicio humano y la vergüenza ocasionaban que estos pecados no fueran confesados. Los confesores tenían que mostrarle a los penitentes que todos los pecados podían ser absueltos y que se debían declarar, pues un solo pecado bastaba para ser condenado. Dios castigaba la soberbia que los hombres manifestaban en sus pensamientos. Los pecados de pensamiento eran los que provocaban la condenación más rápida, debido a que éstos se consideraban mortales.<sup>32</sup>

Un pecado de pensamiento no podía ser venial, debido a que se fundamentaban en la ira, la codicia y la deshonestidad, es decir eran pecados que tendían a satisfacer deseos impuros. Los pecados de pensamiento debían verbalizarse para que pudieran ser perdonados. Este pecado se concebía en el entendimiento y se ocultaba en el alma, por lo que sólo se podía conocer por la confesión del inculpado. El confesor debería analizar las circunstancias en que se había producido el pecado. Si el pensamiento se había realizado sin advertencia y sin provocar ningún deleite en el pecador, se le podía absolver

---

<sup>32</sup> Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 30, 51; Celt, *Pecador*, 1760, p. 132, Señeri, *Confesor*, 1695, p. 160



pues el pecado no había sido voluntario. Los pecados de pensamiento, palabra y obra sólo se distinguían en especie. Pecados interiores como la herejía, la soberbia, la envidia y el odio a Dios tenían la misma naturaleza maliciosa que el juramento, la blasfemia, el hurto y el homicidio. Todos eran producto de la estulticia culpable. El odio de Dios, la herejía y el juicio temerario eran pecados que producía el entendimiento, pero que no tenían efecto en la ejecución; lo mismo se aplicaba para las contumelias, las blasfemias, los juramentos y las maldiciones. Los pecados nacían de la boca, pero no se reproducían en la voluntad.<sup>33</sup>

“Las asquerosas heces de la lengua” o la palabra vedada

La tradición religiosa cristiana tenía ciertas normas establecidas respecto a la forma en qué debían actuar, pensar y hablar sus fieles. Los confesionarios mencionaban que los hombres no debían perder el tiempo en pláticas inútiles o en dilucidar cuestiones dogmáticas, cuyo conocimiento no podían alcanzar. Y mucho menos se podía ejercitar la palabra en expresar cosas banales o que se refirieran a deseos impuros. Los teólogos reconocían la dificultad de lograr un control estricto de la palabra, por lo que era necesario que los creyentes participaran en esa labor. Sergio Pérez advierte que las prácticas verbales jugaron un papel primordial en la constitución y reproducción de la moral cristiana. El discurso cristiano había establecido modelos de conducta que guiaban la vida. La legitimidad del acto verbal ayudaba a la salud del alma. La implantación de una disciplina de la palabra sólo era comprensible en el marco de un sistema moral preocupado por controlar las afirmaciones de los individuos. Se pensaba que los hombres podían cometer muchos errores cuando hablaban y que nadie era capaz de dominar por sí mismo a su lengua. Dios había concedido el uso de la palabra a la humanidad con la intención de que ésta expresara sus conceptos y pensamientos del alma. La palabra era una ventana que permitía apreciar los sentimientos y las ideas de los individuos. El lenguaje adquiría una mayor relevancia cuando se apreciaba que el conocimiento entraba por los oídos. La palabra era virtuosa cuando se empleaba bien, pero su mal uso acercaba al hombre con las bestias.<sup>34</sup>

Los teólogos mencionaban que Dios creó el lenguaje para que los hombres se comunicaran entre sí y no para provocar disputas inútiles que

---

<sup>33</sup> Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 51, 55, 492; Señeri, *Confesor*, 1695, p. 163; *Guía para el cielo*, s.f.e., p. 84-6; Corella, *Suma*, 1734, pp. 44, 94, 121, 124; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 55; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 164, 273, 415; Ídem, *Purgatorio*, 1729, p. 188; Ripalda, *Catecismo*, 1808, pp. 2, 119

<sup>34</sup> Señeri, *Confesor*, 1695, p. 70; Pérez Cortes, “Mentira” en *Historia y Grafía*, 1996, pp. 165, 169, 177.

dañaban la reputación. A través de la palabra se podían conocer los pensamientos íntimos del alma y se podía medir la pureza de corazón del hombre. Éste debía temer todo lo que salía de su boca, pues el aire ventilado por la lengua entraba al oído como un veneno nocivo. Las malas palabras avivaban “las llamas del infierno”, debido a que contribuían a destruir la “pureza interior” de los individuos. Pérez Cortés señala que las “disciplinas de la palabra” expresaban un conjunto de reglas prácticas construidas en torno a dos aspectos: el examen de las circunstancias del uso de la palabra y una doctrina acerca del valor e importancia del silencio. En lo que se refiere al primer aspecto, se buscaba definir las condiciones del uso virtuoso del habla por medio del establecimiento de normas, modelos y prohibiciones destinadas a regular la conducta verbal. La segunda tenía una alta valoración, pues formaba parte de una actitud de moderación y humildad. El silencio representaba un signo que descubría el desarrollo interior del individuo. Era una muestra del control que ejercía sobre sí y de la profundidad de su disciplina individual. El silencio mostraba el respeto que se sentía por la divinidad y el grado de desarrollo interior de cada hombre. En el silencio se identificaban tres planos: exterior que se refería al silencio de las palabras y de los actos, interno que mostraba las potencias y aspiraciones íntimas del alma, y el divino.<sup>35</sup>

Los teólogos señalaban que los confesores tenían que inculcar el uso de la humildad en la palabra de los penitentes, quienes tenían que huir de las contiendas después de haber hecho todo lo posible por defender la verdad. Era preferible callar ante aquellos que no tenían la intención de cambiar su postura, además de que los fieles tenían que abstenerse de hablar si no había necesidad de ello o mostrar la mayor mesura en las palabras. Los pecados de palabra comprendían todas aquellas afirmaciones que amenazaban el control de la palabra verdadera, es decir, de la palabra que se sustentaba en las sagradas escrituras. Las afirmaciones incorrectas, las falsas proposiciones y las mentiras representaban una amenaza que se debía destruir, porque encarnaban un peligro contra la certeza inquebrantable de la doctrina, la salvación y la amistad con Dios. Había una gran diferencia entre la difusión de

---

<sup>35</sup> *Concilio III*, 1859, p. 85; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 187; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 103-104; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 314; Pinamonti, *Director*, 1734, p. 194; Burke, *Hablar*, 1996, pp. 158-9; Pérez Cortés, “Mentira” en *Historia y Grafía*, 1996, pp. 166, 169-72, 177; Foucault, *Tecnología*, 1991, p. 68. Burke menciona que el silencio es uno de los elementos esenciales de todas las religiones. En el caso del cristianismo se identifican varias variedades de silencio religioso: el deliberado de los monjes, el que se debe guardar en la Iglesia y el de la oración. Foucault señala que la cultura del silencio deviene del estoicismo, mismo que planteó una relación pedagógica en la que el maestro hablaba y el discípulo escuchaba. El silencio se consideraba una condición indispensable para adquirir la verdad.

la palabra divina realizada por un digno depositario de ella y la transmisión de opiniones e interpretaciones que no estaban autorizadas. En el *Manual de Inquisidores*, Francisco Peña afirmaba que los inquisidores tenían que mostrar mucha severidad con aquellas personas que emitían afirmaciones sobre temas de la religión. Las malas palabras y las opiniones inadecuadas que se hacían sobre determinados asuntos de la religión no podían quedar impunes. El castigo debía ser riguroso en dos casos: cuando eran religiosos los que habían proferido las palabras incorrectas y cuando las opiniones provenían de gente del pueblo que había empleado palabras de la escritura, con la intención de divertir al público o de proferir obscenidades.

Peña decía que las palabras falsas representaban un pecado contra el Espíritu Santo, además de que desvirtuaban y volvían ilegítima la verdad de la Escritura. Tanto el confesor como el juez debían determinar la profundidad de la falta para imponer un castigo. Había ocasiones en las que se pensaba que una frase era correcta y al analizarla se encontraba que no lo era. Los jueces tenían que discernir cada una de las frases con prudencia, pues con ello se evitaría cometer errores en la apreciación de las faltas. La gravedad de los pecados de palabra se medía por su objeto, por su circunstancia, por su duración y por su intención. Si había intención de dañar al prójimo en sus bienes espirituales, corporales y temporales, se debía considerar como un pecado mortal sin tomar en cuenta si la palabra causó daño. En el caso de que no hubiera intención pernicioso, se calificaba como un pecado de palabra ociosa y vana. Los teólogos habían advertido cuál era la importancia que tenía el lenguaje en la vida cotidiana. Ellos consideraban que se debía poner límites al uso de la palabra, pues ésta, en un sistema comunicativo en el que predominaba la oralidad, se convertía en un medio de acción, es decir, la palabra formaba y conformaba el pensamiento. Las palabras contribuyen a estructurar el mundo. En ellas recae el poder de representar el pensamiento. Las palabras tienen la capacidad de darle sentido al acto. En el lenguaje se configura la unidad de validez en la que se desarrolla el intercambio de significados. El lenguaje no sólo es un instrumento de comunicación, sino también un efectivo medio de control por el que los individuos controlan a los demás o son controlados por los demás.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Eimeric y Peña, *Manual*, 1983, p. 141; *Catecismo para uso*, 1779, p. 2; Bellenger, *Persuasión*, 1989, p. 30; Méndez, *Secretos*, 2001, p. 42; Russell, *Lucifer*, 1995, p. 55. En el cristianismo, la palabra alcanzó mayor preponderancia que la escritura, debido a que se consideraba a Cristo como la personificación de la palabra. A diferencia del islamismo, en el que la escritura tenía mayor presencia que la palabra. Mahoma sólo se consideraba un vehículo de la misma.

Ninguna forma de comunicación tiene un carácter neutral. El lenguaje es una fuerza activa dentro de la sociedad. Éste implica, en última instancia, una forma efectiva de actuar sobre los otros. El control de la comunicación verbal es una de las operaciones estratégicas de la construcción ideológica, misma que establece desigualdades difíciles de superar. El hombre es esencialmente palabra y quién tiene el control de ella adquiere poder. Desde el poder se acuerda quién puede hablar y de qué. Ese derecho se define como competencia, es decir, como el lenguaje de autoridad. No todos tienen derecho a expresar sus opiniones. Eso se debe a que los individuos hablan desde distintas posiciones sociales que determinan la validez de su discurso, por lo que el lenguaje se convierte en un instrumento de poder. Desde esta perspectiva, era imprescindible el control de la palabra en una sociedad que transmitía sus ideas por medios orales, pues ello evitaría que se difundieran afirmaciones que podían dañar a la sociedad cristiana. Los teólogos advertían que la lengua había provocado todos los males del mundo, razón por la que los individuos tenían que pensar bien las palabras que iban a decir, pero lo más conveniente era ponerle “un freno a la boca”. Los fieles debían saber que era preferible permanecer callados, antes que tener que arrepentirse de haber proferido una palabra incorrecta. El silencio ayudaba a percibir la impropiedad de ciertas palabras y los errores que se cometían en la descripción de las realidades espirituales. La escasez de palabras se convertía en una virtud que se debía cultivar.

El hombre pródigo en palabras dañaba a los demás y a sí mismo. El mejor consejo que se le podía dar a un sujeto era oír mucho y hablar poco. Esa fórmula le ayudaría a salvarse del infierno. La locuacidad era una característica de los niños y viejos, quienes mostraban incapacidad para restringir lo que pensaban. El silencio era una virtud que debía ser cultivada de manera especial por las mujeres. El silencio de la mujer evidenciaba gravedad, reverencia, pudor y modestia. El hombre no podía alcanzar la virtud cuando se dedicaba a hablar de cosas vanas, ligeras e inútiles; o si sus palabras sólo tendían a la chanza y a la burla. Para que el hombre demostrara su amor a Dios y su deseo de salvarse, tenía que mostrar que sus palabras sólo se referían a Dios, a la virtud y a la perfección. En los únicos casos en los que la prodigalidad de la palabra estaba autorizada, era cuando se buscaba incentivar la gracia de la afabilidad entre los hombres, aunque ésta no debía pasar de los límites establecidos. Los teólogos mencionaban que se debía tener mucho cuidado con la lengua, debido a que la muerte y la vida se encontraban en manos de ella. El sujeto que no sabía reprimirla carecía de las defensas necesarias para defenderse de las acechanzas del demonio. El hablar era una

calidad natural del hombre. Después de que algo se concebía se pasaba a la expresión. Por ello es que la lengua se encontraba cerca del cerebro y la boca a la imaginación, pues, de ese modo, se podían emitir, de manera rápida, las palabras que se pensaban. El vigor del espíritu se disipaba cuando se tenía abierta la boca. El que descuidaba su lengua tenía pocos deseos de salvarse.<sup>37</sup>

Un pecado de palabra, por muy leve que fuera, podía ser el causante de que un hombre padeciera penas eternas en el infierno. El castigo que deparaba a los habladores era tener la boca llena de fuego durante la eternidad. La palabra ociosa era la primera causa de condenación, pues ésta no se confesaba sino que se ocultaba en el corazón. Los que tenían la mala costumbre de proferir ese tipo de palabras, debían hacer el esfuerzo para extirparlas. Se debía ser prudente en la conversación y se debía reprimir la palabra inmoderada y la mentira. Las palabras evidenciaban los sentimientos interiores de las personas y mostraban lo que cada uno era. Si las personas expresaban palabras viciosas, ello se debía a que no reflexionaban sobre la salvación. Y cuando querían hablar acerca de Dios, su ignorancia le imponía “candados” a su lengua. Cuando un individuo quería hablar, primero tenía que evaluar si no lo movía ningún afecto desordenado. Si la respuesta era positiva entonces se debía evitar hablar, de lo contrario las palabras podían causar graves daños. Un hombre podía callar sin dificultad, si las pasiones no turbaban su entendimiento. Un entendimiento sano, templado y modesto producía buenas palabras. Los fieles tenían que resguardar su alma del deleite que producían las palabras. El uso excesivo de esta atribución causaba graves daños. Restringir el uso de la palabra significaba eliminar la ocasión de pecado. Era preferible callar antes que emitir palabras deshonestas y torpes que podían incitar a la concupiscencia. Las palabras fomentaban la creación de imágenes sugestivas.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Bellenger, *Persuasión*, 1989, pp. 38-9; Foucault, “Sujeto” en *Revista Mexicana de Sociología*, 1988, p. 12; Ídem, *Voluntad*, 1984, p. 11; Ídem, *Palabras*, p. 83; Burke, *Hablar*, 1996, pp. 11, 14, 18, 38, 135, 163, 173; Miller, *Anatomía*, 1999, p. 232; Ricoeur, *Finitud*, 1981, pp. 49, 52, 483; Wolff, *Figurar*, 2001, pp. 80-1. Burke señala que la aparición del “gobierno de la lengua” formaba parte de un movimiento general europeo que buscaba establecer mecanismos de autocontrol entre los individuos. Este movimiento nació bajo el amparo de algunas de las principales tendencias culturales y sociales que imperaban en la Europa del período moderno temprano, tales como el renacimiento, la reforma y el nacimiento de la monarquía absoluta. Este movimiento de autocontrol tuvo mayor eficacia en el mundo protestante que en el católico. La política de autocontrol se manifestaba en todos los ámbitos. En los manuales de comportamiento se aconsejaba abstenerse de hablar acerca de ciertos temas. Ejemplo de ello eran las *Instructions pour une jeune seigneur* de Joachim Trotti de la Chetardye, libro escrito en 1683 en el que se recomendaba que los jóvenes excluyeran los temas de política y religión que sólo servían para originar disputas.

<sup>38</sup> Azpilcueta. *Manual*, 1585, pp. 52, 130; Aquino, *Tratado*, 2000, p. 221; *Guía para el cielo*, s.f.e., pp. 9, 78-9, 81, 164; Cruz, *Cuarta*, 1681, p. 395; Señeri, *Confesor*, 1695, p. 147; Boneta, *Gracias*, 1719, p. IV; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 627; Douglas, *Pureza*, 1973, p. 91. Los teólogos consideraban que las palabras expresaban de manera fiel el pensamiento. Sin embargo, Mary Douglas advierte que la palabra no es un fiel

La difusión de palabras falaces representaba un peligro, debido a que éstas podían deformar la verdad de la doctrina. Una verdad deformada podía causar daño a la conciencia de los individuos, quienes carecían de la capacidad de diferenciar lo falso de lo verdadero. Una palabra persuasiva podía convencer al otro de que lo afirmado era lo correcto. Por ello era necesario limitar el uso de la palabra a los predicadores que estaban encargados de comunicar el conocimiento verdadero. Los pecados de palabra nacían de la unión de la libertad con la voluntad. Este planteamiento se encontraba en concordancia con lo que decía Santo Tomás respecto a que los actos humanos implicaban conciencia y libertad. Los hombres asumían la responsabilidad de sus acciones que podían ser objeto de calificación moral. El pecado asumía tres formas: voluntario, libre y contra la ley divina. Lo *voluntario* era la razón superior del pecado y se dividía en necesario y libre. Era necesario cuando los actos satisfacían las necesidades naturales, en tanto que lo libre se dividía en bueno, indiferente y prohibido. Lo libre bueno tenía cercanía con los actos de virtud, lo libre indiferente se refería a los actos que no eran buenos ni malos y lo libre prohibido mostraba la conciencia errónea. Todo lo libre era voluntario, debido a que lo libre nacía de la voluntad mediante el conocimiento previo, pero no todo lo voluntario era libre pues no todo lo que nacía con conocimiento previo se hacía con indiferencia. Lo voluntario y lo libre daban origen a dos categorías: lo voluntario inmediato y lo voluntario mediato.<sup>39</sup>

En el primero se ubicaban actos de voluntad como matar, hurtar y robar, y se dirigían contra el prójimo. En el segundo se agrupaban los actos de los sentidos y eran contrarios a los prójimos y a Dios. Lo voluntario también era expreso e implícito. El primero nacía como un acto declarado e inmediato de la voluntad. El segundo era aquel que no se declaraba, pero si se presumía. Para que una acción se considerara pecaminosa debería ser voluntaria y libre. El consentir era un acto libre de la voluntad que no seguía los dictados de la razón. Los pecados de palabra se dividían en cuatro grupos: los que procedían contra Dios, los que cuestionaban a las estructuras jerárquicas de la sociedad, los que provocaban a la deshonestidad y los que difundían mentiras. En el primero se contaba la herejía, la superstición, la desesperación, la idolatría, la presunción, la blasfemia, la maldición, el juramento, el perjurio, el sacrilegio,

---

reflejo del pensamiento. El pensamiento se modifica cuando se expresa. En este sentido, sería ingenuo pensar que la palabra tiene concordancia con el pensamiento.

<sup>39</sup> *Catecismo del Santo Concilio*, 1791, p. 323; Corella, *Suma*, 1734, pp. 35, 63; Escrivá, *Discursos*, 1616, p. II; Beuchot, *Ética*, 1997, p. 12.

la contumelia, la irreligiosidad, las proposiciones y la irreverencia en contra del nombre de Dios. Estos pecados negaban el respeto que se debía tener contra el creador, pues se ponía en duda su poder y su sabiduría. Este tipo de pecado tenía una relación estrecha con los de pensamiento, pues, en cierta forma, la herejía vinculaba los pecados de pensamiento y los de palabra. En el segundo grupo se encontraban las palabras irreverentes contra la Iglesia, contra los ministros del culto, contra los monarcas y las estructuras de poder. Estos pecados eran peligrosos, debido a que cuestionaban el orden social impuesto por Dios. Objetar el orden del mundo implicaba desprecio contra las disposiciones divinas.

El tercero se componía de las palabras deshonestas, de los cuentos provocativos, de las alabanzas por haber cometido pecado con personas de buena reputación, de la difusión de pecados secretos, de haber tomado venganza, de haber dado consejos que impidieron hacer el bien, de haberse burlado de los que observaban la ley de Dios, del odio contra el prójimo, de la murmuración y de haber vituperado a otras personas. El cuarto se refería a la mentira. Ella no estaba asociada con los juicios racionales, sino que provenía de los impulsos éticos del individuo. La mentira constituía uno de los mayores males del mundo, pues se asociaba con uno de los siete espíritus del engaño. La caída de Adán había sido producto de un engaño del demonio, quien había pronunciado unas palabras que turbaron a la mujer y ocasionaron que ella indujera al pecado. El demonio nunca decía la verdad pues por naturaleza era mentiroso, razón por la que se le consideraba el padre de la mentira. Toda persona engañada por el demonio se convertía en una personificación de la mentira. La mentira no sólo era contraria a Dios, sino que constituía un mal uso del lenguaje. La utilización del lenguaje para engañar significaba una trasgresión a las intenciones divinas de proporcionar un medio de comunicación para el hombre, quien debía utilizarlo para transmitir las verdades de la Escritura. En la mentira se revelaba una estructura de lenguaje que buscaba convencer de lo que se decía. La mentira ocasionaba un gran daño cuando se mentía en materia de religión o contra la religión, pues con ello se negaba la concepción de Dios como verdad.<sup>40</sup>

La mentira volvía odioso al hombre ante Dios y ante sus semejantes. Ésta abría las puertas a la incertidumbre y a la apología personal. Lo peor de todo era que la mentira servía como un medio para incentivar el desorden y la maldad humana. Si la duda, la adulación, la charlatanería y la simulación

---

<sup>40</sup> Corella, *Suma*, 1734, pp. 64-6; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 84.

constituían errores del habla humana, la mentira era peor pues arruinaba los fundamentos de autoridad de la doctrina, con lo que se contradecía la voluntad divina y se creaba discordia entre los hombres. La mentira sólo se podía combatir con la verdad contenida en los textos sagrados; razón por la que no se podía permitir la libre circulación de libelos o de textos que ofendieran los principios en los que se basaba la divinidad. La mentira comprometía la salvación eterna, pues representaba un acto moralmente malo que confrontaba el acto humano contra la ley eterna. La ley eterna expresaba la voluntad divina que era puesta en duda por la mentira. Así, la mentira se convertía en una malicia privativa, es decir, un acto en el que su objeto, fin o circunstancia no era acorde a la razón. Los pecados de palabra más perjudiciales eran la herejía y la blasfemia, pues contenían una esencia maliciosa intrínseca que no se podía eliminar. La primera se oponía a la virtud teologal de la fe, mientras que la segunda ponía en entredicho la esencia de Dios y la virtud de la religión. Un pecado contra Dios tenía una penalización más severa que uno que se cometía en contra de otro hombre, debido a que los pecados contra Dios atentaban contra tres mandamientos: el primero, el segundo y el quinto. Se calificaba como blasfemia a las injurias interiores y exteriores (maldiciones, afrentas y contumelias) que se realizaban contra Dios o contra sus santos.<sup>41</sup>

Como los santos formaban parte de la corte divina, cualquier ofensa que se hacía en su contra repercutía de manera directa en la esencia divina. En la blasfemia se atribuía a Dios lo que no le convenía, se le negaba lo que le convenía y se le imputaba a la criatura lo que sólo a Dios convenía. Las blasfemias adoptaban distintas formas que redundaban en contra de la esencia divina. La blasfemia se dividía en cuatro modos: por razón del objeto, por razón del modo y de obra, por razón de la intención y por razón del contenido. En la *razón del objeto* se distinguían dos ámbitos: inmediato (si se atribuía a Dios una cosa indigna, si se negaban sus perfecciones, si se imputaba a la criatura lo que era propio de Dios, si se le maldecía, si se decían cosas vergonzosas sobre él y si se utilizaban palabras que por su significación, modo o circunstancia contenían deshonor de Dios) y mediato (si se maldecía a la virgen y a los santos o si se burlaban de los bienaventurados). La *razón de modo* era de corazón (si era interna) y de boca (si era de palabra o escrita). La *razón de obra* era una acción contumeliosa como escupir el cielo o pisar un crucifijo. La *razón de la intención* se clasificaba en diabólica (si tenía la

---

<sup>41</sup> *Catecismo para uso*, 1779, p. 200; Corella, *Suma*, 1734, p. 94; Pérez Cortes, “Mentira” en *Historia y Grafía*, 1996, pp. 157-9, 161; Ricoeur, *Finitud*, 1981, pp. 159-60; Russell, *Lucifer*, 1995, pp. 113, 157, 266; Oyola, *Pecados*, 1979, pp. 33, 76, 167. Alcuino mencionaba que a Dios se le podía imputar tanto la creación de la palabra falsa o mentira como de la verdadera.



intención de injuriar a Dios) y simple (si no se tenía esa intención). La *razón de contenido* era heretical (si constituía un ataque o duda contra la fe), contumeliosa (si era un injuria contra Dios relacionada con la fe) e imprecatorio (si se le deseaba un mal a Dios). La blasfemia heretical se oponía a la fe, la segunda a la religión y la tercera a la caridad. Esta última era la más grave porque coincidía con el odio a Dios.

Las blasfemias eran palabras que contenían en sí mismas una culpa grave, aun cuando éstas no contuvieran falsedades ni se dijera a causa de la ira concebida contra Dios. Si se castigaba la blasfemia era porque atacaba el precepto de amar a Dios. El odio contra Dios era un acto que no se podía pasar por alto. Las blasfemias eran palabras graves que horrorizaban a los individuos que eran “delicados de conciencia”. Los fieles no sólo despreciaban a los blasfemos, sino que los perseguían por el escándalo que causaban. Para juzgar a los blasfemos, se debía tener en cuenta la “calidad” de los individuos. Si eran personas de una baja condición social y con malas costumbres, debían ser regañados con la mayor aspereza posible. En cambio, si eran individuos respetables, se les tenía que tratar con templanza y se les debía advertir del mal que provocaban. Los teólogos decían que eran comunes dos tipos de blasfemos: los simples y los formales. Los primeros no se oponían a los artículos de la fe, pero por su ingratitud maldecían al Señor. Ellos pronunciaban blasfemias por la ira concebida contra la criatura y le robaban la honra a Dios con “hurto disimulado”. Éstos eran los blasfemos simples que podían ser castigados sólo por los jueces sin necesidad de recurrir a la inquisición, pues sus afirmaciones eran poco rigurosas en asuntos de dogma pero no infringían lo fundamental de las creencias. Una blasfemia simple se debería considerar un pecado de omisión contra la caridad de Dios. Este tipo de pecado era difícil de erradicar, debido a que permanecía oculto en el corazón del penitente.<sup>42</sup>

La blasfemia simple se volvía una costumbre que debía tratar de extirparse. Los segundos eran los que proferían ataques contra los artículos de la fe. La blasfemia formal no admitía ponderación en materia de fe. En este caso, los blasfemos eran herejes y se les debía juzgar como tales. Si los pecadores se retractaban y aceptaban la penitencia, tenían derecho a que se les

---

<sup>42</sup> Corella, *Suma*, 1734, pp. 111, 118; *Cuarto concilio*, 1898, p. 267; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 177, 211; Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 50, 445, 519; *Guía para el cielo*, s.f.e., p. 44; *Concilio III*, 1859, p. 221; Eimeric, Peña, *Manual*, 1983, pp. 75-6; Contreras, “Brujería” en *Curso*, 1988, p. 110. Otros pecados que compartían la misma condición maliciosa eran la desesperación, el odio a Dios, el juramento falso, los sacrilegios y la simple fornicación.

concediera el perdón. Los teólogos decían que no se debería confundir la blasfemia con la herejía. La primera se situaba en el decir y la otra en el creer. Aunque la blasfemia se oponía a la perfección infinita de las obras divinas, no impugnaba la existencia de Dios. En este sentido, la blasfemia heretical sólo se oponía a la confesión externa de la fe, pero nunca pasaba al interior. En la mayoría de los casos, se consideraba un pecado venial por la imperfección implícita en su acto. La gravedad de las palabras determinaba que una blasfemia se convirtiera en un pecado mortal. La herejía se podía determinar por tres causas: si se oponía a un artículo de fe, si impugnaba una verdad declarada por la Iglesia, y si se contraponía al contenido de los libros canónicos. En todos los casos, la herejía se concebía como un punto de vista contrario a la enseñanza de la comunidad cristiana. Una herejía era un error, pero no todo error se debía considerar una herejía. Pese a todo, en el ámbito de la fe, el error y la herejía se podían considerar sinónimos. Para calificar a alguien como hereje se tenían que cumplir dos condiciones: que en el entendimiento de un individuo se manifestaran errores respecto a la fe y que hubiera voluntad de aferrarse con tenacidad al error mental.

Si no se cumplían estas dos condiciones, no se era un hereje pues éste se aferraba con tenacidad a su error y rechazaba abjurar de su creencia. Él se engañaba a sí mismo y engañaba a los demás. Había cuatro tipos de herejes. Los primeros eran los *secretos* o *materiales* que por sus palabras y comportamientos no manifestaban un apego tenaz a la herejía. Su posición herética era producto de un error del entendimiento causado por la falta de instrucción, por la ignorancia, por simplicidad o por una mala enseñanza de los preceptos de la fe. En este caso, la herejía tenía un carácter interno y quedaba sólo en la condición de pecado. Los herejes materiales no tenían la culpa de su error, pues éste era involuntario y sin pertinacia de la voluntad; razón por la que no se les debía castigar, ni en el ámbito judicial ni en el eclesiástico. Por el contrario, tenían que ser instruidos para que no volvieran a incurrir en el error. Educar era la mejor forma de destruir las tinieblas de la ignorancia. Con ello, se cumplía uno de los preceptos que todo cristiano tenía que cumplir, es decir, se debía desengañar al ignorante. Los segundos eran los herejes *mixtos*. Esta herejía se concebía en el pensamiento y se manifestaba a los prójimos. En este caso, la herejía mixta se ubicaba entre la secreta y la manifiesta. Se le castigaba debido a que constituía una trasgresión de la fe, pero no alcanzaba a causar graves perjuicios en la sociedad. Esta herejía era pronunciada por los que buscaban demostrar que tenían grandes conocimientos doctrinales, pero lo único que mostraban era la insuficiencia de

su formación en materia de fe y una gran temeridad que los llevaba a defender ideas erróneas.<sup>43</sup>

En este mismo rubro, se podían ubicar las palabras erróneas y las proposiciones heréticas que no constituían una verdadera herejía, sino que mostraban cierta semejanza con las herejías mixtas. Este tipo de afirmaciones se pronunciaban sin medir su verdadera importancia o gravedad. Los jueces tenían que cuidar la forma en la que juzgaban las proposiciones, pues en muchas ocasiones éstas buscaban hacer proselitismo o causar una reacción entre los creyentes. El castigo era necesario, debido a que se causaba un grave pesar a los fieles sin motivo. Los confesores tenían que determinar las razones

---

<sup>43</sup> Eimeric, Peña, *Manual*, 1983, pp. 59, 61-4, 67, 77, 142, 157-8; Señeri, *Confesor*, 1695, pp. 54, 76-7, 80-1, 146-7, 230; Concina, *Instrucción*, 1766, p. 153; Azpilcueta, *Manual*, 1585, pp. 51, 64, 190. Véase Mariel, *Tribunal*, 1979, p. 9; Rea, *Convivendo*, 1998, p. 68; Abellán, *Historia*, 1979, p. 532; Bombín, “Sociología” en *Curso*, 1988, p. 168; Pinto, “Institucionalización”, Domergue, “Lectores” y Jiménez Monteserin, “Luterano” en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 522-6, 533-5, 609, 724; Royo, *Teología*, 1957, pp. 315-6; Kamen, *Inquisición*, 1990, p. 88. Pinto señala que cuatro autores contribuyeron a poner las bases del pensamiento moderno sobre la herejía: Juan de Torquemada en su *Summa de Ecclesia* (1496), Alonso Espina en *Fortaletium Fidei* (1511), Gonzalo de Villadiego en el *Tractatus contra hereticam pravitatem* (1519) y Alfonso de Castro en su *Adversus omnes haereses* (1539) y en *Di iusta haereticorum punitione* (1549). El libro de Villadiego proporcionó los fundamentos teóricos de la actividad inquisitorial en su lucha contra la herejía. En tanto que Castro proporcionó un catálogo de las herejías que habían existido a lo largo de la historia del cristianismo. El catálogo mostraba que existía una pugna dialéctica entre heterodoxia y ortodoxia. En 1598, Luis de Páramo en *De origine et progressu officii sanctae inquisitionis, etusque dignitate et utilitate* señalaba que cuando los herejes abandonaban la fe católica, perdían su condición humana y la racionalidad que era tan propia del ser humano. Los herejes eran por naturaleza crueles e impíos. Ello se debía a que respondían a los mandatos de su creador, es decir, ellos eran hijos del demonio. Pinto señala que Francisco Peña consideraba que la herejía tenía un carácter político. Ello se explicaba por el hecho de que Europa se encontraba escindida y conmocionada por guerras civiles. La herejía entendida como problema político expresaba una posición de disidencia frente a un poder absoluto. Peña manifestaba que se consideraban herejes a los excomulgados, los simoníacos, los que se oponían a la iglesia de Roma, los que cometían errores al explicar la doctrina, los que creaban una nueva secta, los que no adoptaban la doctrina romana en materia de sacramentos, los que opinaban de manera distinto respecto a uno o varios artículos de fe y los que dudaban de la fe. Peña asumía una posición extrema al decir que también eran herejes a los individuos que no iban con frecuencia a misa, los que no recibían la eucaristía, los que no se confesaban en los períodos establecidos por la iglesia y a los que se mofaban de los religiosos y de las instituciones religiosas. En este sentido, se señalaba como hereje a todo aquel que estuviera en contra del orden ortodoxo establecido por la Iglesia. Las autoridades eclesiásticas habían estipulado que la presentación de personas relacionadas con la herejía se debía hacer el primer domingo de cuaresma. Una interesante discusión sobre la herejía se encuentra en Le Goff, “Introducción”, pp. XI, 14; Chenu, “Ortodoxia”, pp. 1, 3, 4; Manselli, “Comentario”, p. 72; Kolakowsky, “Comentario”, p. 72; Stelling Michaud, “Comentario”, p. 73; Leff, “Comentario”, p. 73; Thouzeller, “Tradición”, p. 75; Delaruelle, “Devoción”, p. 85; Grundmann, “Herejías”, p. 159; Duby, “Conclusiones” en Le Goff, *Herejías*, 1987, p. 306. Le Goff considera que el hereje era un hombre que criticaba los valores espirituales de una sociedad. Es por ello que la herejía debía situarse frente a los sistemas de exclusión. Chenu piensa que la herejía constituía una elección, es decir, el individuo se separaba de las verdades admitidas. En este sentido, la herejía adquiría el carácter de verdad parcial y se convertía en un error cuando se tomaba como una verdad total. La herejía apartaba al hombre de Dios y de su comunidad. Esa era la razón por la que no se debía permitir. Michaud considera que la herejía sólo se podía considerar delictuosa cuando el comportamiento del hereje era peligroso para la sociedad. Manselli no admite que en la ruptura con la comunidad se encuentre el sustento de la herejía, sino que el hereje debía tener conciencia de la separación.

en las que se fundaban las herejías mixtas y las proposiciones, a fin de que se dictaminara si alguna de ellas podía castigarse con la excomunión. Los terceros eran los herejes *parciales* que rechazaban las verdades de la fe, sin anteponer ningún argumento coherente. Esta herejía se identificaba con la apostasía total. Los cuartos eran los *manifiestos* o *formales* que predicaban, defendían y seguían públicamente su doctrina herética. La herejía formal no sólo ponía en tela de juicio a la fe, sino que amenazaba de subversión al cuerpo social en su conjunto. Este tipo de herejía era voluntaria y pertinaz contra la fe. La herejía formal asumía dos formas: oculta cuando nadie o pocos la conocían y pública cuando se manifestaba por palabra, por escrito o por señas. Los teólogos mencionaban que se debía destruir a la herejía, pues amenazaba la armonía de la sociedad cristiana. La herejía podía anidar en cualquier rincón de la pirámide social y todos los hombres eran herejes en potencia.

Cualquier herejía debía considerarse causa de excomunión, pues constituía un grave delito contra la fe. El delito era de mayor gravedad cuando se predicaban los errores, lo que causaba un gran daño, pues se creía lo falso y se negaba lo verdadero. Los fieles deberían evitar discutir con los herejes, pues sus falacias podían engañarlos. La tarea de desmentirlos debía provenir de personas versadas en la materia doctrinal. En tres ámbitos se podían corregir los pecados de palabra: el confesional, el judicial y el personal. La extirpación de estos pecados debía realizarla el confesor, quien debía tomar en cuenta las circunstancias en que se produjeron las afirmaciones, a fin de que el confesor tuviera los elementos necesarios para emitir un dictamen. Por ejemplo, las blasfemias, las recriminaciones contra Dios y las controversias se producían por causa de la ira; en ese caso, se debía evaluar si la proposición buscaba hacer daño o sólo fue pronunciada por las circunstancias del momento. Una maldición que no se deseaba en el corazón, no se podía considerar un pecado mortal y como tal no merecía un castigo. Tampoco se podía reprimir las herejías que fueron pronunciadas en sueños, las que había dicho un niño o un viejo. También se debería advertir al penitente que debía recordar el número de veces que emitió la frase condenada. Los teólogos afirmaban que uno de los remedios para vencer los vicios de la lengua era el ayuno, las oraciones, las limosnas y los castigos corporales. Uno de los más eficaces era arrastrar la lengua en la tierra. Se podría pensar que el castigo era riguroso, pero en el infierno se padecerían mayores.

Si la lengua había sido la causante de las desgracias era justo que sufriera por su conducta. Otra forma efectiva para controlar a la lengua era el

uso de la cruz. La segunda cruz que se realizaba en el acto de santiguarse se hacía en la boca, pues de esa manera se buscaba protección ante las malas palabras. Seguir el ejemplo de los santos constituía otra forma de frenar a la lengua. Uno de los modelos a seguir era san Pedro de Alcántara, quien había llevado piedras en la boca durante tres años, acción que realizó con la intención de que éstas no le permitieran hablar. El santo argumentaba que lo que se ganaba en un año de oración se perdía en una conversación. En el ámbito personal, los fieles tenían la obligación de corregir los abusos de la lengua; para ello tenían que hacer uso de la *corrección fraterna* que era una amonestación caritativa del prójimo, que podía ser secreta o delante de dos testigos. Los hombres estaban obligados a corregir a los demás, pues el pecado era una ignorancia que se debía disipar. Con la corrección fraterna, se buscaba que el prójimo enmendara el camino del pecado mortal. La corrección fraterna era uno de los cuatro preceptos de caridad hacia el prójimo. Todos los hombres tenían la obligación de cumplir con ese precepto, pues, de lo contrario, podían cometer tres tipos de pecado: de inadvertencia culpable, de omisión del quinto mandamiento y mortal. Era inadvertencia culpable porque descuidaba la ayuda a un prójimo, era omisión del quinto mandamiento porque no se cumplía la ley de dar buenos consejos al prójimo, y era mortal porque no se evitó de ninguna manera que el prójimo pecara, sino que se le dejó actuar con libertad.<sup>44</sup>

La corrección fraterna era una acción que servía para los fieles y los infieles. El fin último de la corrección era restituirle a Dios la honra que otros le habían arrebatado. Si el que incurrió en la falta no se enmendaba, por lo menos aparecía otra lengua que enaltecía a la divinidad. Las malas palabras utilizadas por los hombres evidenciaban un manifiesto menosprecio contra Dios. Los pecadores establecían un lazo de maldad con los condenados, quienes maldecían a la divinidad por haberlos mandado a purgar sus penas en ese lugar. Así, se formaban dos coros que denostaban a Dios. Uno en la tierra conformado por los incrédulos, los blasfemos, los hechiceros, los idolatras, los mentirosos y los herejes. Y el que se encontraba en el infierno. Tanto los vivos como los muertos revelaban que eran de la misma naturaleza. Los sacrilegios y las maldiciones que decían los condenados eran repetidos por los vivos sin mostrar ningún temor, razón por la que las ofensas dirigidas contra Dios debían ser reparadas por los demás. Para realizar la corrección fraterna debían

---

<sup>44</sup>*Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 125; Alamin, *Puerta*, 1724, p. 91; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 99; Azpilcueta, *Manual*, 1585, p. 35; Andrade, *Viage*, 1672, p. 102; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 323; Señeri, *Confesor*, 1695, pp. 78, 147-8, 233; Blázquez, “Causas” y Contreras, “Sociología” en *Curso*, 1988, pp. 19, 106.

concurrir tres circunstancias: tener la seguridad de que el pecado era mortal o venial peligroso, tener la esperanza de que el pecador se enmendaría o no volvería a caer en la misma situación, y el estado personal del pecador. Si el individuo se encontraba enfermo y no había necesidad extrema de corregirlo, se podía soslayar este acto de prevención. Pero si el sujeto requería de la corrección, ésta se haría sin importar si se dañaba la salud, la fama y la honra del mismo. Era preferible pasar por un mal trago en la vida que padecer las penas del infierno.

Ninguna persona debía abstenerse de corregir, aun cuando existiera el temor probable de perder la vida o parte de sus bienes temporales. Y si la persona era vencida por el miedo natural, no por ello debería pensar que había cometido un pecado o que se hacía partícipe del pecado del otro. Por ello es que era recomendable cuidar las circunstancias en que se producía la corrección. Se debía procurar hablar del pecado en presencia de personas confiables. Hacerlo ante desconocidos podría generar angustia en el pecador y la posibilidad de que éste tomara represalias. El que hacía la corrección tenía que conocer bien el evangelio, a fin de que pudiera dar argumentos que ayudaran a desvanecer el error. Enseñar al ignorante era una de las siete obras de misericordia y ayudaba a que el corrector ganara gracias espirituales. Si el pecador reprendido se enmendaba, no había necesidad de denunciarlo ante las autoridades inquisitoriales; eso sólo se haría en el caso de que volviera a caer en el mismo pecado. Cuando los creyentes no ponían en práctica la corrección fraterna, se volvían cómplices de los pecadores. Pecar a solas estaba prohibido, pero, al final de cuentas, era un acto que no traspasaba las barreras de la responsabilidad individual. Pero si el pecado trascendía e invitaba a una infracción colectiva, era evidente que se debía atacar hasta destruirlo. El hombre tenía la responsabilidad de mantener el orden social y no se podía salvar, si no se denunciaba a los que lo corrompían. Si un hombre se volvía un criminal por avisar a las autoridades sobre un crimen, lo mismo sucedía con los individuos que no denunciaban o corregían los pecados.<sup>45</sup>

Ellos pasaban a formar parte de él y se les debía castigar como coautores del delito, pues era lo mismo tolerarlo con el silencio que fomentarlo con la obra. Todos los hombres tenían la obligación de examinar

---

<sup>45</sup> Ripalda, *Catecismo*, 1808, p. 2; Azpilcueta, *Manual*, 1585, p. 63; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 24-5, 279; Ídem, *Gracias*, 1719, p. 13; Galtier, *Origines*, 1951, pp. 112-3. Galtier señala que la corrección fraterna apareció en el siglo II. La aplicación de esta estrategia por parte de los primeros cristianos no tenía la intención de dañar a la persona, sino que buscaba mantener la salud de la comunidad. Sin embargo, se ponía atención en que las acusaciones no ocultaran resentimientos personales. Los otros preceptos de caridad del prójimo eran las limosnas, el amor a los enemigos y la pasividad.

su conciencia, con ello comprobarían si no habían mandado un alma al infierno por no haberla corregido a tiempo. La falta de caridad al prójimo era un acto que Dios iba a castigar. El diablo era el más complacido, pues por un pecado se condenaban dos almas. Condescender en un pecado estaba a la misma altura que inducir a otro a pecar. Se debía hacer una increpación cuando las circunstancias así lo exigían, de lo contrario se daría el consentimiento a la frase expresada, lo que significaría caer en la adulación del infractor. La adulación se manifestaba tanto en la palabra como en el silencio. Los aduladores apagaban el amor a Dios y prendían el fuego de la humana concupiscencia. El consentimiento se podía dar de dos maneras: directo cuando alguien se complacía en un pecado e indirecto cuando no se resistía, pese a que se podía hacer. Existían ocho formas por las que se podía consentir en un pecado: si se mandaba, si se aconsejaba, si se daba consentimiento, si se loaba, si se participaba, si se callaba, si no se impedía por palabra, obra o aviso y si no se manifestaba. Los hombres no corregían porque pensaban que la única obligación que tenían era con ellos mismos, lo cual no constituía una excusa válida pues tenían la posibilidad de apartar del peligro a uno de sus semejantes. Una voz era lo que se necesitaba para salvar un alma. Una palabra oportuna para amonestar a alguien o para avisar a los inquisidores, bastaba para hacerle un bien al prójimo.

No ayudar al prójimo bastaba para condenar a cualquier persona. En el tribunal divino se haría presente todas las ocasiones en que se dejó de hacer algo por un semejante. La omisión se convertía en pecado cuando la persona estaba consciente de la obligación que le marcaba el precepto y si había un voluntario consentimiento de no llevar a cabo su obligación; con esto, el pecado de omisión se convertía en pecado de comisión. No se consideraba pecado si no se conocía el precepto o se estimaba que la acción no se podía realizar a causa de ciertas circunstancias justificables. Los individuos que habían procurado aconsejar a sus semejantes a fin de que se alejaran de los pecados, garantizaban la salvación de su alma y libraban de la muerte eterna a los que habían ayudado. Un hombre que cumplía con la predicación de la palabra y la realización de obras buenas, también se preocupaba por sacar a otros de la mala vida. El ejemplo de estos hombres servía para que los pecadores reformaran sus acciones. La mayoría de los creyentes cometían pecados de omisión que debían ser purgados por medio de la penitencia. Si los teólogos ponían énfasis en los pecados de omisión, se debía a que los males del mundo se habían originado por este pecado. Si Adán le hubiera prohibido a Eva hablar con la serpiente, el mal no se habría difundido. Otra forma que adoptaba el pecado de omisión en la corrección fraterna era cuando el

individuo buscaba difundir sus ideas equivocadas. Con esta acción, el pecador ponía a los demás en pecado mortal.<sup>46</sup>

El mal era mayor cuando lo hacía por malicia, pero si la causa del pecado era la ignorancia entonces la culpa se minimizaba, aunque, en este último caso, el pecado de omisión se debía eliminar por medio de la instrucción acerca de los preceptos de la fe. En el ámbito judicial se señalaba que había dos medios para acercarse al delito de omisión: la denuncia y la autodenuncia. Las bases en las que se asentaba la denuncia y la autodenuncia serán exploradas con mayor detalle en el siguiente capítulo. Mientras tanto se puede señalar que cuando la denuncia era espontánea se interrogaba sobre la naturaleza del delito (artículo de fe puesto en tela de juicio, tipo de ayuda concedida a los herejes). Si se notaba que la herejía era de fuero interno y que el declarante no había propagado sus errores, entonces se declaraba que no había confesión herética y el declarante era absuelto en secreto. El inquisidor le debía imponer una pena adecuada y le amonestaría a permanecer firme en la fe. Si los hechos no habían sido del todo secretos, se procedía a registrar la declaración. En el interrogatorio se preguntaba cuántas personas habían tenido conocimiento de la herejía y se aplicaban las penas previstas a la naturaleza del delito. El Inquisidor no debía hacer el papel de confesor, pues eso le podría generar dificultades y correría el riesgo de causar un escándalo. Cuando era una denuncia, el inquisidor ordenaba la presentación de testigos que eran interrogados bajo juramento. Si los testigos no aportaban nada al proceso, el inquisidor podía terminar el juicio. En el examen de los testigos, el inquisidor debía prestar atención a lo que ellos decían, a fin de determinar si las afirmaciones fueron realizadas en broma o se hicieron en un tono terminante, pues sólo se procedería a la detención de un denunciado cuando se contaba con indicios suficientes.<sup>47</sup>

El sistema religioso cristiano había establecido una serie de mecanismos de control de las acciones de los individuos. Estos mecanismos buscaban regular la vida del hombre en toda su extensión: desde la forma en que se comportaba hasta lo que comía, sin olvidar sus gestos, actitudes, palabras, pensamientos y actividades sexuales. El control del individuo debía ser total y no se debía

---

<sup>46</sup> Aquino, *Tratado*, 2000, pp. 201-2, 223; Señeri, *Confesor*, 1695, pp. 79, 149-50, 186; Azpilcueta, *Manual*, 1585, pp. 196-200, 230; Escrive, *Discursos*, 1616, p. 37. Véase también Oyola, *Pecados*, 1979, p. 66; Pino, *Lujuria*, 1992, p. 21

<sup>47</sup> Eimeric, Peña, *Manual*, 1983, pp. 126, 133-4, 140-2; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 280-3; Escrive, *Discursos*, 1616, p. 175; Corella, *Suma*, 1734, p. 96; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 32; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 848; Cruz, *Terzera*, 1681, p. 323; Señeri, *Confesor*, 1695, p. 54; *Catecismo para uso*, 1779, p. 323.



dejar espacios que permitieran la trasgresión de las normas sociales y religiosas. El comportamiento del hombre debía circunscribirse a ciertos parámetros que buscaban alcanzar el bien de la comunidad. Los infractores no sólo ponían en peligro su alma sino también la armonía social, razón por la que era imprescindible la eliminación de los culpables. En este sentido, las faltas adquirirían una dimensión social y religiosa, por lo que el castigo de los transgresores no sólo se limitaba al ámbito terrenal sino también al espiritual. Desde los primeros siglos del cristianismo, se establecieron una serie de mecanismos para controlar el uso de la palabra, lo que muestra la importancia que ésta tiene en el sistema religioso cristiano. La Iglesia se detentaba como la portadora de la palabra verdadera y sólo unos cuantos eran los que tenían la autoridad de difundirla. Se necesitaba tener un estricto control de la palabra para evitar que se propagaran ideas erróneas, ideas que podían quebrantar el edificio doctrinal y el sistema de creencias. La libertad de pensamiento, la duda o la incredulidad no eran permisibles en un esquema que buscaba imponer su visión del mundo, y que, por lo mismo, no podía permitir la disensión o el cuestionamiento de sus paradigmas.

Tanto la palabra como el pensamiento debían disciplinarse, es decir, debían restringirse a un orden establecido por la autoridad. El autodomínio de lo que se pensaba y de lo que se hablaba constituía una virtud que se debía fomentar. El papel del individuo era callar y limitarse a escuchar. No había otro camino en un sistema religioso que consideraba que el pensamiento y la palabra eran mecanismos de perdición. La utilización de la corrección fraterna daba cuenta del papel que la Iglesia otorgó a los individuos como delatores de los delitos de los demás, papel que permitió hundir las raíces del control social en los intersticios más profundos de la sociedad. El control de la palabra y el pensamiento tenía sentido cuando se lograba penetrar en la cotidianeidad de los individuos. Después de haber analizado las ideas que sustentaban el conocimiento del pecado y el sistema que regulaba su práctica, es necesario examinar las formas por las que los individuos se reconocían y reconocían a los demás culpables. Conocer los distintos tipos de pecados no servía de nada, si no se establecía un mecanismo para controlar las faltas que cometían los individuos. La confesión fue el medio privilegiado para conocer los pecados internos y externos. La concepción que se tenía de la confesión y los usos sociales y religiosos que se le daban, constituirán los objetos de análisis del siguiente capítulo.

## Capítulo 2. Las estrategias de la confesión

Confiésate pecador,  
 Que cuando más descuido  
 Puedes morir en pecado  
 Doblada condenación  
 Merecerá tu pecado.  
 En la confesión callado  
 En vano te confesaste  
 Si algún pecado callaste  
 Si hasta la muerte aguardares  
 La confesión del pecado.  
 Recélate condenado  
 Despierta hombre, despierta,  
 No guardes a que la muerte  
 Condenado te despierte  
 Dios te llama y no oyes,  
 Tiempo, pecador, vendrá,  
 Que podrá ser no te oirá  
 Mira pecador que tienes  
 En no sentir tu pecado  
 Señales de condenado.

Diego Honel. *Avisos para el alma, y caminos para el cielo*. 1677

### Introducción

La Iglesia estableció el acto de la confesión como un medio para que los pecadores reconocieran las faltas que habían cometido contra Dios. Los fieles debían realizar el acto de confesión para evitar la condenación eterna. No cumplir con la confesión o esconder algún pecado conducía al infierno. En este capítulo, se busca entender la confesión como un medio privilegiado por la Iglesia para conocer las faltas de sus feligreses. En la primera parte del capítulo se presenta una breve revisión de las formas penitenciales anteriores al Concilio de Trento. Los usos de la confesión cambiaron en el transcurso del tiempo, debido, en buena medida, a las modificaciones que se hacían en las prácticas religiosas. En la segunda parte se presentan las ideas contenidas en diferentes manuales de confesión acerca de la labor del confesor y las estrategias que debía emplear para interrogar a los fieles, es decir, se examina el papel de la confesión como acto teológico. Se debe advertir que las complejidades teóricas de la confesión estaban fuera del alcance popular, pues se buscaba crear una elite consciente de los conceptos que pudiera difundirla a

los demás miembros de la feligresía. Congraciar al hombre con Dios no fue el único papel que tenía la confesión, también se convirtió en el instrumento que le permitió a la Iglesia lograr el control de las conciencias. La confesión asumió el papel de acto judicial por medio del cual se juzgaban las acciones sociales transgresoras. Así, la confesión se situaba en dos ámbitos: uno espiritual y uno social. Los confesores tenían la obligación de tratar de indagar en los comportamientos de sus hijos de confesión, tarea necesaria para lograr el control efectivo de la sociedad.

En este sentido, se analiza el papel del confesor como preceptor de conciencia. El confesor no sólo debía escudriñar la conciencia de los individuos, sino que también debía enseñarles todo aquello que desconocían. El confesor era una pieza importante dentro de la mecánica de la delación, asunto que ocupa la atención de la tercera parte de este capítulo. La mecánica de la delación se situaba en dos órdenes: las denuncias y las autodenuncias. Las primeras iban dirigidas contra las acciones de los otros, mientras que las segundas eran las que reconocían los pecados propios. La Iglesia estableció diversas estrategias para que los individuos distinguieran sus faltas y las de los demás. Una de las tareas más importantes que tenían los fieles era pensar en la salvación de la humanidad. Los hombres debían denunciar a aquellos que habían infringido las normas, a fin de que se preservara el orden cósmico. Los fieles sabían que la salvación de las almas era una empresa colectiva. La mecánica de la delación permitía que los hombres se convirtieran en censores sociales. Los individuos tenían la capacidad de decidir si los demás habían cometido errores o si ellos mismos habían incurrido en faltas que debían ser denunciadas. Para ello era necesario que tuvieran conciencia de lo que se debía perseguir y cuál era el premio que conseguirían por sus acciones. En el caso de la autodenuncia, se estudia el papel de la culpabilidad que convertía al sujeto en juez de sus propios actos.

### Las prácticas penitenciales

La confesión no perteneció desde sus inicios al ritual de la penitencia, sino que ésta se hizo necesaria y obligatoria tardíamente. Los orígenes de la confesión se encuentran en el pueblo judío que consideraba que el pecado era una rebelión contra el creador que debía ser resarcida. Del miedo al castigo surgía la necesidad de reparar la falta por medio de un sacrificio, el cual mostraría el arrepentimiento que se tenía por haber desafiado la voluntad divina. Existían dos formas de expiación: una general y una individual. En la primera se realizaba una ceremonia en la que participaba todo el pueblo. El día de la gran

expiación se sacrificaban machos cabríos y la sangre se rociaba en toda la comunidad. Las personas confesaban sus faltas en la boca del macho cabrío “emisario” que sería enviado a morir en el desierto. Este rito de eliminación mostraba que los actos personales se encontraban íntimamente imbricados con lo comunitario. La segunda consideraba que la expiación ritual no era suficiente para librar de la mancha moral del pecado, por lo que era necesario realizar una penitencia personal acompañada de confesiones espontáneas. La confesión era general y seguía el modelo de la que se utilizaba el día de la gran expiación. Existían dos castigos que se aplicaban a aquellos judíos que no expiaban sus faltas o que cometían un acto susceptible de sanción: la *Herem* y la *Nezifah*. La primera era un castigo radical, pues el culpable era expulsado de la comunidad. La segunda era más tenue, debido a que era una medida disciplinaria interna. El excomulgado estaba marcado ante la comunidad: no podía entrar por la puerta principal del templo, se le prohibía establecer relaciones sociales y sólo podía hablar con sus familiares.

El rabino determinaba la duración del castigo que variaba de tres a 30 días. De acuerdo con el comportamiento del excomulgado, el castigo podía ser prolongado una o dos veces más. Una vez cumplido el castigo, el excomulgado podía reintegrarse a la sociedad. Algunos elementos de la penitencia judía fueron incorporados a la cristiana. En los primeros siglos del cristianismo se establecieron dos formas penitenciales: la bautismal y la posbautismal. La primera eliminaba los pecados cometidos antes del bautismo, en tanto que la segunda sólo podía ser utilizada una vez para redimir los pecados. Los que cometían faltas graves eran expulsados de la comunidad. A finales del siglo II, se introdujo la *exomolegesis* o “reconocimiento del hecho”, en la que el pecador se reconocía culpable ante la comunidad y aceptaba la corrección penitencial que le imponía la asamblea. La exclusión del pecador tendía a preservar la integridad moral de la comunidad. El penitente debía seguir tres pasos para retornar al seno de la Iglesia: reconocer su culpabilidad, solicitar el perdón y aceptar la penitencia. El acto de reconciliación buscaba que el pecador pasara de un estado de pecado a un estado de gracia. Con esta acción, el penitente se liberaba del “espíritu inmundo” y restauraba su unión con el Espíritu Santo. La recepción del Espíritu Santo ponía al penitente en camino de la justicia. El rito de reconciliación evidenciaba la virtud del penitente, pues éste era un ejercicio íntimo del alma aunque llevaba implícita una paradoja: borraba el pecado pero revelaba al pecador.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Galtier, *Origines*, 1951, pp. 13-4, 27-8, 30-1; Ricoeur, *Finitud*, 1981, p. 243; Lutz, *Llanto*, 2001, pp. 141-4. Otros tipos de confesión en la antigüedad se pueden ver consultar en el libro de Galtier. Lutz señala que el

La reconciliación de los pecadores se manifestaba en la imposición de las manos. *Imponere manum* era una expresión que se utilizaba en la penitencia pública para liberar a los fieles del pecado. Este acto de reconciliación había sido practicado en la antigüedad cristiana. La *exomolegesis* alcanzó su mayor grado de influencia durante el siglo III. Entre los siglos IV y V apareció un nuevo tipo de reconciliación: la *penitencia canónica* que consistía en el reconocimiento de la culpa, el cumplimiento de la expiación y la absolución. El obispo determinaba la duración de la penitencia canónica. El penitente tenía un estatuto especial dentro de la comunidad y aunque cumpliera con la pena que se le había impuesto, aun tenía que sufrir ciertas prohibiciones durante el resto de su vida. La penitencia canónica se caracterizaba por ser irrepetible y pública, por lo que los penitentes se exponían a la humillación. La comunidad tenía el deber de vigilar que los penitentes cumplieran los actos de expiación. La rigurosidad de la penitencia canónica ocasionó que los fieles la realizaran en una edad avanzada, para evitar cometer pecados más graves. Al mismo tiempo que la penitencia canónica ganaba preponderancia, en el ámbito monástico surgió el examen de conciencia que implicaba la verbalización de los pecados y la instauración de un director de conciencia. Este acto se conoció como *exogoreusis* que se sustentaba en el examen de conciencia de los fieles, quienes confesaban en secreto sus pecados y se les indicaba la penitencia que debían hacer para recibir el perdón. El acto de expiación era privado al igual que la absolución.<sup>2</sup>

Al penitente no se le imponían prohibiciones y podía repetir la expiación las veces que lo requiriera. La *exogoreusis* se ocupaba del pensamiento y de la relación que éste establecía con el acto. El examen se basaba en la idea de que existía una concupiscencia secreta. Esta penitencia también se conoció como “tarifada” o “arancelaria”, pues se tomaba en cuenta el pecado para establecer el tipo de expiación. Los confesores consultaban los *Libri poenitentiales* para conocer la penitencia que correspondía a un pecado. Estas recopilaciones se elaboraron con la intención de que los penitentes alcanzaran el perdón de sus pecados. En un principio, la penitencia arancelaria no fue bien recibida, pero, a mediados del siglo VII, encontró apoyo en el

---

ritual de la confesión tuvo una gran influencia del pensamiento catártico griego. Aristóteles entendía esta noción como purgación. Hipócrates retomó este término para aplicarlo a la medicina. La catarsis hipocrática se refería a la eliminación del exceso de humores para purificar el cuerpo. Es por ello que la curación por la palabra fue concebida como purgante y purificadora.

<sup>2</sup> Martiarena. *Culpabilidad*, 1999, pp. 17-20, 21-5; Galtier, *Origines*, 1951, pp. 96-7, 107, 114-5, 163, 176, 181-2; Foucault, *Tecnología*, 1991, pp. 82-94; Ídem, *Anormales*, 2001, pp. 162-3. La *exogoreusis* revelaba reminiscencias de los ejercicios de verbalización de las escuelas filosóficas paganas

concilio de Chalán aunque su injerencia se restringió a ciertos actos pecaminosos, debido a que la canónica se encargaba de castigar pecados como el homicidio y el sacrilegio. La penitencia arancelaria sólo ponía atención en la falta material y en las características de la expiación, situación que se modificó en el siglo IX. El centro de interés se situó en la intención del pecador y en el arrepentimiento, lo que provocó una reforma de la práctica penitencial. El examen de conciencia y la verbalización de las culpas adquirieron un papel de primera importancia. El perdón sólo se otorgaría cuando se hubiera escuchado la confesión verbal. La humillación y la vergüenza formaban parte constitutiva de este acto de expiación. La recuperación del examen de conciencia buscaba crear el sentimiento de contrición.

La confesión auricular ponía énfasis en la exploración de la conciencia del pecador, pues el pecado se situaba en la intención y no en el acto. No sólo se debía admitir la culpa, sino que se tenía que sufrir la humillación de enunciarlos. La confesión auricular se convirtió en la forma privilegiada por la iglesia para la expiación de culpas y buscaba inducir a los cristianos a tener una mayor vigilancia sobre sí mismos, además de que sirvió para que los confesores pudieran evaluar los conocimientos de los penitentes. La confesión resultó un instrumento eficaz para el control de los cristianos, quienes debían vigilar, de manera continua, las acciones propias y las de los demás miembros de la sociedad. En el siglo IX, algunas diócesis francesas propusieron que la confesión anual fuera obligatoria; propuesta que se haría realidad en el IV Concilio de Letrán realizado en 1215. Las autoridades eclesiásticas establecieron que la confesión debía realizarse entre los días de la pasión de Cristo y el domingo de Cuasimodo, el que no cumpliera con esa disposición corría el riesgo de ser excomulgado. La imposición de la confesión anual se logró gracias a varios factores: el fortalecimiento del papado, la organización de la Iglesia y la internalización del orden religioso por parte de la población. Los sacerdotes adquirieron mayor relevancia, pues eran los únicos que podían proporcionar los medios para lograr la salvación del alma. En el siglo XIII, santo Tomás introdujo las nociones aristotélicas de materia y forma en el ámbito penitencial.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Delumeau, *Catolicismo*, 1973, p. 263; Martiarena, *Culpabilidad*, 1999, pp. 27-33, 38-40, 59, 145; Cervantes, *Diablo*, 1996, p. 42; Benassar, *Españoles*, 1985, p. 66; Foucault, *Voluntad*, p. 74; Ídem, *Anormales*, 2001, pp. 165-8; Delaruelle, "Devoción" en Le Goff, *Herejías*, 1987, p. 110; Russell, *Lucifer*, 1995, p. 212; Le Goff, *Nacimiento*, 1989, p. 248; Frey, "Europeización" en Frey, *Genealogía*, 2000, p. 258; Estrada, "Reto" y Sánchez Herrero, "Elementos" en Álvarez, *Religiosidad*, 1989, pp. 264-5, 303. En la reforma gregoriana del siglo XI, se rehabilitó el papel del sacerdote como mediador de los hombres ante Dios. Esta reforma también contribuyó a que la Iglesia se constituyera en una sociedad clerical que se definía por el carácter del clero que

Aquino consideraba que la confesión era la materia del sacramento y la forma era proporcionada por la absolución del sacerdote, con lo que la confesión y la absolución se articularon en una sola unidad constitutiva. En el Concilio de Trento se fortaleció el papel de la penitencia como factor de redención humana; con esto, la Iglesia católica respondía a las críticas de los reformistas, quienes reconocían que la confesión ayudaba a tranquilizar la conciencia de los creyentes, pero consideraban que no era necesaria para la remisión de las faltas. Los reformistas sostenían que la confesión era un ritual establecido por la Iglesia. La contrición por sí sola no absolvía los pecados, pues era necesario creer para alcanzar el perdón de Dios. Ellos planteaban que la confesión no debía ser obligatoria, sino un acto libre y sin la enumeración de las faltas, la cual se podía realizar ante un eclesiástico o ante un laico, pues, en esencia, los cristianos pertenecían a la clase eclesiástica, debido a que el bautismo consagraba a los hombres como sacerdotes. Los reformistas creían que lo importante no era confesar las culpas, sino tener el deseo de cambiar de vida. Ante estos cuestionamientos, el Concilio afirmó que la penitencia era un sacramento instituido por Dios para reconciliar a los pecadores con la gracia divina. La penitencia alcanzó una gran primacía dentro de la doctrina cristiana tridentina. Al grado que se convirtió, junto con el bautismo y el matrimonio, en uno de los puntales de la Iglesia católica. En el Concilio de Trento se reafirmó la disposición de que la confesión anual se debía realizar en tiempos de cuaresma.<sup>4</sup>

El individuo que no cumpliera con esta obligación podía ser expulsado del seno de la Iglesia. Los sacerdotes debían enseñar a los fieles que el acto de confesión tenía que repetirse varias veces al año. Las autoridades eclesiásticas indicaron que el incumplimiento de la confesión representaba la violación del

---

la conformaba. Cervantes señala que la iniciativa de los reformadores cristianos de trasladar la espiritualidad monástica hacia el mundo secular incluyó una serie de medidas como el reforzamiento de la introspección espiritual, una devoción doméstica laica y la necesidad de procurar una mayor identificación de las experiencias religiosas individuales con el sufrimiento de Cristo. Además de que se produjo un sutil cambio de enfoque en la percepción medieval tardía del pecado y de la penitencia.

<sup>4</sup> González Marmolejo, *Sexo*, 2000, pp. 15-6, 41, 48; Sebastián, "Iconografía" en *Pecado*, 1992, p. 89; Martiarena, *Culpabilidad*, 1999, pp. 35, 44-6, 110, 216; Gruzinski, "Confesión" en *Placer*, 1987, p. 171; Gaos, *Historia*, 1992, p. 82; Pereo, "Creencias" en Álvarez, *Religiosidad*, 1989, p. 406; Delumeau, *Catolicismo*, 1973, pp. 8-10; Ídem, *Confesión*, 1992, pp. 9, 38, 49, 63, 74. El Concilio de Trento representó un corte en la historia de la confesión católica. Éste inició en 1545 y terminó en 1563. En él se buscaba resarcir las heridas que había provocado la separación de los reformistas. La ruptura entre reformistas y católicos se había consumado en el Coloquio de Ratisbona, en el cual se había llegado a un acuerdo doctrinal respecto a la justificación pero no se logró ningún avance en la cuestión de la eucaristía y de la penitencia. En Trento se tomaron decisiones doctrinales de suma importancia acerca del pecado original, la justificación, la eucaristía, los sacramentos y el papel del clero.

tercer mandamiento. El esfuerzo contrarreformista logró imponer dos prácticas colectivas: la asistencia regular a misa y el cumplimiento de la comunión pascual. Antes de las reformas tridentinas, la asistencia a misa era irregular y no se cumplía con la obligación de la comunión. La transformación del comportamiento colectivo se debió a varios factores: la pastoral del miedo que amenazaba con la excomunión y la exclusión de la sepultura cristiana a los que no cumplieran con sus obligaciones; y la elaboración de una literatura sobre el pecado y la confesión, pues los sacerdotes y los laicos tenían problemas para evaluar las faltas. La destrucción del pecado necesitaba de medios efectivos para hacerlo. Delumeau considera que existían dos razones para escribir textos confesionales: la necesidad de los religiosos de tener guías para interrogar a los feligreses y para contar con instrumentos doctrinales que les permitieran cristianizar a las masas. Esos instrumentos servirían para comparar el comportamiento real con el ideal, es decir, lo que las normas cristiano-eclesiásticas proponían y lo que la moral popular realizaba. Delumeau identifica dos tipos de textos confesionales: las sumas y los manuales. Una *Suma* era un tratado de moral jurídica que proporcionaba al confesor, los elementos para formular un juicio preciso sobre los actos de los pecadores, las penas y los remedios para su enmienda.<sup>5</sup>

Las sumas eran redactadas por canonistas y convirtieron a la penitencia en un tribunal que buscaba determinar el estado de las almas de los pecadores.

---

<sup>5</sup> Delumeau, *Confesión*, 1992, pp. 13, 126; Ídem, *Catolicismo*, 1973, pp. 47-8; Chartier, "Reformas" en Vovelle, *Historia*, tomo 2, pp. 216-7; Ídem, "Respuesta" y Goujard "Universo" en Vovelle, *Historia*, 1986, tomo 3, pp. 342, 346, 358-9; Vega, *Pecado*, 1994, p. 26; Pérez Merchant, *Etapas*, 1945, pp. 80, 106; Maldonado, "Religiosidad" en Álvarez, *Religiosidad*, 1989, p. 32; Frey, "Europeización" en Frey, *Genealogía*, 2000, pp. 260-1. Chartier y Delumeau mencionan que en el siglo XVII se produjo un incremento en la literatura devocional. Los libros religiosos publicados entre 1598 y 1644 constituían el 33% del total de los títulos. Entre 1666 y 1690 el número aumentó al 41% y entre 1690 y 1700 sumó el 50% de la producción. Los textos trataban de diferentes materias. En la primera mitad predominaron los libros de teología y espiritualidad divididos en cuatro géneros: libros de oficios; manuscritos de teología moral y escolástica; literatura espiritual y obras de apologetica. A partir de 1650 se publicaron libros de devoción en pequeño formato. La particularidad de estos textos es que presentaban resúmenes de manuscritos que estaban reservados a la elite eclesiástica y espiritual. Así, el conocimiento pasaba a una audiencia más grande. En los últimos años del siglo XVII, se publicó literatura devota y didáctica que buscaba difundir la instrucción religiosa individual. En el siglo XVIII se produjo una notable transformación de la producción impresa. De un pensamiento centrado en la muerte y el pecado se pasó a uno que basaba sus valores en la naturaleza humana. El XVIII presenció una disminución de los libros religiosos. En 1750 sólo representaban la cuarta parte de la producción total y en 1780 la décima parte. El pensamiento teológico fue desplazado por el político, el ético y el técnico. La presencia de libros éticos era un efecto del racionalismo y de la relativización que había sufrido la Iglesia, producto de la laicización que ponía más énfasis en la moral de la costumbres y en la razón del Estado. En toda Europa se manifestó el fenómeno de la disminución del libro religioso, aunque el impacto muestra grandes diferencias. Por ejemplo, en España los libros teológicos todavía tenían gran demanda, mientras que otros países conservaban un balance entre las obras teológicas, las literarias y las políticas. En el caso de la Nueva España, durante la primera mitad del siglo XVIII existió gran demanda de obras religiosas, pero en la segunda mitad hubo un incremento en la solicitud de libros filosóficos y políticos.



Los *manuales* buscaban facilitar el examen de conciencia e introducir principios pedagógicos que sirvieran para instruir a los fieles. En ellos se mostraban conocimientos doctrinales acerca de los diez mandamientos, de los mandamientos de la Iglesia, de los pecados, de las obras de misericordia y de las virtudes. Lo más importante de todo era que los manuales transmitían las complejas ideas morales de los grandes tratados de teología. Los manuales estaban dirigidos a los confesores y a los feligreses. Las autoridades eclesiásticas tridentinas establecieron una serie de normas para aquellos sacerdotes que quisieran ser confesores. En el caso novohispano, y de acuerdo con las disposiciones emanadas en Trento respecto a la confesión, el Primer Concilio Provincial estableció que la confesión anual debía ser obligatoria en cuaresma y los feligreses tenían que presentar cédulas en las que se señalara que estaban absueltos. Sólo podían confesar aquellos sacerdotes que tuvieran la autorización y debían poseer libros que los ayudaran en su labor. En el Segundo Concilio Provincial se decidió que los sacerdotes tenían que presentar un examen ante cuatro examinadores, uno de los cuales era el obispo o su vicario en caso de que éste no pudiera. Los examinadores debían presentar un título de orden suscrito por el obispo y el notario. Los examinadores eran nombrados por el sínodo diocesano y estaban obligados a proceder con toda la imparcialidad posible.

Un examinador podía ser inhabilitado si recibía dinero. Si uno de ellos tenía un pariente entre los pretendientes, debía declararlo para que se nombrara un sustituto. Los examinadores no podían revelar lo que se preguntaría y tampoco podían señalar cuál era la resolución. En los dos casos había pena de excomunión. También se estableció que no se debía hacer un segundo examen a los sacerdotes que tenían la aprobación para confesar, a excepción de que existiera una causa de fuerza mayor que así lo requiriera. En el Tercer Concilio Provincial no hubo cambios a lo que se había establecido en los anteriores concilios. Pese a las disposiciones eclesiásticas, en 1765, el obispo de Yucatán manifestaba que había numerosos sacerdotes “ignorantes” que predicaban en la península. Esas carencias les impedían administrar de manera correcta los sacramentos y enseñar la doctrina a los feligreses, por lo que se había determinado suspenderlos en sus actividades. El obispo descubrió que esas faltas fueron ocasionadas por los examinadores, quienes no realizaron su labor con celo. Por ello es que dispuso que los exámenes se hicieran en una pieza del palacio episcopal. Los exámenes serían presenciados por los clérigos que no tuvieran ocupación en otros ministerios. Los sacerdotes aprobados para confesar estaban obligados a formar un padrón en el que asentarían la condición de cada uno de sus feligreses y la fecha en que habían

realizado su acto de confesión. Las autoridades conciliares determinaron que el padrón se debía hacer cada año. En la lista se anotarían a todos los feligreses mayores de 10 años y debía incluir el sexo, la edad, el tipo de unión, la condición social, el número de hijos, de criados y de esclavos.<sup>6</sup>

El registro se formaría los días anteriores a la cuaresma para las poblaciones de españoles y en la septuagésima o antes para los pueblos de indios. Estas providencias demostraban el esfuerzo de la Iglesia por insertarse en la vida religiosa cotidiana de la población. La uniformización de la fe emprendida por la contrarreforma, implicó un control más estricto de las costumbres y de las actitudes que deberían seguir los que quisieran alcanzar la salvación eterna. El incumplimiento de esas reglas representaba un delito en sí. Jiménez Monteserín señala que la implantación de la confesión anual en España provocó la burocratización de la práctica sacramental. Los párrocos se vieron obligados a redactar libros de matrícula, en los que se inscribían a quienes habían obedecido el mandato, además de que se les proporcionaba a los penitentes una “cédula de cumplimiento” que tenía un doble propósito: certificar que se había observado el precepto e identificar a los disidentes. Unos días después se realizaba una visita de comprobación para verificar que todos los fieles contaran con su cédula. La persona que no la poseía podía tener graves problemas con la Inquisición. Cuando los fieles viajaban, podían sacar cédulas de confesión que les permitía, en caso de muerte, ser enterrados en tierra santa. Este mismo fenómeno también lo observa María Rea para la sociedad paulista. Los párrocos hacían listas de las personas que vivían en los pueblos y las haciendas, en las que anotaban los nombres de las personas que se habían confesado y los que no lo habían hecho. Los presos, los vagabundos, los comerciantes itinerantes, los peregrinos, los caminantes y los soldados no estaban exentos de confesarse. Ellos debían registrarse ante el sacerdote de la parroquia del lugar en el que se encontraran.

La relación de confesados y comulgados se enviaba de regreso a la parroquia de origen, a fin de que estuviera a disposición de las autoridades. Las personas que no cumplían con el sacramento de la confesión eran advertidas públicamente y tenían que cumplir con ese deber el siguiente domingo. Las autoridades eclesiásticas se esforzaron por hacer efectiva la comunión pascual; para ello dispusieron de una serie de medidas que comprendían la exhibición de los nombres de los desobedientes, la amenaza de excomunión y la negación de la sepultura eclesiástica. Todo esto con la

---

<sup>6</sup> *Concilio III*, 1859, pp. 38-9, 47-9, 171-2; Martiarena, *Culpabilidad*, 1999, pp. 106-7, 110-1; Maqueda, *Estado*, 2000, p. 126; Cuevas, *Historia*, 1926, p. 86.

intención de ejercer presión social, con lo que un acto íntimo se convertía en un “ritual público de moralización”. Esta disposición provenía del Sínodo de Orense de 1543 y mostraba la coacción que la Iglesia ejercía contra una sociedad teóricamente cristianizada, así como la resistencia de una población que mantenía sus costumbres. En Francia, los estatutos sinodales establecían que los sacerdotes tenían que enviar las listas de los fieles que no cumplían con su obligación a los obispos o a los sínodos, quienes dictaminarían el castigo que se impondría a los rebeldes. Así, por ejemplo, Félix Vialir, quien fue obispo de Châlons entre 1640 y 1680, señalaba que el confesor tenía que realizar dos advertencias privadas al penitente. Si éste no obedecía debía hacer pública su actitud. Si aun así no cambiaba su postura entonces se denunciaría al obispo, lo que provocaría la excomunión por lo que el recalcitrante no podría casarse o apadrinar, presentar ofrendas o recibir ceniza. Delumeau estima que la política eclesiástica francesa tuvo éxito en el campo, en donde sólo el 1% de la población no cumplía con sus preceptos, a diferencia de las ciudades que eran difíciles de vigilar.<sup>7</sup>

En el caso novohispano, las disposiciones conciliares mencionaban que el domingo posterior a la cuaresma, se debía hacer una visita a la feligresía para verificar el cumplimiento del precepto. Si los fieles no lo habían hecho y no había una causa que justificara su proceder, se les debería extender la excomunión y se les apartaría de los oficios divinos. Cuando no se cumplía con el deber porque así lo había aconsejado el confesor, se les extendía una multa que variaba de acuerdo a la condición social de los individuos. Los españoles y mestizos tenían que pagar un peso. Los negros y mulatos libres devengaban la mitad de esa multa. En el caso de los negros, el dueño estaba obligado a solventar la multa. El dinero de las multas se depositaba en un arca destinada a ese efecto. Los indios que no realizaban la confesión recibían una reprimenda y si no obedecían se les imponía un castigo. Los infractores, sin importar su condición social, podían recibir azotes por su desobediencia. La recopilación de Indias manifestaba que se darían de seis a ocho azotes para no abusar del feligrés, pues la punición tenía una finalidad medicinal más que perjudicial. Las cédulas de confesión no garantizaban que los individuos cumplieran con sus obligaciones religiosas. Varios de los testimonios estudiados en los capítulos siguientes, muestran que existían personas que tenían más de cinco años sin confesarse. Al igual que en el caso francés, la mayoría de los individuos que no acataban el ritual se encontraban en las

---

<sup>7</sup> *Concilio III*, 1859, pp. 194-5, 197-9; Delumeau, *Catolicismo*, 1973, pp. 240, 263-4; Rea, *Convivendo*, 1998, pp. 30-1, 33, 78-9; Díaz Plaja, *Sociedad*, 1968, p. 135; Delgado, *Historia*, 2000, pp. 124-5; Jiménez Monteserin, “Luterano” en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 717-8.

ciudades. En ciertas ocasiones, los feligreses cumplían con el empadronamiento, pero se escondían cuando sabían que las cédulas serían recogidas por los sacerdotes.

Así aconteció en el caso de Matías Enquer denunciado el 25 de septiembre de 1641 en la ciudad de México por Gertrudis Rivera.<sup>8</sup> Otros hombres utilizaban la argucia de falsificar las cédulas de confesión, sin que los confesores se dieran cuenta de ello. Si tenemos noticia de este hecho, se debe a que el mismo falsificador lo confesó. Joseph Ferrer declaró en 1776 que no era la primera vez que lo había hecho. Las cédulas falsificadas no sólo eran para uso personal, sino que también las elaboraba para sus conocidos o los que se las pidieran.<sup>9</sup> Un caso de humillación pública para que los fieles cumplieran con su deber es el siguiente. El cura de la parroquia de Valle de Santiago, Francisco Antonio Cano de la Puente indicaba que en septiembre de 1801 había sido obligado a publicar un edicto en el que otorgaba un mes para que 175 feligreses cumplieran con la obligación anual de confesarse, so pena de excomunión. La amenaza no surtió el efecto esperado, así que en la misa dominical, Cano tuvo que leer los nombres de 112 hombres y 16 mujeres que desobedecieron las órdenes. Después de este acto, la mayoría se confesó pero algunos opusieron resistencia, por lo que el cura recurrió al alcalde para solicitar el encarcelamiento de los rebeldes. Al final, sólo tres personas fueron apresadas. En este caso, se aprecia que existía cierto relajamiento de las normas, tanto de la población como del mismo sacerdote, quien mostraba su desacuerdo respecto a la medida tomada, aunque después tuvo que ejercer la fuerza para obligar a cumplir la norma.<sup>10</sup>

### La confesión como acto teológico

El pecado se consideraba una inmundicia que debía ser destruida. La vinculación entre el pecado y lo inmundo se explicaba por el hecho de que los dos se consideraban cosas “viles” y vergonzosas”. La suciedad se insertaba en un sistema simbólico que se encontraba sustentado en un tipo de ordenación y clasificación de la materia. La suciedad suponía la contravención de un orden basado en lo limpio, así lo inmundo se vinculaba con el pecado y la virtud con la limpieza. El pecador se concebía como un ser sucio que representaba un peligro. La aversión que se sentía por éste denotaba el temor de que la

<sup>8</sup> Archivo General de la Nación (en adelante AGN). Volumen 461, Expediente 1, f. 4.

<sup>9</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 461, Expediente 1, f. 4

<sup>10</sup> Brading, “Devoción” en García y Ramos, *Manifestaciones*, 1997, p. 36.

impureza se extendiera a los demás miembros de la sociedad.<sup>11</sup> Los teólogos decían que el pecador mostraba ingratitud contra un Dios amoroso que buscaba salvar a los hombres. Los pecadores tenían que hacer un sacrificio para reintegrarse a la comunidad cristiana. El reconocimiento y verbalización de las faltas constituía una forma de expiación. La palabra acentuaba el aspecto simbólico de la confesión, pues el mal sólo podía ser expulsado por medios verbales. La humillación y la vergüenza denotaban el verdadero arrepentimiento del pecador.

### El papel del confesor

Los teólogos decían que los fieles tenían la obligación de escoger un buen confesor que los guiara. Éste debía poseer tres cualidades: sabiduría, prudencia y caridad. El confesor debía tener *sabiduría* para vencer los pecados de sentido y de interés. Los primeros eran contrarios a la razón y los segundos evidenciaban una gran malicia que sólo podía ser destruida por medio de la inteligencia. La principal tarea de un confesor era destruir la ignorancia que impedía que el entendimiento actuara conforme a la razón. En este sentido, el confesor se convertía en un predicador privado que tenía la misión de mostrar el camino de la perfección. La *prudencia* se adquiría con la experiencia y se necesitaba por tres razones: para dirigir los actos hacia un fin bueno; para evitar que los actos se apartaran del bien y para corregir los actos que se habían salido del camino. Un confesor prudente mostraba tres atributos: sagacidad, ánimo e inteligencia. La sagacidad ayudaba a que el confesor pudiera discernir cuál camino debía tomar para ganar la confianza del pecador, el ánimo le permitía descubrir las faltas que ocultaba el penitente y la inteligencia le confería la capacidad de decir las palabras adecuadas. La prudencia, como todo acto humano, tenía límites y cuando se llegaba a éstos, era imprescindible pedir ayuda divina. La *caridad* se manifestaba en la benignidad y en la dulzura. Por medio de la benignidad se lograba tolerancia y la dulzura ayudaba a infundir esperanza en el corazón de los pecadores. El confesor tenía que mostrar cierta severidad en la imposición de las penas. La severidad y la benignidad se tenían que unir en un solo acto, tarea difícil de realizar pero que lograban abundantes frutos.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Véase Miller, *Anatomía*, 1999, pp. 12, 83, 216-7, 248-9, 271; Moore, *Injusticia*, 1989, pp. 66-7; Douglas, *Pureza*, 1973, pp. 16, 19, 54-5, 70, 74; González Marmolejo, *Sexo*, 2002, p. 40; Ricoeur, *Finitud*, 1981, pp. 199, 204. La suciedad desempeña un papel esencial en un amplio abanico de culturas; por ejemplo, los hindúes la concebían como una categoría política y religiosa. La asociación entre lo sucio y el pecado es una característica propia de la tradición cristiana.

<sup>12</sup> Concina, *Instrucción*, 1766, pp. 160-6; Señeri, *Confesor*, 1695, pp. 6, 43-4, 50-1, 60; Andrade, *Viage*, 1672, p. 235.

En los manuales existía el deseo de estimular la actividad de los confesores. Se les recordaba que su tarea era difícil, pero de suma trascendencia para el bien de la humanidad; razón por la que los confesores debían realizar su labor con celo y prestar la debida atención a sus hijos de confesión. Los confesores no se debían volver cómplices de los penitentes. Un buen confesor debía ser justo en el castigo e impasible ante la adulación. El confesor tenía que tomar en cuenta que era mejor salvar un alma que poseer gran cantidad de bienes temporales. El infierno estaba lleno de confesores que no cumplieron con la tarea que se les había encomendado, pues a causa de su negligencia los vicios habían triunfado en el mundo. La excesiva indulgencia podía ocasionar que penitente y confesor se fueran al infierno. Para evitar ese triste destino era necesario que quien realizara la función que le correspondía. El creyente debía buscar al mejor confesor para que tuviera certeza de que sus confesiones eran correctas, en tanto que los confesores tenían que estar conscientes de la importancia de ser rectores de almas. La confesión era “el arte de todas las artes”, es decir, el medio que ayudaba al alma a alcanzar la gracia divina. El confesor debía entender que su palabra guiaba la vida del penitente. Éste cumplía varias funciones: juez, doctor, médico y padre. Como juez absolvía y condenaba, aunque debía estar seguro de que los pecados que castigaba eran mortales. Si no tenía esa certeza, debía consultar con otros letrados, a fin de que no aplicara una pena mayor a un pecado que no lo merecía.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Concina, *Instrucción*, 1766, pp. 47, 60, 123, 173-4, 180-1; *Guía para el cielo*, s.f.e., pp. 9-10; *Concilio III*, 1859, p. 401; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 243, 289; Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 8, 39-40, 61; *Soñados*, 1998, p. 25; Delumeau, *Confesión*, 1992, pp. 75, 87; Ramírez, *María Rita Vargas*, 1998, pp. 21, 67, 72-3, 189. En el Tercer Concilio Provincial se estableció que los confesores que admitieran regalos podían ser objeto de *excomunicación latae sententiae*. Ellos tenían la obligación de restituir lo que habían recibido. La primera vez que lo hicieran sólo se les suspendería por un año. La segunda vez el castigo aumentaría a dos años. En la tercera ocasión, el confesor quedaría inhabilitado para siempre y sería desterrado por el tiempo que determinara el obispo. También se establecían penas para los confesores que ignoraban las lenguas de los indios y aún así confesaban. Por otra parte, Las historias de penitentes que regresaban por sus confesores eran comunes en los manuales de confesión. Las narraciones se estructuraba en torno a la historia de un hombre cuyo confesor observaba una conducta tenue. El penitente moría de manera repentina y regresaba a la tierra en una forma “terrible y espantosa”, pues varias cadenas de fuego cubrían su cuerpo y era cargado por otro hombre que presentaba el mismo castigo. El condenado manifestaba que ése era el castigo que Dios imponía a los malos confesores. Los teólogos mencionaban que estas historias debían de servir como un ejemplo para que los confesores no padecieran penas ajenas. En otras versiones, el condenado se aparecía ante su confesor y se lo llevaba al infierno a padecer las mismas penas. Estas narraciones tenían el objetivo de que los confesores mostraran severidad en sus castigos. Delumeau señala que entre el siglo XIV y el XVII, la doctrina dominante entre los directores de conciencia fue la indulgencia con los fieles. Los escotistas decían que el sacramento de la penitencia permitía al alma acceder al verdadero arrepentimiento, aunque el penitente no mostrara una verdadera contrición. En tanto que los laxistas mostraban una excesiva indulgencia con los fieles, pues decían que se podían absolver a los pecadores que habían recaído en los mismos pecados. El laxismo no sólo se aplicaba en el acto penitencial sino también en el acto de enunciación. En la práctica, los fieles preferían a los confesores que eran flexibles y tolerantes. Un ejemplo de esta actitud se encuentra en los

Como doctor enseñaba los conocimientos necesarios para que el penitente no volviera a caer en pecado. Como médico restablecía la salud espiritual por medio de la amonestación, la consolación o la persuasión. Como padre podía ser indulgente para que sus hijos se reformaran. El confesor tenía que estar atento respecto al desenvolvimiento del penitente. Las culpas pasadas generaban malos hábitos que provocaban nuevos pecados. Si el penitente cometía los mismos pecados, ello indicaba que la penitencia había carecido de un fundamento sólido. El confesor tenía que enseñarle al pecador que la reincidencia constituía una grave ofensa contra la figura divina. Los pecados de omisión eran los principales enemigos de los confesores, pues sin examen de conciencia y sin arrepentimiento no era válida la confesión. Una buena confesión evitaba que la condenación. Existían siete tipos de individuos que evitaban la confesión: los que callaban sus pecados por vergüenza; los que evadían la confesión debido al temor de que sus pecados fueran conocidos por la comunidad; los que eludían la confesión por creer que sus pecados sólo los podía redimir el Papa; los que huían de la confesión pues temían las represalias del confesor; los que consideraban que la misericordia divina no los iba a alcanzar; los que pensaban que si realizaban buenas obras podían exentar la confesión y los que creían que Dios era tan misericordioso que no condenaría a nadie.<sup>14</sup>

### La distinción de los pecados

Los confesores debían exhortar a los fieles para que aprovecharan los dones que les ofrecía la confesión. Si el penitente se negaba a decir sus pecados, el confesor debía hablarle de los males que el pecado causaba en el alma y de los castigos que sufriría en el infierno. El confesor podía advertir que los pecados

---

*Soñados regocijos de la ciudad de Puebla*, obra en la que se criticaba a los confesores rígidos, pues se decía que ellos no sabían nada de teología pero sí sabían de qué manera castigar a los fieles. En el juicio seguido contra Antonio Rodríguez, se puede entender la angustia que sentían algunos confesores por hacer mal su trabajo. Rodríguez decía “que en punto de confesores tenía mucho escrito y la repetía varias veces (...) que allá lo verían los que daban penitencia de partes del rosario, lo que se enojaba el señor y el castigo que les esperaba por no dar penitencias correspondientes a sus culpas. Que él no era confesorcito de que otra cosa y absolver, que la absolución la echaba con peso u medida y por esto no la dejaba confesarse con la frecuencia que quería, sólo porque le daba la gana, sino que por la cuenta que le daba de su espíritu sabía si necesitaba o no confesarse”. Cuando le encargaron una colegiala, Rodríguez dijo que “no tenía tiempo y tenía almas que era necesario verlas todos los días y mucho que escribía para su dirección y no tenía lugar de nada, que él no tenía más paseos ni visitas que el confesionario pues todo estaba dedicado a buscarle almas a Dios, que ya en el tremendo juicio de Dios vería sus ministros, que él no se había ordenado para visitar ni pasear y el que esto hacía no cumplía con su ministerio”. Hasta los mismos calificadores consideraban que la conducta del confesor era desmedida y sólo servía para infundir “malos pensamientos” a sus hijas de confesión.

<sup>14</sup> Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 29-31, 49, 205, 231, 239, 279, 288-9; Azpilcueta, *Manual*, 1585, pp. 6, 139-147; Concina, *Instrucción*, 1766, p. 128; Celt, *Pecador*, 1760, p. 61

veniales no se tenían que confesar, pues éstos no ocasionaban ningún daño al alma. Pese a ello, los penitentes los mencionaban para tener la certeza de que éstos no eran mortales. Existían tres géneros de pecados veniales: los que se cometían por la flaqueza de la naturaleza humana; los que se realizaban con plena deliberación; y los que se hacían con plena advertencia y que por su género eran mortales, pero se consideraban veniales a causa de un defecto en la plena deliberación o porque no contenía malicia grave. Los pecados veniales no privaban al alma del cielo, pero si impedían que ésta recibiera los dones de Dios, lo que significaba un retroceso en el perfeccionamiento del alma. Éstos podían ser perdonados por medio de la confesión, la misa, las oraciones, el ayuno, la bendición episcopal, el agua bendita, el pan bendito y los golpes de pecho. El mayor daño que causaba el pecado venial era disminuir el fervor de la caridad. Existían cinco formas por las que un pecado venial se convertía en mortal: cuando se pensaba que era un pecado mortal; cuando se deseaba que fuera mortal; cuando se menospreciaba la ley; cuando ocasionaba un daño grave que se podía prever y cuando se sabía que podía generar un pecado mortal.<sup>15</sup>

Los pecados mortales se tenían que declarar, pues se despreciaban los mandatos divinos en aras de alcanzar bienes temporales. El pecado mortal destruía la gracia justificante que representaba la vida espiritual del alma; sin ésta, el alma moría por la eternidad. Por el pecado mortal se perdía la gracia pero no la fe, a diferencia de los infieles que perdían esas dos prerrogativas. El pecado mortal provocaba una separación entre el hombre y Dios, puesto que era un acto que se realizaba con pleno consentimiento y que mostraba la ingratitud del hombre, razón por la que el pecado mortal merecía una pena infinita. Existían tres causas por las que los pecados mortales se volvían veniales: cuando el entendimiento no tenía plena advertencia de la malicia, cuando la voluntad no tenía perfecto consentimiento y cuando la materia fue momentánea. El penitente debía consultar a su confesor acerca de las dudas que tenía sobre sus pecados. Muchos penitentes creían conocer las verdades teológicas y juzgaban de manera equívoca la gravedad de sus faltas. La ignorancia bloqueaba la luz divina y se constituía en un principio de pecado. Existían tres tipos de ignorancia: culpable, voluntaria e ignorancia en sí. La

---

<sup>15</sup>Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 207, 235, 475-7; Azpilcueta, *Manual*, 1585, p. 13; *Guía para el cielo*, s.f.e., p. 29; Señeri, *Confesor*, 1695, pp. 169-70, 213-7; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 17, 27, 72; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 352; *Sacrosanto y ecuménico*, 1857, p. 156; Fernández, "Noticias" en Pérez, *Inquisición*, 1980, p. 933; Delumeau, *Confesión*, 1992, pp. 18, 97. La idea de que el pecado venial no dañaba fue expuesta en el Concilio de Letrán y reafirmada en Trento. En ciertas ocasiones, los confesores mostraban dudas respecto a la diferencia entre el pecado mortal y el venial. Por ello se aconsejaba prudencia cuando se realizara el diagnóstico de las faltas.



*culpable* se producía cuando no se decía el modo en que se produjo el pecado; no se pedía consejo y no se solicitaba ayuda divina. La *voluntaria* evidenciaba el desconocimiento de los feligreses acerca de un hecho. La *ignorancia en sí* mostraba el desconocimiento de los artículos de fe y de la diversidad de los pecados. La ignorancia también podía ser de hecho y de derecho.

Era *de hecho* cuando se desconocía la ley y *de derecho* cuando se conocía la ley, pero se ignoraba en que casos se aplicaba. Ésta última se dividía en crasa e invencible. La *crasa* era la que todos tenían obligación de conocer y la segunda era la que nadie tenía el deber de conocer y cuya aplicación no estaba en manos de los hombres. El confesor debía mostrar que del pecado resultaban dos efectos: la mancha en el alma y el reato de la pena. La primera era una deformidad que quedaba impresa en el alma, mientras que la segunda constituía una pena que debía pagar el alma. El tamaño de la mancha dependía de la malicia del acto culpable que permanecía en el alma hasta que se perdonaba la culpa; a esto se denominaba pecado habitual y podía ser causa de condenación, debido a que la culpa debilitaba la virtud del alma y la volvía propensa al pecado. La pena temporal no destruía la mancha del alma, pues quedaban reliquias que se tenían que eliminar en el purgatorio.<sup>16</sup>

#### La llave del cielo: el examen de conciencia

Una buena confesión implicaba el reconocimiento de los pecados interiores (pensamiento), exteriores (palabra) y de ejecución (obra). Así, por ejemplo, la herejía era un acto interno, el perjurio un acto externo y el hurto una obra. Los penitentes tenían que recordar las omisiones que hubieran realizado y debían explicar las circunstancias en las que se produjeron sus pecados. Los confesores no debían apresurar la confesión. Los penitentes tenían que tomarse su tiempo para declarar sus pecados. Si el tiempo era escaso, se debían preguntar los pecados más graves y dejar para otra ocasión los de menor relevancia. El confesor podía preguntar todo lo que considerara necesario para que nada quedara sin la debida explicación. Se debía poner especial énfasis en aquellos hechos que el pecador callaba, aunque el confesor tenía que cuidarse de realizar preguntas que el individuo nunca se hubiera imaginado. Una investigación acorde a la “natural capacidad” del penitente, podía resultar de mayor provecho para conocer lo sustancial de las culpas y el número de éstas. La discreción podía ayudar a generar confianza en el

---

<sup>16</sup> Señeri, *Confesor*, 1695, pp. 10, 17-8, 143, 145, 196; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 3, 6, 19; *Sacrosanto y ecuménico*, 1857, pp. 68-9; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 107, 324-8; Pinamonti, *Director*, 1734, pp. 29-30; *Concilio III*, 1859, pp. 324-5; Ripalda, *Catecismo*, 1808, p. 29.

penitente, quien no dudaría en desnudar su alma por completo y con ello se superaría la vergüenza de declarar los pecados. El confesor debía mencionar que Dios estaba dispuesto a perdonar los pecados, lo que serviría como un incentivo para acrecentar la fe, alentar la esperanza y encender la caridad del pecador. Cuando el penitente no tenía certeza de los pecados que había cometido, podía sacar un estimado que abarcara los hechos de su vida.<sup>17</sup>

Algunos teólogos recomendaban sumar el número de pecados que habían realizado por día, por semana y por mes; número que se tendría que repartir entre los mandamientos que se habían infringido. Los pecados interiores eran los que generaban mayores problemas de memoria. El olvido de los pecados sólo se podía excusar una vez, pues los penitentes tenían la obligación de llevar una cuenta exacta de sus pecados. Si no realizaban esa tarea, cometían un pecado de malicia. La malicia era la madre de la ignorancia y de la pereza. Aunque se tenía que poner diligencia en recordar los pecados, se debía conceder mayor importancia al arrepentimiento. Los penitentes debían confesarse cada vez que tuvieran oportunidad. El arrepentimiento inmediato ayudaba al hombre a congraciarse con Dios, por lo que no se debía esperar a las fiestas para confesarse. Dios castigaba a los penitentes timoratos, porque sabían cuál era su obligación y la cumplían. El pecador debía estar consciente que una muerte repentina podía ocasionar su condenación, pues privaba del tiempo para arrepentirse, de la vida para hacer penitencia y de un Dios al cual adorar. El creador era el único que sabía cuando moriría el creyente. Para evitar la incertidumbre, era necesario renovar la amistad de Dios por medio de la confesión. Realizar confesiones constantes contribuía a extirpar cuatro vicios en los que incurrían los penitentes: esperar hasta la Semana Santa para confesar los pecados graves; la confesión por costumbre y no por verdadera fe; la confesión carente de convencimiento y aguardar la hora de la muerte para confesarse.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Concina, *Instrucción*, 1766, pp. 109; Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 13, 65; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 274-6; Palafox y Mendoza, *Pastor*, 1730, p. 16; *Catecismo del Santo Concilio*, 1791, p. 173; Señeri, *Confesor*, 1695, pp. 14-7, 136, 140, 143-4; Corella, *Suma*, 1734, pp. 70, 99, 101, 118-9, 126; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 1-2; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 107, 447, 323. Señeri no compartía la opinión de que los confesores tenían que participar de manera activa en la confesión y realizar preguntas a sus penitentes. El confesor debía limitarse a escuchar y sólo podía participar cuando creía que el penitente ocultaba algo.

<sup>18</sup> Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 33, 50, 165-6, 391; Palafox y Mendoza, *Respuesta*, 1730, p. 29; Señeri, *Confesor*, 1724, 26; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 192; Talavera y Monterrosa, *Devociones*, 2002, pp. 46-8; Campos, *Oraciones*, 1999, pp. 51, 54; Dehouve, *Rudingero*, 2000, pp. 7, 9-10, 20-1, 28-9, 92-3, 175-7, 191; Delumeau, *Confesión*, 1992, p. 15. A San Cristóbal se le consideraba un santo patrón contra la mala muerte, pues garantizaba que sus fieles no morirían sin confesión. El miedo a la mala muerte incentivó la circulación de estampas con oraciones que garantizaban que nadie moriría sin confesión, ejemplos de estas oraciones se encuentran en el libro de Araceli Campos. Delumeau señala que en algunas zonas de Francia se incentivaba el culto a san José y al ángel guardián, quienes podían lograr que sus devotos obtuvieran la gracia de un

La confesión antes de la muerte resultaba sospechosa, pues no se hacía por voluntad expresa del pecador sino por el temor natural a la muerte. Así, eran los pecados los que abandonaban el alma del hombre y no era el hombre el que se alejaba de ellos. El verdadero arrepentimiento se lograba cuando se estaba en pleno uso de las facultades. Los teólogos decían que el hombre debía preocuparse por dominar los vicios de la voluntad. En ella se encontraba el principio de las acciones del alma. Por medio de la voluntad racional, el hombre se apartaba del mal y abrazaba el bien. La voluntad constituía un bien mayor que el entendimiento, pues éste necesitaba de la voluntad para poder manifestarse. A diferencia de los animales que no podían resistir los movimientos sensuales, el hombre podía vencerlos gracias a que contaba con el apetito intelectual y con la voluntad. Dios había otorgado la voluntad para que los hombres siguieran los dictados de la razón. Ella era una potencia del alma racional y se gobernaba por medio de la *sinderesis* y la *razón*. La primera era una fuerza natural que deseaba lo bueno, la segunda buscaba hacer actos voluntarios de amor racional que eran interiores, espirituales y naturales. En la voluntad se manifestaban las virtudes morales que constituían expresiones libres y ordenadas de los atributos de la razón. Estos actos frenaban las pasiones desordenadas del hombre corporal y sensitivo. Si la voluntad no lograba detener el desorden y la sinrazón, los actos se volvían pecaminosos y provocaban el desconcierto de las pasiones corporales.<sup>19</sup>

### Los elementos de la penitencia

La penitencia se componía de tres partes: contrición, confesión y satisfacción. El arrepentimiento era un acto interior que provenía del corazón y sólo se hacía patente cuando se manifestaba en los actos exteriores. Éste se presentaba de dos maneras: por atrición y por contrición. La atrición era una contrición imperfecta que, sin el sacramento de la penitencia, no podía justificar al pecado, pero sí disponía al hombre a recibir la gracia que se daba en la confesión. La imperfección de la atrición era producto de tres circunstancias:

---

arrepentimiento repentino y una confesión de último momento. Los predicadores utilizaban historias morales (exempla) para mostrar los males que sufrían los pecadores que habían desobedecido a sus confesores. Algunos de estas historias, como el discípulo de Silo y la cacería infernal del señor de Neveres, narraban los casos de fieles que se habían condenado a causa de una muerte repentina y de una confesión sin arrepentimiento. La Iglesia había autorizado que los predicadores modificaran los exempla para adaptarlos a las condiciones de cada lugar. Los exempla tuvieron gran éxito entre los siglos XVI y XVII, debido a que estos relatos se adecuaban a la preocupación que la sociedad mostraba por la imagen. De hecho, los exempla reúnen tres aspectos típicos del renacimiento: la moralización, la repetición y la imagen.

<sup>19</sup> Concina, *Instrucción*, 1766, p. 271; Señeri, *Confesor*, 1695, pp. 12-3; León, *Místico cielo*, 1687, p. 24-9; Ripalda, *Catecismo*, 1808, p. 138; Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 166-7, 223-4; Cruz, *Terzera*, 1681, pp. 335.

el miedo al infierno, el deseo del cielo y el aborrecimiento del pecado. La atrición se realizaba por circunstancias externas y aunque no destruía la voluntad de pecar, ayudaba a abrir el camino de la justificación. La contrición representaba la detestación del pecado y el propósito de no volver a pecar. Ésta se conformaba de tres actos: la separación del pecado, el propósito de tener una nueva vida y la consecución del amor divino. Un verdadero acto de contrición garantizaba la gracia divina y justificaba al hombre, aun antes de que éste recibiera la absolución del sacramento. El acto de contrición se tenía que realizar varias veces al día, ello evitaría que el creyente se condenara a causa de una muerte repentina. La contrición alcanzaba tres grados: mínima, mayor y máxima. La *mínima* era la que sólo presentaba el suficiente grado de contrición para salvarse, la *mayor* era la que manifestaba deseo de satisfacer las culpas y la *máxima* evidenciaba un dolor igual o mayor del que producía la culpa.<sup>20</sup>

La contrición, por sí misma, no conducía a la reconciliación, sino que era necesario recibir la absolución por medio de la satisfacción, que fungía como un medio de compensación de los pecados pasados y ayudaba a que el pecador se tornara justo. Los fieles podían considerarse absueltos cuando tenían la certeza de que estaban justificados. Sólo a dos tipos de hombres no se les absolvía por sus culpas: los enfermos que no se congraciaron con Dios y los pecadores que perdieron el entendimiento o el habla. A ellos se les negaba el perdón y se les vedaba el entierro en un cementerio. La satisfacción implicaba el traslado de un estado de pecado a uno de gracia y mostraba el anhelo del hombre de tener un trato estrecho con el numen. Por medio de la satisfacción se perdonaba la culpa pero no la mancha, misma que debía ser purgada en el otro mundo. Se debía tener en cuenta que no todos los que recibieron la divina gracia habían sido perdonados; muchos justos todavía padecían en el purgatorio. Los teólogos mencionaban que también se podía lograr la satisfacción divina por medio de la oración, el ayuno y la limosna que correspondían a los bienes del alma, del cuerpo y de la fortuna, mismos

---

<sup>20</sup> Delumeau, *Confesión*, 1992, pp. 46-7, 51-61; Martiarena, *Culpabilidad*, 1999, pp. 34, 47, 56. La atrición tuvo sus orígenes en la primera mitad del siglo XII y tuvo una gran difusión durante el siglo XIII. Delumeau señala que la atrición designaba una detestación imperfecta de los pecados, sin que se precisara qué tipo de pecados. Durand de Saint Porçain fue el primer pensador que distinguió el arrepentimiento de los pecados motivado por la caridad hacia Dios, de aquel que provenía del pensamiento de los castigos merecidos por las culpas y que tenían un interés netamente humano. Santo Tomás consideraba que la atrición sólo preparaba el camino de la contrición, misma que se manifestaba como el arrepentimiento perfecto. Un hombre contrito era aquel que lamentaba las faltas que cometía contra Dios. La contrición buscaba establecer el grado de responsabilidad interior de cada individuo. En el Concilio de Trento se subrayó la importancia de la contrición, aunque se reconoció que la atrición era suficiente para recibir el sacramento. Es por ello que en los manuales se mencionan las dos formas de arrepentimiento.

que vencían la codicia de la carne, la codicia de los ojos y la soberbia de la vida, elementos en los que se encontraban las raíces del pecado.<sup>21</sup>

### Los frutos de la confesión

La confesión era un tribunal de justicia y de misericordia. Los confesores presidían este tribunal y tenían la facultad de dispensar los tesoros de la gracia celestial. La sentencia del sacerdote tenía el mismo peso que la sentencia divina, pues a los confesores se les había dotado de la potencia del orden y de la jurisdicción. La penitencia debía imponerse de acuerdo con tres criterios: el tipo de pecado, las características del pecador y el fin para el que se imponía el castigo. Se debía tener mayor atención en el pecador que en el pecado, pues era mejor aplicar la misericordia que la crueldad. El fin de la penitencia era destruir las culpas pasadas e impedir las futuras. La expiación de las culpas evidenciaba el deseo de lograr la unión de la criatura con la divinidad, pues lo sucio no podía acercarse a lo santo. Los teólogos mencionaban que existían cuatro tipos de penitentes que no deberían recibir castigo: los *pusilánimes* podían desesperar por causa del temor que causaba el castigo; los *contritos* que mostraban una compunción extraordinaria; a los *autorizados* se les tenía que respetar por su condición social o por la edad y los *vergonzados* que podían acrecentar su confusión. En cambio, se tenía que mostrar severidad con los que se ufanaban de sus pecados y con los ignorantes. Existían cinco razones por las que el confesor podía disminuir la penitencia: cuando el penitente no quería padecer la pena justa por sus actos; cuando se imponía por penitencia todas las obras de la vida; cuando se realizaba una contrición que excedía la satisfacción interior; cuando era un anciano o un enfermo; y cuando se tenía un problema que impedía la penitencia.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Concina, *Instrucción*, 1766, pp. 156-7, 322, 335; *Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 153; *Sacrosanto y ecuménico*, 1857, pp. 61-3, 154-5, 467; Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 68, 73, 130, 283-4, 307-8, 396-7; Señeri, *Confesor*, 1695, pp. 5, 23-4, 66, 92, 141, 165-6; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 87, 93, 126; *Concilio III*, 1859, pp. 67-8, 159, 163, 166; Roa, *Estado*, 1624, p. 204; Russell, *Lucifer*, 1995, p. 192. La teoría de la satisfacción fue introducida por Anselmo y ha prevalecido desde el siglo XIII.

<sup>22</sup> *Concilio III*, 1859, pp. 141-2, 158, 176, 234; Azpilcueta, *Manual*, 1585, p. 262; Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 406, 419; Andrade, *Viage*, 1672, pp. 169-70; *Sacrosanto y ecuménico*, 1857, p. 466; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 34, 231; Señeri, *Confesor*, 1695, pp. 27, 33, 156; Delumeau, *Confesión*, 1992, p. 107; Ramírez, *María Rita Vargas*, 1988, pp. 67, 72-3. Los casuistas pensaban que el rigor excesivo de las penas podía ocasionar escrúpulos en los fieles o el abandono de la fe. En ciertas ocasiones, los confesores exageraban sus penitencias. Ejemplo de ello es el caso de María Rita Vargas, a quien se le impuso “que en las confesiones particulares, la penitencia se las ponía regular por tres días y algunas por ocho, y las más comunes eran andar con las rodillas desnudas por el suelo el tiempo que gastase en rezar el salmo Miserere, un credo y una salve. Tres o cinco cruces cada día del tamaño de una cuarta con la lengua en el suelo; besar el chapín de una religiosa cuando estuviere dormida; estaciones y otros rezos en cruz y, en una ocasión, la mando dormir tres noches en el suelo por dos horas. Que aunque no hiciera más que quitarse por un poco rato o aflojarse el cilicio pecaba mortalmente y lo mismo si dejaba de cumplir algo de la penitencia (...) que por

Los teólogos advertían que había siete causas por las que se debía retrasar la absolución: cuando los hombres recaían; cuando había ocasión próxima de pecar; cuando se era un público pecador; cuando un individuo no había realizado los méritos suficientes para recibirla; cuando se cometía abuso sacrílego; cuando se buscaba predicar con el ejemplo y cuando el penitente desconfiaba de la misericordia de Dios. En todos los casos, el aplazamiento ayudaba a que los individuos hicieran el propósito de cambiar de vida. Se podía comprobar el arrepentimiento de los pecadores cuando evidenciaban dolor en el acto de confesión y cumplían con las prevenciones que le había descrito su padre espiritual. Si la enmienda era cierta se le podía absolver, si era dudosa se tenía que retardar hasta que se lograra la reconciliación. El retraso de la absolución afianzaba la fe de los pecadores, quienes sentían mayor alegría al recibir un bien que se les había negado mucho tiempo. Los fieles sabían que la razón por la que una persona dejaba de comulgar era porque tenía que cumplir con una penitencia, lo que representaba una vergüenza pública que se debía solventar a la brevedad posible. El sacramento de la penitencia buscaba cumplir con cuatro objetivos: lograr la plena reconciliación del pecador con Dios; satisfacer a Dios por los pecados cometidos; conseguir la justificación y restituir al pecador al ámbito de la fe. Lo anterior demostraba que la penitencia era una virtud que comunicaba al hombre con Dios.<sup>23</sup>

---

distribución o método de vida le mandó que ayunase diariamente sin comer más que frijoles con mucha sal o vinagre o ceniza y un poco de pan y los viernes sólo una taza de atole con un poco de pan al medio día y que cualquier día que quebrantase ese ayuno pecaba mortalmente”. Esto generaba que los penitentes repudiaran las penas que los confesores imponían. Ese fue el caso de María Lucía Celis que decía que el diablo le aconsejaba que “no vuelvas más con él (el confesor Antonio Rodríguez), yo te llevare con el padre Vicente Peña, con ese estabas tú antes y ya ves como te trataba bien pues no te quita el que hablaras, miraras y rieras ni te tenía sin comer, como este loco te tiene, en tu cuerpo nada llevabas puesto que te ajustara ni te mortificara; y este loco, perdido, iluso de pies a cabeza te tiene ligada y presa ni quiere que visites a nadie ni que vayas a pasearte un rato para que te desahogues un poco y te diviertas, haciéndole esto a todo la gente, sólo un perdido loco podía mandarte semejantes disparates con lo que te va quitando la vida que has quedado como un palo de seca, durmiendo en el suelo en un petate, así te vas enfermando y llenando de dolores todo el cuerpo, de modo que si así sigues pronto vas a acabar con tu vida”.

<sup>23</sup> Azpilcueta, *Manual*, 1585, p. 4; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 30-1; *Catecismo para uso*, 1779, p. 123; Jiménez Montaserin, “Luterano” en Pérez, *Inquisición*, 1980, p. 709; Valle-Arizpe, *Lejanías*, 1951, pp. 43-50. Jiménez señala que los individuos que no cumplían con sus obligaciones cristianas eran vistos con desprecio por la comunidad. Un relato sobre las gracias que obtenían los que hacían un verdadero acto de arrepentimiento es el de Bernardo Campos de Ayala, quien salió de Perú para evitar que se cumpliera la cédula de Felipe II en la que se ordenaba que los hombres solteros se casaran. Bernardo se instaló en la ciudad de México y continuó con su vida liberal. Una mañana, Bernardo vio a Mercedes Betanzos frente a la iglesia de Santo Domingo. Él trató de abusar de ella, pero ésta logró huir gracias al auxilio que le prestaron unos dominicos. Mercedes entró al convento y Bernardo buscó una manera de introducirse a ese lugar. Al entrar a la iglesia, observó que se encontraba expuesta la custodia. Así que planeó robarla en la noche, pero no contó con que su caballo se volvería loco y que lo arrastraría hasta la celda del fraile Antonino en el convento de san Francisco. Al verse en las puertas de la muerte, Bernardo pidió confesarse pero sus pecados eran muy graves,

Esa relación se fundaba en tres aspectos: percibir los fundamentos en los que se sustentaba la misericordia divina, apartarse de los pecados como consecuencia del temor a los castigos eternos y encender la caridad en el corazón humano. De la caridad nacía el amor filial y el deseo de no volver a ofender a Dios. En la caridad se encontraba un sustento a la virtud de la penitencia. El pecador no sólo tenía que aborrecer el pecado y mostrar un verdadero dolor del corazón, sino que también debía realizar buenas obras que lo ayudarían a compensar las faltas cometidas. El hombre debía aumentar sus virtudes y destruir las causas que lo habían llevado a pecar. Una vida espiritual saludable preservaba del contagio de los vicios y del veneno mortal de los pecados. Los pecados se cometían por causa de la malicia de la carne y del espíritu. La primera encendía los apetitos sensuales, la segunda correspondía a los deseos depravados de la parte superior del alma. El mundo, el demonio y la carne eran los enemigos del alma. El mundo tentaba en el exterior, la carne en el interior y el demonio en los dos ámbitos. La carne era el enemigo más nocivo, por lo que se le debía derrotar para destruir a los otros dos. Ésta había sido engendrada para probar la paciencia y fortaleza del espíritu humano. En el aborrecimiento de la carne, se encontraba el origen de todas las virtudes y mostraba el camino para entrar al cielo. La victoria del espíritu sobre la carne merecía la corona de la Iglesia, pues la virtud tendía a ascender y la malicia a descender.<sup>24</sup>

La razón podía vencer al apetito sensitivo por tres medios: la aplicación del entendimiento a la consideración de las cosas superiores que mitigaba los impulsos sensuales, la separación del sentido interior de la imaginación del deleite sensible y el dominio de la razón sobre la potencia locomotiva. Existían otras dos formas para acabar con la sensualidad: el dolor y el temor. El dolor constituía el mejor medio para separarse de los placeres terrenales y para fortalecer los frutos de la gracia. El temor se generaba por dos

---

por lo que el fraile le mencionó que no podía absolverlo. En ese momento sucedió algo maravilloso. El cristo que se encontraba arriba de la cabeza de Antonino dijo: “Antonino para que quieres la ciencia de un teólogo, cuando sólo basta la caridad para absolverlo”. Este relato mostraba la contraposición de dos corrientes: la teología rigurosa de los jansenistas y la visión más humana y misericordiosa de los jesuitas. Esta tensión fue una constante en el siglo XVIII.

<sup>24</sup> *Sacrosanto y ecuménico*, 1857, p. 149; Señeri, *Confesor*, 1695, pp. 198, 341; *Concilio III*, 1859, pp. 153-4; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 701; Concina, *Instrucción*, 1766, pp. 341-3; *Guía para el cielo*, s.f.e., pp. 5, 15, 21; Pinamonti, *Director*, 1734, p. 9; Azpilcueta, *Manual*, 1585, pp. 249-51, 259; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 289-90; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 123, 342-3, 357-8; Delumeau, *Catolicismo*, 1973, p. 278; Russell, *Satanás*, 1986, p. 115; Lavrin, “Sexualidad” en Lavrin, *Sexualidad*, 1991, p. 58. La idea de que la Iglesia y al mundo eran dos enemigos irreconciliables devenía del pensamiento cristiano clásico influido por el pesimismo agustiniano. En tanto que la tríada carne, mundo y demonio fue mencionada por primera vez en el siglo IX y se convirtió en un lugar común de los teólogos a partir del siglo XI.

circunstancias: el peligro de perder el objeto amado y la desesperanza de alcanzar lo que se deseaba. El temor era uno de los siete dones del Espíritu Santo y se dividía en cinco tipos: *mundano* que mostraba temor por los males de la vida; *humano* que evidenciaba miedo por los males que sobrevendrían al cuerpo que amaba de manera desordenada; *servil* que respetaba a Dios por temor y no por el deseo de honrarlo; *inicial* que era un temor *filial* imperfecto que buscaba no ofender a Dios y que pedía la ayuda del *servil* para obrar bien; y *filial* que se caracterizaba por el deseo de conseguir la gloria celestial. Había dos temores que se debían tener presentes en todo momento de la vida: el temor al infierno y el temor de no amar a Dios. Los dos ayudaban a que los fieles se comportaran bajo los parámetros que marcaba la doctrina. La experiencia demostraba que el temor incentivaba a la virtud. Un alma sin temor carecía de defensa ante los embates del enemigo. La virtud no sólo se alcanzaba por medio del temor, sino también por el amor, la justicia, la castidad y la bondad. Un alma virtuosa merecía llegar a la bienaventuranza, para lo cual debía romper las cadenas que la ataban a la tierra. Vivir en penitencia permanente garantizaría la salvación. A esa labor contribuía la Iglesia con sus predicaciones y el Espíritu Santo que animaba al alma a través de inspiraciones interiores.<sup>25</sup>

### La confesión como acto judicial

Toda sociedad humana tiende a la regulación de los comportamientos de sus miembros. Para ello se establecen una serie de limitaciones que buscan la conservación del bien común, límites que se instituyen en una normatividad. En el ámbito religioso occidental, la concepción del pecado tenía la función de crear una base ética que sirviera como referente para que los individuos conocieran cuáles eran las reglas que tenían que cumplir, cuándo habían sobrepasado los límites sociales impuestos y cuáles eran los castigos que se les impondrían por infringir las normas. El pecado como modelo de normativización contribuyó a establecer un orden social, en el que la Iglesia tuvo un papel preponderante en la vigilancia de las relaciones humanas. La Iglesia asumía la posición de que todos los individuos eran pecadores en potencia. La sociedad se dividía, según esta perspectiva, en los que seguían los preceptos religiosos y los que los desobedecían. La desobediencia tenía repercusiones en lo social y en lo religioso. Esta concepción mostraba el esfuerzo que realizaron los poderes civil y eclesiástico, a fin de que sus

---

<sup>25</sup> Palafox y Mendoza, *Respuesta*, 1730, p. 15; Ídem. *Pastor*, 1730, p. 105; Andrade, *Viage*, 1672, pp. 248-9; León, *Místico cielo*, 1687, p. 63; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 2, 239; *Concilio III*, 1859, pp. 158, 331; Concina, *Instrucción*, 1766, p. 341; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 260-273, 360, 705.



normas se convirtieran en el patrón de todos los comportamientos. En el mundo occidental, y en específico entre los siglos XV y XVIII, ser miembro del Estado representaba serlo de la Iglesia, aunque ello no quería decir que las dos instituciones constituían una misma entidad, sino que eran dos esferas de poder que se disputaban la primacía del mismo. Las dos instancias actuaban en estrecha relación y buscaban defender el sistema social establecido.

La doctrina evangélica constituía uno de los fundamentos de la convivencia de los hombres. La protección que el Estado brindaba a la fe cristiana se hizo extensiva a la persecución de los que atentaban contra ella; con esto se generó una estrecha relación entre la ley divina y la humana, y se produjo una absoluta identificación entre el delito y el pecado. Se consideraba que los pecados eran delitos, debido a que constituían infracciones que atentaban contra el orden humano y contra el divino. La asociación entre pecado y delito alcanzó preponderancia en el siglo XII, debido al florecimiento de una cultura jurídica en el seno de la religión cristiana. Esta cultura se nutrió de los textos de derecho romano antiguo y de los textos canónicos medievales. Los juristas elaboraron conceptos que conjugaban los planteamientos de las dos tradiciones, pues consideraban que en esos cuerpos legales se expresaba el orden social. Aunque los autores antiguos no hablaban de diferencias sustanciales entre los pecados y los delitos, los juristas del XII apreciaban que los delitos se ubicaban en el orden objetivo mientras que los pecados se situaban en el orden subjetivo, con ello podían coincidir las dos concepciones. El pecado no sólo se asoció a la noción de delito, sino que adquirió primacía sobre él. Los juristas decían que no se podía asegurar el orden con la sola persecución de los delitos, pues era necesario que se instituyera un medio de recriminación de la conducta y de expiación de culpas, tarea que asumiría el orden sacramental. Desde esta perspectiva, el reo tenía que asumir su error y mostrar un verdadero deseo de purgar su falta, en tanto que el juez se convertía en la instancia absolutoria.<sup>26</sup>

Aunque esta concepción minimizaba la noción de delito, los juristas estaban convencidos de que la religión era más efectiva que la justicia para lograr el control de la sociedad, sobre todo porque el concepto de pecado remitía a un principio de individualización, es decir, era un acto subjetivo que producía el efecto compulsivo más eficiente de todo el sistema incriminatorio. Así, el pecado se situaba en dos ámbitos: el de la conducta transgresiva y el de la responsabilidad propia. Los juristas establecieron una distinción de base en

---

<sup>26</sup> Pino, *Lujuria*, 1992, p. 34; Rea, *Convivendo*, 1998, p. 67; Mariel, *Tribunal*, 1979, p. 7; Rojas, "España" en *Visiones*, 1992, p. 70. Una primera vinculación entre pecado y delito se encuentra en la tradición judía.

la que se definieron cuáles delitos eran pecados y qué pecados eran delitos. Para lograr esta vinculación, se determinó que la ley estaba constituida por lo religioso y por lo jurídico. En este sentido, el pecado era un espacio de competencia de la teología, la moral y la justicia. La ley humana configuraba la base en la que encontraba su expresión el pecado y el delito. Con la inclusión del pecado en el campo legal, se reconocía el predominio de las ofensas realizadas contra Dios por encima del daño que se ocasionaba a la república. El pecado tenía mayor relevancia que el delito y la gravedad del primero servía para valorar el segundo. La ética religiosa se convirtió en la medida de legitimidad de las acciones. La vinculación entre pecado y delito tendía a cumplir dos finalidades: la felicidad humana que conducía a la salvación eterna y el bienestar del Estado que llevaba a la paz y al orden. La Inquisición fue la instancia encargada de cuidar el orden cívico-religioso, la cual tenía mayores atribuciones que las demás instancias judiciales civiles y religiosas. Las leyes divinas le proporcionaban la autoridad normativa para precisar lo que era pecado.<sup>27</sup>

A esa potestad eclesiástica se unía el discurso político que establecía normas para definir las conductas delictuosas del hombre. Aunque la Inquisición era un instrumento policial sujeto a la política real, eso no significaba que era un tribunal secular, más bien era una institución de carácter mixto. Entender el pecado como delito ocasionó que los tribunales inquisitoriales tuvieran las mismas atribuciones que los civiles en materia de persecución de delitos. Esta doble competencia ocasionaba conflictos de autoridad. Por ejemplo, las cortes castellanas pedían que la persecución de la blasfemia fuera un asunto que sólo concerniera a los jueces reales. Sin embargo, la Inquisición señalaba que esos asuntos caían en su jurisdicción, pues eran afirmaciones contrarias a la religión y a los sacramentos. Las diferencias que se generaban entre el derecho consuetudinario y el derecho eclesial, se explicaban por la manera en que cada uno entendía la cuestión del hecho consumado. El derecho secular no se ocupaba de las motivaciones del

---

<sup>27</sup> Martín, “Pecado” y Testón, “Pecado” en *Pecado*, 1992, pp. 43-4, 116-7; Clavero, “Delito” en *Sexo barroco*, pp. 61-8; Le Goff, *Nacimiento*, 1989, p. 244; Tomás y Valiente, “Relaciones” y Escandell, “Lectura” en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 44, 438, 461. Clavero señala que a finales del XVII se intentó realizar una diferenciación entre pecado y delito. Ésta buscaba establecer el ámbito de acción de la religión y el derecho. Un ejemplo de ello fueron las *Institutiones Iurisprudentiae Divinae* de Christian Thomasius publicadas en 1688. Clavero considera que el que la religión se convirtiera en el eje ordenador de la sociedad había provocado consecuencias extremas, tales como la penalización de comportamientos que carecían de entidad fuera del propio terreno religioso o la persecución de delitos que no lesionaban a la sociedad. En este caso, se encontraban conductas “ilusorias” como la magia o la brujería. Es por ello que considera que ciertos pecadores no se deberían denominar delincuentes, sino sujetos sociales disfuncionales. Concepto que, según él, sería más acorde a la realidad que se vivía.

delito sino del comportamiento delictivo. El castigo se imponía sin tomar en cuenta el estado anímico o las intenciones, en tanto que el derecho religioso tomaba en cuenta las causas del pecado. El pecado se mantenía como tal aunque no se hubiera consumado el acto. En este sentido, se castigaba tanto el acto como la intención. Bajo el argumento de la teoría de la salvación, el Estado, la Iglesia y la Inquisición ejercían una constante vigilancia de la sociedad, vigilancia que buscaba salvaguardar un dogma, una normatividad ética y una jerarquía política.<sup>28</sup>

Así, la inquisición tenía la función de conservar los valores establecidos, es decir, se convirtió en un tribunal de vigilancia y control de la moralidad, de la doctrina, de las ideologías sociales y de la práctica íntima de la espiritualidad individual. La Inquisición tenía la facultad de poder intervenir en todos los lugares y en todos los sectores sociales, sin que le estorbasen las consideraciones relativas al rango y al estatus social. El Santo Oficio fue un instrumento de gran utilidad para el mantenimiento de una sociedad teocrática cerrada. Las reglas que normaban el comportamiento del hombre ante Dios fueron utilizadas por el Estado para establecer su dominio sobre los súbditos. Es por ello que Jiménez Lozano considera que el poder y el pecado son dos realidades inseparables en el andar mismo de la historia. El pecado formaba parte de una representación del poder que buscaba defender el orden establecido, poder que necesitaba controlar a la gente. Para hacerlo requería de un sistema de creencias y concepciones de la realidad, las cuales se contenían en las normas que gobernaban los comportamientos individuales y colectivos. La consolidación de cualquier proyecto de dominación descansa en la formulación de estrategias de control social. La función más importante de la sociedad es la creación de un mundo con normas que cumplir. La imposición de determinados intereses se alcanza a través de la difusión de estrategias que

---

<sup>28</sup> Tomás y Valiente, "Relaciones" en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 43-4, 50; Ídem, "Delincuentes" en *Sexo barroco*, p. 20; Eimeric y Peña, *Manual*, 1983, pp. 78, 151; Gari, "Variedad" en Pérez, *Inquisición*, 1980, p. 320; Kamen, *Inquisición*, 1990, p. 234; Contreras, "Brujería" en *Curso*, 1988, p. 122; Alberro, *Inquisición*, 1988, p. 147; Ídem, "Prólogo" en Medina, *Historia*, 1991, p. 26; Frey, "Europeización" en Frey, *Genealogía*, 2000, pp. 261-2. La forma en que cada una de las instancias judiciales castigaba dependía de las circunstancias sociales, de la época, de la coyuntura y del individuo que cometió la falta. En algunas ocasiones, la Inquisición mostraba mayor benevolencia que la justicia real. Un ejemplo de ello era el castigo contra la blasfemia. Mientras que en la justicia real se cortaba la lengua, en la Inquisición se hacía una reprensión contra el infractor, se le daban azotes o se recluía en un convento. En otras circunstancias, la justicia civil era más indulgente que la Inquisición. El castigo contra la brujería puede dar cuenta de ello. La Inquisición invariablemente quemaba a las brujas, mientras que la justicia real se limitaba a encerrarlas en la cárcel. Kamen menciona que las mutilaciones y los tormentos eran acciones normales de los tribunales seculares, mientras que la inquisición mostró poco interés en aplicar la crueldad en sus juicios y más bien trató de templar la justicia con la piedad. La ejecución pública de las sentencias buscaba la prevención de los creyentes. Este acto cumplía una función represiva preventiva. La muerte de los reos no tenía la intención de salvar su alma, sino de procurar el bien público y aterrorizar al pueblo.

plantean la necesidad de preservar el orden social. Detrás de cada estrategia, existe una concepción del mundo que justifica el predominio de esos intereses, mismos que deberían producir el beneficio asegurado.<sup>29</sup>

Nash señala que existen dos tipos de control social. El *formal* que es el control que ejercen los aparatos de estado sobre las conductas y pautas de comportamiento del individuo. Y el *informal* que se desarrolla en el ejercicio de la presión ideológica que busca defender unos valores socioculturales. Estos tipos buscan regular el comportamiento individual y la transmisión de un sistema de valores que rigen las pautas del comportamiento admitido y aceptable. El control social es una fuerza determinante de la conducta social, ello se debe a que la lógica del control social descansa en la aceptación del principio de autoridad y en el reconocimiento del poder establecido. Una de las condiciones básicas para la vida social es que todos los participantes compartan un conjunto único de expectativas normativas. El control social funciona cuando se limitan las posibilidades de libre acción del individuo, es decir, cuando la conducta humana se inserta en reglas que restringen su comportamiento. Los mecanismos del control social ayudan a mantener la estabilidad social. La violación de las normas implica un agravio moral contra la sociedad, sin normas establecidas no podrían constituirse los parámetros en los que funciona un grupo social. El poder coercitivo del control social subsiste y se rectifica de acuerdo al momento histórico específico. Lo que en un momento se consideraba transgresivo en el otro ya no lo es. Los instrumentos de control social son utilizados por el poder para definir lo que se considera el conocimiento verdadero. Éstos cuentan con los cauces institucionales y la credibilidad social para imponer su visión del mundo.<sup>30</sup>

El poder define cuáles son los valores que se van a defender, qué es lo que se va a perseguir y establece una tipología para censurar las conductas que infringen los valores instituidos. Cuando se viola una regla, se deben realizar acciones que buscan destruir la acción perjudicial y reparar el daño que se ocasionó. Las normas tienen un sustento cuando han sido incorporadas al

---

<sup>29</sup> Jiménez Lozano, "Carro" en *Pecado*, 1992, p. 13; Méndez, *Secretos*, 2001, pp. 69, 71; Escandell, "Lectura", Pinto, "Institucionalización" y Dedieu, "Archives" en Pérez, *Inquisición*, 1980, p. 467, 516, 893, 905; Alcalá, *Literatura*, 2001, p. 13; Sala, "Introducción" en Eimeryc y Peña, *Manual*, 1983, p. 45; Alberro, *Inquisición*, p. 592; Méndez, *Secretos*, 2001, p. 70. Solange Alberro señala que el Santo Oficio fue un efectivo aliado de la Corona Española, debido a que mantuvo las premisas del orden social.

<sup>30</sup> Véase Bergalli, "Presentación" e "Introducción", Mari, "Introducción" y Nash, "Control" en Bergalli y Mari, *Historia*, 1989, pp. III-IV, XII, XV, 152, 162-3, CCCXCV, CCCXCIX; Foucault, *Voluntad*, 1984, p. 103; Vallier, *Catolicismo*, 1970, p. 82; Moore, *Injusticia*, 1989, pp. 18-9, 477; Escandell, "Inquisición" en Alcalá, *Inquisición*, 1984, pp. 601-3; Tomás y Valiente, "Crimen" en *Sexo barroco*, 1990, p. 42; Djik, "Prólogo" en Vasilachis, *Construcción*, 1998, p. 19; Vattimo, *Creer*, 1996, pp. 27, 42.

modelo legal. Frente al poder representado en la ley, al sujeto sólo le resta obedecer. El control social puede mantener la normatividad, aplicarla y transformarla según sus requerimientos. Y es que toda estrategia de control social pone en práctica una serie de elementos ideológicos que orientan sus movimientos. De acuerdo con estas ideas, podemos entender el porqué la confesión alcanzó primacía como uno de los medios para controlar a la sociedad. La confesión resultó ser uno de los instrumentos que contribuyeron a que la Iglesia se convirtiera en la institución rectora de las conciencias. La confesión se consideraba un “ritual de sujeción” en el que los individuos buscaban la absolución de sus culpas. Para ello se debería hacer notar a los fieles que la confesión era una práctica benévola, es decir, los fieles podían confiar en que el confesor mostraría comprensión e indulgencia hacia sus actos. El discurso eclesiástico mostraba que Dios perdonaba todo y que el sacramento borraba las faltas. La confesión se convirtió en un medio para tener seguridad de que se lograría la salvación. Reconocer los pecados constituía un ejercicio individual de memoria, es decir, la confesión se volvía un mecanismo de individualización y de autoculpabilización.

Conocerse a uno mismo era reconocerse culpable y asumirse como tal. Implicaba un modo particular de relación con uno mismo, en el que se desataba una lucha interior de autoacusación, de recelo y de desciframiento de las acciones cometidas contra Dios. El hombre se volvía responsable de sus actos. La práctica de la confesión sacramental contribuía a crear una conciencia que debía vigilar y castigar cada pensamiento, cada palabra y cada acto. Así, el individuo se constituía en agente de su conciencia. La confesión era una manifestación de que se había procedido mal contra una divinidad a la que le interesaba que se observaran sus reglas. La confesión fue una de las bases en las que se apoyó la normativización de la sociedad propuesta por la contrarreforma católica, lo que se explicaba por el hecho de que la confesión constituía uno de los medios privilegiados para la enseñanza personal de la doctrina. El contacto directo que se establecía entre penitente y confesor, ayudaba a que el primero expresara sus dudas y a que el segundo reforzara los fundamentos de la religión que el penitente desconocía. De hecho, los tratados teológicos insistían en que la confesión tenía que cumplir con una labor educativa. No sólo debía resolver las dudas de los creyentes, sino que tenía que reforzar los conocimientos doctrinales para mostrar que el pecado era un delito que se perseguía, sólo de esta manera se podía garantizar que el hombre asumiera la responsabilidad de sostener el orden social y divino. El confesor

tenía que enseñar cuáles eran las pautas a seguir en todos los ámbitos de la vida.<sup>31</sup>

No sólo debería tener los conocimientos necesarios para mostrar cuáles eran los actos contrarios a la ley, sino que tenía que saber lo suficiente para enfrentar casos que escapaban a lo escrito, con ello se estableció un vínculo entre el discurso teórico de la teología moral y la confesión como cátedra. La labor del confesor como instructor era de suma importancia. Él debería estar consciente de que su discurso influía en los comportamientos de los fieles, lo que significaba que los individuos se expresaran en términos de un mismo sistema de valores y clasificaciones. La confesión consagraba el dominio sociocultural del clero sobre los penitentes, dominio que ayudaba a imponer mecanismos que regularan la lógica de la conducta humana. El confesor debía buscar que el individuo reconociera en sí mismo los orígenes de su desgracia. Descubrir las raíces de la trasgresión significaba asumir la plena responsabilidad de sus actos y se reafirmaba la relación de dependencia del penitente con el confesor. Si se lograba que un individuo confesara sobre sí mismo o sobre las acciones de los otros, ello reflejaba la buena base en la que se sustentaba el orden de los valores y la legitimidad de la ley. El confesor se convirtió en el constructor de la conciencia de los individuos. Él proponía las reglas de conducta que debían seguir los fieles en su tarea de constituirse en sujetos éticos. La confesión, entendida como ritual de discurso, ponía en juego una serie de enunciados que debían estar acordes con la verdad. El confesor era el encargado de transmitir los enunciados verdaderos. La confesión no sólo se realizaba para obtener el perdón, sino también para reproducir lo que se considera verdadero.

Una verdad definida por el confesor y una verdad asumida por el penitente. El individuo se autentificaba mediante el discurso verdadero que era capaz de formular sobre sí o el que se le obligaba a formular. La confesión desplegaba una relación de poder en la que el confesor no sólo era un interlocutor, sino la instancia que imponía, apreciaba e intervenía para perdonar o castigar. Lo propio de una relación de poder es que se ejerce entre sujetos que se enfrentan a un campo de posibilidades, campo que genera una diversidad de conductas, de reacciones y de comportamientos. El confesor, en su papel de juez de las acciones de los hombres, establecía una distancia con

---

<sup>31</sup> Delumeau, *Confesión*, 1992, pp. 35; Ídem, *Catolicismo*, 1973, p. 208; Galtier, *Origines*, 1951, p. 2; Foucault, *Uso*, 1986, tomo II, p. 61; Martiarena, "Confesión" en *Historia y Grafía*, 1997, p. 75. La creación de la conciencia individual constituyó uno de los legados de la contrarreforma, pues ella contribuyó a impulsar el progreso en la época del renacimiento.

sus penitentes, distancia que no se superaba en la práctica. En teoría, la Iglesia trataba de mostrar que el confesor y el penitente eran iguales, pero mientras el confesor tuviera en sus manos el saber no se podía lograr la equidad. Éste es un rasgo característico del sistema de relaciones de poder. La confesión se convirtió en una de las técnicas más valoradas para producir lo verdadero, pues el examen de uno mismo liberaba las certidumbres fundamentales de la conciencia. La confesión en última instancia era palabra. Una palabra que el hombre pronunciaba sobre sí mismo. La confesión no sólo implicaba un acto de reconocimiento de la individualidad, sino también de interiorización de las normas sociales.<sup>32</sup>

#### La mecánica de la delación: la denuncia

El sacramento de la confesión cumplía una labor civil y religiosa. No sólo se encontraba redención para el alma sino que también funcionaba como uno de los centros receptores de las inquietudes sociales. La confesión era un factor de control social que permitía indagar en los comportamientos, pensamientos, emociones, dudas y actitudes cotidianas, lo que ayudaba a identificar las acciones que trasgredían el bien común. Por medio de este instrumento se lograba penetrar en los espacios profundos de la sensibilidad humana, espacios que sólo se podían conocer a través de los mismos penitentes. Así, el confesor se volvía un censor social que buscaba erradicar el mal. La Iglesia había elaborado un discurso en el que se mostraba que los creyentes tenían la obligación de mantener el orden social. En el púlpito y en el confesionario se les recordaba su obligación con la sociedad. La imposición de un esquema ideológico señalaba los cauces por los que debían fluir las inquietudes sociales e individuales. El hacer prevalecer las normas garantizaba la estabilidad de la sociedad cristiana. Es por esta razón que se consideraba que un pecador era peligroso, pues había roto las reglas morales y religiosas impuestas a la sociedad y contrarias a Dios. El pecador no sólo trasgredía el orden religioso sino también el social. La acción delictuosa merecía un castigo tanto en la vida presente como en el más allá. La incorporación de elementos escatológicos a la concepción del pecado ayudó a que éste se convirtiera en uno de los fundamentos centrales de la historia de la culpabilidad en Occidente.

---

<sup>32</sup> Foucault, *Voluntad*, 1984, tomo I, pp. 15, 45, 75; Ídem, "Sujeto" en *Revista Mexicana de Sociología*, 1988, pp. 8-9, 12, 14, 15-7; Gruzinski, "Confesión" en *Placer*, 1987, pp. 171, 205-6; Ricoeur, *Finitud*, 1981, pp. 161, 167; Dehouve, *Rudingero*, 2000, p. 191; Jiménez Montaserin, "Luterano" en Pérez, *Inquisición*, 1980, p. 729; Franco, *Conspiradoras*, 1994, p. 33.

La meditación sobre la culpa fue un aspecto indisociable de la relación que el hombre estableció con Dios. El confesor trataba de engendrar un sentimiento de culpabilidad en el individuo, a fin de que éste tuviera un mayor control de sus acciones. Para ello se apelaba a la creación de estados de angustia y miedo. Por medio de la confesión se daba salida a esos estados emocionales. La confesión contribuía a que la culpa se convirtiera en palabra. Una palabra que expresaba las más íntimas emociones del hombre. La angustia de saberse culpable era disipada por este medio. La vigilancia exigía la obediencia de los códigos. En este sentido, se buscaba construir un *sujeto ético* que tuviera conciencia de los límites a los que estaba sometida su actuación. Un sujeto que se diera cuenta que había transgredido los principios en los que se basa toda actuación moral. No se puede pensar el mal como tal, si no existe un modelo con el cual contrastar la actuación. A partir de ese modelo, se puede evaluar el grado de desviación de la conducta. La maldad no se puede medir de acuerdo a la actuación del individuo responsable, sino por la violación de la situación que estaba vedada. La instauración de un código de comportamiento requiere de un largo trabajo de aprendizaje, de memorización y de asimilación de un conjunto sistemático de preceptos. Además de un control regular de la conducta que busca medir la exactitud con la que se aplican las reglas. El conocimiento que los sujetos adquirían del código de conducta marcaba los espacios por los que se debían desenvolver, les permitía saber cuándo se sobrepasaban las reglas y qué castigos les esperaban por sus acciones.<sup>33</sup>

Este proceso puede ser inconsciente cuando se matiza el proceso de mediación cultural. Toda sociedad cuenta con sus propios métodos para lograr que el individuo permanezca en los límites del *nomos* establecido. Una acción no sólo es moral en sí misma, sino también por el lugar que ocupa en el conjunto de una conducta. Para que los individuos obedezcan las normas, se necesita un contexto social y político propicio. Las personas observan las

---

<sup>33</sup> Kamen, *Inquisición*, 1990, p. 193; Rea, *Convivendo*, 1998, pp. 18, 30-1, 78; Diana Ceballos citada en Rubial, "Santitas" en *Anuario de Estudios Americanos*, p. 36; Mariel, *Tribunal*, 1979, p. 23; Vega, *Pecado*, 1994, p. 29; Ramírez, *María Rita Vargas*, 1988, p. 29; Martiarena, *Culpabilidad*, 1999, p. 42-3; Alberro, *Inquisición*, 1988, p. 591; Jiménez Monteserin, "Luterano" en Pérez, *Inquisición*, 1980, p. 717; Delumeau, *Confesión*, 1992, p. 29; Ídem. *Miedo*, 2002, pp. 630-1. La culpabilidad se convirtió en una obsesión del mundo occidental entre los siglos XIII y XVIII, obsesión que se manifestaba en la insistencia respecto a que el hombre era un pecador, en las distintas tipologías en las que se enmarcaban los pecados, en la persecución de los herejes y en el establecimiento de mecanismos para satisfacer las faltas. Sin embargo, Solange Alberro menciona que las autoridades del antiguo régimen sabían que los discursos normativos rigurosos y compulsivos, estaban destinados a recibir una aplicación limitada. La vigilancia metódica no fue un fenómeno privativo del catolicismo. En el lado protestante también se hizo énfasis en la supervisión de las acciones de los individuos. Calvino y el luterano Rhégus hablaban de la necesidad de inspeccionar los comportamientos de los feligreses, a fin de fueran cumplieran con las reglas cristianas.



reglas cuando consideran legítima a la autoridad que promulga las órdenes. En este sentido, se puede considerar que las instituciones tienen un estatus ontológico que las ampara. Negar ese estatus significa negar el mismo ser que las sustenta, es decir, el ser del orden universal de las cosas y el ser de uno mismo dentro de ese orden. La constitución de una conducta moral requería que las acciones de un individuo fueran acordes a ciertos valores y a la conformación de un cierto modo de ser. Foucault considera que la moral se debe medir por el comportamiento real de los individuos en relación con las reglas y valores que se le proponen. La moral esta constituida por dos aspectos: los códigos de comportamiento y las formas de subjetivización. Estos dos aspectos establecen dos tipos de relaciones. La primera se genera cuando el acento cae en el código y la subjetividad se vuelve casi una forma jurídica. El sujeto moral se relaciona con un conjunto de leyes a las que se debe someter. De lo contrario, se sufrirá un castigo por la desobediencia. La segunda se produce cuando las formas de subjetivización imperan sobre los códigos y reglas de comportamiento rutinarios.

El acento se pone en las formas de relacionarse consigo mismo, en los procedimientos, en las técnicas mediante las cuales se elabora, en los ejercicios mediante los cuales el sujeto se entrega como objeto de conocimiento y en las prácticas que permiten transformar su modo de ser. Todos estos actos morales están orientados a la ética. Aunque existe un código de comportamiento, los sujetos se conducen de diferentes maneras de acuerdo a las situaciones que se le presentan. El discurso no es uniforme sino que consta de una multiplicidad de elementos que pueden actuar de diferentes formas. El individuo no sólo busca actuar como agente sino como sujeto moral de la acción, es decir, el sujeto busca adaptar la sustancia ética a la conducta que sigue. Ello quiere decir que el individuo busca que su comportamiento sea acorde a ciertas reglas y que él mismo se convierta en visor de su propia conducta. Una acción no se califica como “moral” por seguir una determinada regla, ley o valor. Una acción moral implica una relación con la realidad donde se lleva a cabo, con el código establecido y con el sujeto que la realiza. No es sólo “conciencia de si” sino constitución de si como sujeto moral. Esa constitución se define en relación con el precepto que sigue, de acuerdo a un determinado modo de ser y a los modos de subjetivización en los que se apoya. No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral, ni conducta moral que no reclame la constitución de si misma como sujeto moral.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Foucault, *Voluntad*, 1984, tomo I, pp. 29, 78, 84, 104-5; Ídem, *Uso*, 1986, tomo II, pp. 15, 26-8, 30-1; Ricoeur, *Finitud*, 1981, pp. 19, 160, 191; Goldhagen, *Verdugos*, 1997, p. 472; Gruzinski, “Confesión” en

La dimensión moral del pecado se convirtió en un elemento clave para el control de la sociedad. El individuo que cometía una infracción contra las normas sociales provocaba una ruptura en el sistema de valores vigente. El sistema no sólo había creado mecanismos para que el infractor reconociera su error y se reconciliara con los principios rectores, sino también para que los demás reconocieran cuando un individuo había trasgredido las normas. La interiorización de las reglas se convierte en el factor clave para lograr la homogeneidad de opiniones. Un individuo que conoce las reglas que rigen a una sociedad puede conocer y reconocer cuando alguien las viola. Desde esta perspectiva, el individuo que se aleja de los parámetros sociales establecidos puede ser considerado como un “tonto”, un “trastornado” o un “delincuente”. Toda desviación provoca sentimientos de culpabilidad moral. Así, en el ámbito de la interacción social se identificaba lo correcto de lo incorrecto. La confesión trascendió el ámbito individual para convertirse en una empresa de reconciliación colectiva. Esta estrategia era imprescindible para mantener el control de una sociedad que carecía de un sistema de policía que controlara todas las instancias sociales. Tener conciencia de haber trasgredido las reglas morales provocaba un sentimiento de criminalidad. Esa criminalidad asociada con una carga pecaminosa ocasionaba que el hombre se sintiera culpable y que buscara la expiación de sus culpas como único medio para redimirse ante los valores numinosos lesionados.

La estrategia funcionó pues los fieles se convirtieron en fiscales de las malas acciones, no sólo de las propias sino también de las ajenas. Eso se evidenciaba en el hecho de que la mayoría de las denuncias que se hicieron al tribunal de la inquisición provenían de la gente común. No era necesario tener un sistema de policía secreta, cuando la misma población reconocía al enemigo que se encontraba en casa. La confesión de la culpa implicaba el descubrimiento de una acción trasgresora, es decir, una acción que había traspasado las normas sociales. Aunque se debe tener en cuenta que en muchas ocasiones, la relación que se establecía entre la denuncia y el delito no era la más correcta. Lo que un individuo consideraba como un delito grave no lo era para las autoridades, quienes contaban con criterios específicos para determinar el daño que causaba cierta falta. Esto mismo sucedía en el caso contrario, algunos individuos consideraban que ciertas faltas no eran graves pero la autoridad establecía que éstas si lesionaban los intereses sociales. Las denuncias no sólo mostraban el compromiso que tenían las personas para

preservar el orden social, sino que también ayudaban a valorar el nivel de conocimiento doctrinal exhibido por el denunciante, es decir, el denunciante se revelaba como un intermediario cultural que participaba en la supresión de lo que consideraba una conducta desviada. Las denuncias mostraban un cuerpo social vivo en el que los mecanismos de control social canalizaban la conducta y el pensamiento de los individuos.<sup>35</sup>

La función del individuo como delator se puede percibir en unas palabras del inquisidor Pedro Moya de Contreras, quien se mostraba complacido porque decía que después de la lectura del edicto general de gracia, realizado con motivo de la fundación del Tribunal de la Inquisición en 1571, la respuesta de los feligreses había sido alentadora pues “las libertades de lengua, parece que ya cesan porque se vive y se habla con recato, siendo *unos de otros censores y denunciadores con celo muy cristiano* (el subrayado es mío)”. Moya atribuía este éxito al hecho de que se había dado un plazo para autodenunciarse y a que se había prohibido que los confesores absolvieran los pecados de palabra. Ante esta perspectiva, es inevitable preguntarse cómo es que la Iglesia logró que los individuos se convirtieran en delatores de sí mismos y de los demás. Para entender este hecho, debemos tomar en cuenta que los hombres consideraban que el pecado era una realidad contra la que se debía luchar todos los días para garantizar la salvación del alma. Se reconocía que el pecado estaba asentado dentro del orden del mundo y que la debilidad del hombre era la raíz de todos los males que aquejaban a la humanidad. El pecado estaba arraigado entre los individuos, debido a que se nacía con él, se vivía en él y se moría por él. La presencia del pecado alcanzaba tal trascendencia que hasta los mismos santos se definían como pecadores. Los pecadores eran agentes activos que amenazaban con premeditación el orden natural y sagrado del mundo. Ellos se aislaban de la comunidad cristiana y del cuerpo de Cristo.<sup>36</sup>

Se consideraba que el diablo era el príncipe del mundo que extendía su poder sobre los pecadores. Él no sólo era la causa del mal sino la fuerza que unificaba a todos los pecadores. Los pecadores, al someterse a la voluntad del

---

<sup>35</sup> Foucault, *Voluntad*, 1984, tomo I, pp. 75, 122-3, 149; Ídem, *Uso*, 1986, tomo II, pp. 29-30; Rodríguez Baquero, “Sentencia” en *Fronteras*, 1997, p. 158; Otto, *Santo*, p. 82; Martín, “Pecado” en *Pecado*, 1992, p. 50; Alberro, *Inquisición*, 1988, p. 146; Dedieu, “Archives” en Pérez, *Inquisición*, 1980, p. 905; Douglas, *Piense*, 1986, p. 135. Enrique Rodríguez indica que la utilización de ideas como el pecado, el infierno y el cielo mostraba que la religión estaba a favor del orden establecido.

<sup>36</sup> *Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 271; Delumeau, *Catolicismo*, 1973, pp. 53-4; Ídem, *Miedo*, 2002, pp. 42-3; Medina, *Historia*, 1991, p. 55; Russell, *Lucifer*, 1995, pp. 12, 96, 104, 232, 338, 340; Oyola, *Pecados*, 1979, p. 12.

diablo, se convertían en sus servidores y lo ayudaban en su guerra contra Dios y la humanidad. Cualquiera podía convertirse en servidor del demonio, de ahí la necesidad de tener miedo a uno mismo. Convertir a los pecadores en siervos de Satán implicaba su deshumanización. La deshumanización ayudaba a ver a los otros como organismos patológicos que se debían eliminar, sobre todo cuando éstos eran los principales autores de los desordenes que assolaban al mundo. La misma tradición teológica mencionaba que el mundo estaba dividido en dos grandes cuerpos. Por un lado, el cuerpo místico de Cristo al que se adscribían los fieles y cuya unión se encontraba en la gracia divina. Y por el otro, el cuerpo místico de Lucifer que estaba conformado por los paganos, los judíos, los herejes, los hechiceros y los pecadores. El punto de unión de éstos era la alienación. La división maniquea del mundo ponía al pecado como el símbolo central de la cultura y la gente participaba en esa lucha diaria contra el mal. En un mundo que se consideraba un campo de batalla entre las fuerzas de bien y del mal, el pecador aparecía como un criminal que había optado por actuar bajo los lineamientos del mal. Los pecadores eran los agentes del demonio a los que se les tenía que combatir con tesón. Si ellos no aceptaban la palabra de Dios, debían ser eliminados sin miramientos: los instrumentos de Satanás no merecían vivir.

La eliminación de los pecadores era una tarea imprescindible, pues sólo de esa forma se podía mantener el equilibrio cósmico. Por ello no debe extrañar que en ocasiones de catástrofes naturales, la población buscara el castigo público de los pecados escandalosos a fin de expiar las culpas. La asociación entre pecado y catástrofe formaba parte de la cosmovisión cristiana del universo. Ciertos pecados generaban relaciones de proporcionalidad entre la pena y el daño social. Así, se consideraba que los fenómenos naturales, las epidemias y las enfermedades eran consecuencia de la “ira divina” provocada por los pecados que los hombres cometían. Los desastres que se abatían sobre la humanidad eran producto del castigo sobrenatural, lo que evidenciaba una concepción trascendentalista en la que las relaciones de causalidad se fundamentaban en la creencia en fuerzas benéficas o maléficas sobre la naturaleza. No podía ser de otra manera cuando el hombre veía la impronta de lo sobrenatural en todos los actos del mundo. La impotencia que sentían ante esos fenómenos, los obligaba a volver sus ojos a lo sobrenatural y a tomar medidas de carácter ritual que les permitiera congraciarse con la divinidad. Ejemplo de ello fue la real cédula emitida por Felipe IV en 1646, en la que le pedía al virrey de la Nueva España que se realizaran oraciones y se evitaran los pecados públicos, a fin de recuperar la misericordia divina. En 1677,

Carlos II envió una real cédula en la que le solicitaba al arzobispo de la Nueva España que tuviera mayor atención en la corrección de los pecados.<sup>37</sup>

Estas acciones se explicaban por el hecho de que bajo un régimen en el que imperaba la idea de la impureza de las acciones humanas, los desordenes morales tenían mayor resonancia en los acontecimientos del mundo que en el ámbito de las intenciones del agente. La lucha contra Satán y los pecadores tenía el objetivo de disminuir la dosis de desgracia que causaban. Esta visión del pecado respondía a una fase en la que se no se había dissociado al mal de la desgracia y en la que no se había trazado ninguna línea entre el orden ético de la acción pecaminosa y el orden cósmico-biológico del mal físico. Lo anterior servía para explicar la existencia del sufrimiento, la enfermedad y la muerte. El castigo divino reforzaba la unión entre mal y desgracia. Los castigos recaían en el hombre, con lo que las desgracias se convertían en signos de impureza. Los males ocasionados por el pecado no sólo se manifestaban en la naturaleza, sino también en los mismos hombres a través de las enfermedades. Así, la lepra se presentaba como una señal manifiesta de pecado. La causa del mal físico era el mal moral. Ahora bien, el consenso perfecto sólo se podía obtener por el perfeccionamiento de la coerción. La esquematización minuciosa de los pecados fortalecía el control de las acciones de los individuos. La constante predicación de los pecados, a través del púlpito y del confesionario, tenía la intención de que éstos fueran reconocidos y evitados, es decir, se realizaba un proceso de interiorización de las normas morales. Lo que privaba en la confesión no era un proceso de perfeccionamiento, sino un temor generalizado sobre la presencia del mal en el individuo.<sup>38</sup>

Aunque los pecados tenían clasificaciones y penalizaciones universales, las autoridades diocesanas tenían la capacidad de realizar los ajustes necesarios a las penas, de acuerdo con las especificidades regionales y las coyunturas que se presentaran. Eso no significaba que había un aumento o una disminución de los castigos, sino que se ponía una mayor atención en los pecados que ocurrían con mayor frecuencia o en aquellos que la política estatal buscaba erradicar. Este hecho mostraba la estrecha relación que se establecía entre la moral, el derecho y la sociedad. La Iglesia estaba consciente de que la mejor manera de juzgar el comportamiento social era por medio de

---

<sup>37</sup> Bennassar, *Españoles* 1985, p. 66; Pereo, "Creencias" en Álvarez, *Religiosidad*, 1989, p. 409; Russell, *Lucifer*, 1995, p. 113; Viqueira, *Relajados*, 1987, p. 25; Ginzburg, *Historia*, 2003, p. 92; Ricoeur, *Finitud*, 1981, pp. 174, 194; Tomás, "Relaciones" y Escandell, "Lectura" en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 41, 465; Wolf, *Figurar*, 2001, pp. 326, 371.

<sup>38</sup> Rea, *Convivendo*, 1998, pp. 18, 32; Miller, *Anatomía*, 1999, pp. 244-5; Pino, *Lujuria*, 1992, p. 24; Martiarena, *Culpabilidad*, 1999, p. 60; Whitaker, *Privacidad*, 1999, p. 50.

la observación de las vivencias cotidianas de las masas. La respuesta eclesiástica contra los pecados tenía que estar acorde con la realidad religiosa cotidiana. Los actos que una sociedad repudiaba permiten comprender cuál era el ideal que se tenía acerca del comportamiento social y cuáles eran las limitaciones a las que estaba circunscrita la individualidad. A través de la inquisición novohispana, se puede apreciar cómo se producían las modificaciones en la persecución de los delitos. Así, entre los siglos XVI y XVII, esta institución dedicó su atención a la erradicación de las prácticas judaicas, de las herejías, de las blasfemias, de los renegos, de las hechicerías, de las palabras contrarias a la castidad y de la brujería. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, las faltas más perseguidas fueron la bigamia, la herejía en todos sus grados, la superstición, los maleficios, las blasfemias, la irreverencia contra Dios y sus santos, la simulación del sacerdocio, la lectura de libros prohibidos y la sollicitación.<sup>39</sup>

La mayoría de los delitos religiosos perseguidos por la inquisición novohispana eran de naturaleza menor, pero se mantenía la vigilancia para que los hombres tuvieran presentes las normas fundamentales de las creencias y prácticas religiosas. No se podía permitir que nadie trasgrediera las pautas sociales y eclesiásticas. La denuncia judicial se volvía una forma de control permanente de los pecados de la población. La Inquisición tenía la misión de recordar las sanciones y penitencias impuestas a los pecadores, a fin de que no se implantaran fermentos nocivos. El Santo Oficio utilizó el secreto como un medio para incentivar las denuncias. El secreto era uno de los aspectos inseparables de la actuación inquisitorial. Este elemento era indispensable para el ejercicio del poder. El secreto volvía tolerable su práctica. El mayor miedo que se tenía a la actuación de la inquisición era el excesivo celo que mantenía con respecto al secreto, tanto en las averiguaciones como en el resultado de las mismas. El principio del secreto se justificaba por la conveniencia de no extender el conocimiento herético de algunas declaraciones o de los informes contenidos en los autos. También buscaba garantizar la seguridad de los

---

<sup>39</sup> González Marmolejo, *Sexo*, 2002, p. 19; Cuevas, *Historia*, s.f.e., tomo III, p. 397; Ídem, *Historia*, 1926, tomo IV, p. 230; Medina, *Historia*, 1991, p. 28; Alberro, *Inquisición*, 1988, pp. 170, 179; Ramos Soriano, "Inquisición", 2001, pp. 103, 105; Vega, *Pecado*, 1994, p. 11. José Toribio Medina pensaba que la Inquisición novohispana no logró mostrar su verdadera eficacia, pues sólo se dedicó a la persecución de delitos menores. Ello ocasionó que su maquinaria funcionara a marcha lenta. Según Ramos, los delitos de bigamia y poligamia descendieron a finales del XVIII, debido al decreto expedido en agosto de 1788 por Carlos III en el que señalaba que esas faltas serían perseguidas por la justicia real. Esta medida fue publicada en enero de 1789. La Inquisición perdió el control sobre esos delitos y también sobre las blasfemias y la sodomía. El ámbito de acción inquisitorial se redujo a los delitos de herejía contumaz y apostasía. Desde 1784, la Inquisición perdió la facultad de castigar a los ministros, oficiales, soldados y magistrados. Para llevar a cabo un proceso contra cualquiera de estos personajes, debía pedir permiso al rey.

denunciantes y de los testigos. Esto ayudó a que los individuos asumieran la tarea de acusar a los que delinquían contra la fe, pues sabían que no corrían ningún riesgo de recibir represalias por parte del denunciado o de su familia. El riguroso cumplimiento del secreto constituyó la principal base de eficacia inquisitorial, pero esto mismo provocó la desigualdad procesal del reo, quien se encontraba indefenso o contaba con pocos elementos de defensa.

Aunque la doctrina católica mencionaba que todos tenían la capacidad de denunciar, en el ámbito inquisitorial se consideraba que no podían hacerlo las mujeres, los menores de edad, los infieles, los judíos, los presos, los enemigos, los locos y los vagabundos. Estas personas sólo tenían derecho a acusar, cuando demostraran que ellos habían sufrido la falta por parte del pecador. Las restricciones tenían la intención de lograr que el juramento tuviera un carácter justo, además de que se evitarían testimonios de personas que se consideraran ilegítimas. La estipulación de quién estaba capacitado para denunciar mostraba que la maquinaria inquisitorial buscaba preservar el orden social vigente. La acusación se convertía en un arma que fortalecía la estructura. Los individuos entendían que la acusación constituía una forma de ejercer un poder consciente, con ello obtenían una posición clave dentro de la estructura. Las autoridades inquisitoriales establecieron que los fieles tenían la obligación de denunciar en el momento mismo en que conocieron la falta. La única excusa por la cual se les podía eximir era por desconocer el pecado en que incurría la otra persona. Los individuos tenían que realizar la delación en un período que no fuera mayor a los seis días. Para que la mecánica de la delación funcionara era necesario recordarles a los individuos cuál era el papel que jugaban en el concierto social. La delación de los pecados se justificaba por el hecho de que la salvación de las almas era una empresa colectiva. Los religiosos afirmaban que la denuncia era acto heroico que se realizaba en nombre de la caridad.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Aquino, *Tratado*, 2000, p. 195; Foucault, *Voluntad*, 1984, p. 120; Tomás y Valiente, “Relaciones” en Pérez, *Inquisición*, 1980, p. 59; Caro Baroja, *Inquisición*, 1970, p. 280; Rea, *Convivendo*, 1998, pp. 31, 67-8, 74, 86-7; Clavero, “Delito” en *Sexo*, 1990, p. 76; Contreras, “Brujería” en *Curso*, 1988, p. 122; Alberro, “Prólogo” en Medina, *Historia*, 1991, p. 20; Bennassar, “Modelos” en Alcalá, *Inquisición*, 1984, p. 178-80. Tomás de Aquino consideraba que los excomulgados, los infames y los acusados de crímenes mayores no tenían derecho de realizar acusaciones. Ese derecho sólo lo podían adquirir si mostraban un verdadero arrepentimiento. En tanto que María Rea menciona que en las *Constituições Primeiras* se señalaba que no se tenían que aceptar las delaciones que habían sido pagadas o las que hacían los familiares. Tampoco se admitían las denuncias realizadas por los siervos contra sus señores, los libertos contra sus patrones, los legos contra los clérigos y los acusados contra sus acusadores. Estos requisitos se tenían que cumplir en el tribunal episcopal. Así se establecía una diferencia entre los tipos de denuncias que se recibían en el tribunal de la Inquisición y en el episcopal. Mientras que el primero aceptaba denuncias por criterios religiosos, el segundo lo hacía por las cualidades de la culpa y la persona que la emitía.

Los hombres tenían que velar por las acciones de los otros y ayudarlos a enmendarse cuando fuera necesario. No era necesario ser el autor del mal para sentirse abrumado por su peso y por la carga de sus consecuencias. La única deuda que debía tener el hombre con sus semejantes era la mutua caridad. A nadie se le podía negar ese derecho. Si un hombre había visto que se cometía un pecado o sabía que se había perpetrado uno y no lo denunciaba, se hacía partícipe de la iniquidad de la falta. Cualquier pecado secreto ajeno debía ser declarado. Si no se realizaba la acusación, se cometía un delito de omisión contra el primer mandamiento. Existía una diferencia entre la denuncia y la acusación. La primera tenía la finalidad de corregir a un hermano por lo que se consideraba que tenía una intención medicinal, mientras la segunda buscaba imponer un castigo a una falta probada con el deseo de preservar el bien de la comunidad. Si un delito ocasionaba un daño se le debía acusar, aunque se tenía que probar que si había provocado males. No se debía delatar cuando la falta no ocasionaba prejuicios o no había suficientes pruebas que mostraran la gravedad del pecado. Todo denunciante contribuía al bien común de la humanidad y garantizaba su salvación eterna. El denunciante realizaba un acto virtuoso que contribuía a su perfeccionamiento. En cambio, el hombre que ocultaba las faltas de sus prójimos mostraba una “culpable indiferencia” y una connivencia con el diablo. El encubridor se volvía un cómplice del pecador y como tal merecía un castigo en ésta y en la otra vida. Nadie debía hacerse partícipe de los pecados ajenos, ni se debería mostrar indulgencia a los pecadores, pues no era lícito aceptar ningún secreto contra el bien común.<sup>41</sup>

La relación que se establecía entre la identidad virtual y la real de un individuo mostraba el grado de aceptación de las reglas. Una discrepancia manifiesta en esta relación ocasionaba un daño en su identidad social. El individuo se convertía en un ser desacreditado frente a un mundo que no lo aceptaba, pues había sobrepasado las expectativas normativas referentes a la conducta y al carácter. El aislamiento del pecador era producto de un estigma que se le imputaba. Así, el yo se construía en la esfera de las relaciones interpersonales. El yo se hacía y se consagraba en la opinión de los demás. Ellos eran los que aprobaban o desaprobaban las conductas. Los individuos

---

<sup>41</sup> Aquino, *Tratado*, 2000, pp. 195-6; Alamin, *Puerta*, 1724, p. 240; Señeri, *Confesor*, 1695, pp. 21, 233; Eimeric y Peña, *Manual*, 1983, p. 195; Testón, “Pecado” en *Pecado*, 1992, p. 120; Hespanha, “Iustitia” en *Sexo*, 1990, p. 181; Ricoeur, *Finitud*, 1981, p. 137; Foucault. “Sujeto” en *Revista Mexicana de Sociología*, p. 7. En el *Manual de Inquisidores* se mencionaba que un delator ganaba varios años de indulgencia por su acción. Las indulgencias aumentaban cuando el delator colaboraba en la captura y en el juicio del pecador. Por otra parte, Hespanha señala que una sociedad funciona no sólo por los mecanismos centrales de poder con los que cuenta, sino también por los mecanismos periféricos que le ayudan de manera independiente. Ello se debe a que el Estado no es capaz de controlar todas las manifestaciones transgresoras de los individuos.



tenían la obligación de denunciar a la persona que infringiera las normas, sin importar si el pecador era un vecino, un amigo, un hermano o los padres. La sociedad entraba en una dinámica en la que se debía delatar y se tenía que ser delatado, lo que no constituía una simple fórmula jurídica. Las personas asumían con ahínco esa tarea. Muchos de ellos decían que denunciaban para cumplir con su obligación de cristianos. El cumplimiento de la obligación cristiana movía a los denunciadores a realizar la denuncia de los demás. Con esta acción, los hombres se adscribían a un sistema de “tecnología disciplinar” que buscaba controlar las acciones de los otros. Varios ejemplos pueden servir para evidenciar la realidad de este hecho. En Puebla, el denunciante de Antón Sánchez mencionaba, en mayo de 1602, que era un pecado grave encubrir como levantar falso testimonio. Es por esa razón que denunciaba a ese hombre por blasfemo.<sup>42</sup>

El denunciante reproducía la idea de que aquel que no denunciaba se hacía partícipe del delito y que era una obligación del creyente delatar a los transgresores. En otras ocasiones, los denunciadores buscaban que los mismos infractores se delataran. Así sucedió en el caso de Baltasar Méndez que fue denunciado el 21 de mayo de 1605 en la ciudad de Puebla por Pedro de San Miguel. Pedro contaba que Baltasar renegó del cielo. Ante esta acción, Pedro le sugirió que se confesara y se denunciara. Baltasar no tomó en cuenta la sugerencia y por eso Pedro lo delataba.<sup>43</sup> Pedro realizaba esta sugerencia porque sabía que la autodelación implicaba un castigo tenue. Al notar que Baltasar no tomaba la iniciativa, decidió realizar ese acto para cumplir con su obligación. En otras situaciones, los testigos afirmaban su compromiso de defender a la fe. Ese fue el caso del soldado Agustín Castro que declaró en el proceso que se abrió contra Xavier Treviño, el cual inició el 2 de enero de 1758 en la bahía de Espíritu Santo. Castro afirmaba que en materias tocantes a la fe no se podía ocultar nada, aunque la denuncia se realizara en contra de los mismos padres.<sup>44</sup> En esa misma situación se encontraba María Petrona Quiroz, quien fungió como testigo en la denuncia que se realizó contra María Catalina Encarnación. La denuncia contra María Catalina databa del 10 de abril de 1776 y se hizo en la villa de Tepic. Petrona señalaba que Encarnación era su suegra, pero no por ello iba a pasar por alto las proposiciones que había dicho. En materias de fe era mejor decir la verdad, aunque los implicados fueran los mismos padres.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 256, Expediente 15 D, f. 526

<sup>43</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 281, Expediente s/n, f. 656.

<sup>44</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 992, Expediente 4, f. 15

<sup>45</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1146, Expediente 6, ff. 148-9

Los dos últimos casos tenían una particularidad. Los denunciantes no tomaron la iniciativa de denunciar y sólo hablaron sobre el tema hasta que se les interrogó. En este sentido, la afirmación de que se denunciaría hasta los mismos padres formaba parte de una fórmula ya establecida, lo que evidenciaba que se compartían ciertas ideas y por esa misma circunstancia se expresaban las mismas palabras. Los dos testigos utilizaban esa afirmación para dar testimonio de que tenían un compromiso de defender a la fe. Los dos reconocían que habían faltado a su deber y trataban de cubrir su falta. La referencia a la posibilidad de denunciar a sus padres daba cuenta que nada les impediría cumplir con sus deberes. Si denunciaban a sus padres podían denunciar a los demás. En ciertas ocasiones, una denuncia podía provocar serios conflictos de conciencia. Así se podía ver en el caso del fraile Nicolás de San Elías, quien delató a un joven religioso el 2 de marzo de 1779 en la villa de Celaya. Nicolás declaraba que el denunciado había cometido varias equivocaciones en un sermón que predicó. Al parecer, el denunciado era pupilo de Nicolás y ahí se encontraba el meollo del asunto. Nicolás no quería delatar al joven religioso, pero sabía que si no lo hacía el problema sería más grave. El fraile mencionaba que necesitaba “sosiego” en su conciencia para determinar el tipo de pecado cometido por su pupilo. Si realizaba la denuncia era por dos razones: para agradar a Dios y para cumplir con la “obligación” de denunciar a los que infringían las reglas religiosas.<sup>46</sup>

El conflicto interno de Nicolás evidenciaba que denunciar no era un asunto sencillo. Y lo era menos cuando esa denuncia implicaba a personas que tenían una gran cercanía con el denunciante. La tarea era ingrata pero se tenía que hacer. Mientras unos sufrían con el tema de la denuncia, otros preferían realizarla para evitar problemas a futuro. Ese fue el caso de José Farfán que denunció el 5 de mayo de 1788 en la ciudad de Toluca a Juan Antonio Rodríguez. Farfán manifestaba que delataba a Rodríguez para evitar los “accidentes” y “contratiempos” que le sucedían a los que no cumplían con su deber.<sup>47</sup> La exposición de Farfán era simple y llana. Prefería denunciar antes que tener conflictos con la autoridad. Este era el tipo de compromiso que las autoridades esperaban de los hombres. Farfán sabía cuál era su deber y conocía los castigos que le esperaban, si no los realizaba. Uno de los casos más llamativos por el conflicto sentimental que aparecía como telón de fondo es el del amanuense Mariano Merino y Rozo. Éste se presentó el 15 de abril de 1799 ante las autoridades inquisitoriales de la ciudad de México para

<sup>46</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1179, Expediente 23, f. 241

<sup>47</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1289, Expediente 13, ff. 156

denunciar a su hermano el fraile Joseph Merino. Mariano declaraba que Joseph había dicho varias proposiciones que contrariaban las verdades de la fe. En ello radicaba el motivo de su crisis, pues Mariano no sabía qué actitud tomar. Él decía que las palabras de su hermano lo perseguían y era una “enfermedad del alma” que padecía desde el día que hablaron. Las proposiciones no lo dejaban actuar en paz y había caído presa de la “desesperación”.

Mariano había pedido la opinión de cuatro sacerdotes sobre la gravedad de las proposiciones y todos le habían aconsejado que denunciara a su hermano, pero se resistía a hacerlo por los lazos que los unían. Esa resistencia había ocasionado que su “temperamento” vacilara y que cayera en “mil ansiedades”, lo que había provocado que su imaginación se “descompusiera”. Los sacerdotes le recomendaron que hablara con su hermano para entender su proceder, situación que le había ocasionado mayor inquietud. Joseph mostraba diferentes actitudes. Podía pasar de la indiferencia a la duda y de la certeza al desinterés. Al final, Mariano denunció para cumplir con el plazo de los seis días que se daba para hacerlo, debido a que no quería que se le aplicara la pena de excomunión fulminante, misma que se imponía a los que no delataban en ese tiempo. Sin embargo, estaba arrepentido de haberlo hecho, porque Joseph le leyó una oración en la que demostraba su gran amor a Dios, lo que le mostraba que no había dicho sus proposiciones de corazón. Esta acción la había hecho unos días después de que Mariano lo denunció.<sup>48</sup> El caso de Mariano muestra el compromiso que los individuos asumían para cumplir con sus creencias religiosas. Él dudaba en denunciar a su hermano. De hecho, la denuncia se realizó el día que se acababa el plazo. No era un asunto sencillo tener que comprometer a un familiar, sobre todo cuando éste era tan cercano. Mariano mencionaba que visitaba a Joseph con regularidad. La estrecha relación entre los hermanos volvía más difícil la situación. El denunciante tenía que optar entre el amor filial y el divino, al final, triunfó el segundo.

El conflicto emocional se resolvió a favor de las leyes religiosas. Aunque Mariano se lamentó de esa situación. Él había salvado su alma, pero le quedaba la incertidumbre de saber lo que pasaría con su hermano. Este caso sobresale entre todos los anteriores. La inquietud moral de Mariano evidenciaba el éxito de las estrategias de la delación. No tenía el mismo significado delatar a un extraño que hacerlo con un familiar. Las raíces de la delación iban más allá de todo compromiso de sangre o de amistad. Otro de

---

<sup>48</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1332, Expediente 11, ff. 73-4

los instrumentos que la Inquisición utilizó para promover la denuncia de los pecadores fue el edicto de fe. Estos documentos se leían entre el evangelio y el sermón de la misa dominical. Después de la lectura se pegaban en las puertas de las iglesias. En cierta medida, los edictos contribuían a servir como un medio de propaganda que apoyaba la predicación, pues éstos se constituían en auxiliares de la difusión de las normas de comportamiento. También servían como un medio efectivo para propiciar la denuncia de los infractores y de las desviaciones en materia de fe. Se había estipulado que los edictos de fe tenían que publicarse cada año en las poblaciones que contaran con un mínimo de 300 vecinos. La promulgación de un edicto conllevaba la puesta en escena de un espectáculo de poder, el cual buscaba crear una sensación de miedo y de respeto ante las disposiciones ordenadas por el Santo Oficio. Y es que la actividad pública del santo Oficio se basaba en la premisa, común entre todos los sistemas disciplinarios, de que el miedo era el más útil de los frenos y el mejor medio para abrir la conciencia de la gente.

El temor constituía una de las formas más eficaces de inhibir a la razón. Los individuos tenían que estar conscientes que cualquier trasgresión de las leyes debía ser castigada. En toda prohibición se proyecta la sombra del castigo que estaba dispuesto a hacer pagar las infracciones. El miedo al castigo era una forma de terror preventivo. El poder de lo vedado se manifestaba como un poder mortal. En los edictos se señalaba un período de tiempo para que se realizara la reconciliación de los individuos. Los que cumplían con su deber serían favorecidos con una política de benignidad. En contraste, los recalcitrantes sufrían castigos más severos. En los edictos de fe se buscaba combatir pecados como las herejías, las blasfemias, las supersticiones y las ofensas contra la moral, la Iglesia y la Inquisición. Maqueda señala que la Inquisición novohispana publicó menos de cien edictos, debido a varias circunstancias: la tensión existente entre la Inquisición y la autoridad civil, las dimensiones del territorio, las malas comunicaciones, la desidia y el escaso eco que los edictos tenían entre los habitantes, pues la mayoría de las personas no llegaba a comprenderlos. Alberro menciona que los edictos de fe estaban escritos en un estilo hermético. En ellos se hablaba de nociones y comportamientos que eran ajenos al grueso de la población. En este sentido, los edictos de fe evidenciaban las limitaciones insalvables del poder colonial. Alberro considera que es difícil determinar cuál fue el impacto que provocaba la lectura de un edicto de fe.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> *Concilio III*, 1859, pp. 63-4; Ramos Soriano, "Inquisición", 2001, p. 12; Maqueda, *Estado*, 2000, p. 71; Dedieu, "Instruments" en *Curso*, 1988, pp. 47; Alberro, *Inquisición*, 1988, p. 76; Ídem, "Santo" en Quezada, Rodríguez y Suárez, *Inquisición*, 2000, p. 51. Alberro menciona que los edictos que se promulgaban en la

La autora menciona que no se puede determinar si su lectura propiciaba las denuncias o si la misma existencia de comportamientos pecaminosos la propiciaba. Desde mi perspectiva, considero que los dos hechos estaban relacionados. En algunos de los casos que se van a estudiar en los siguientes capítulos, se puede advertir que ciertas personas denunciaban delitos contra la fe, después de haber escuchado la lectura de un edicto de fe. Ellos lo hacían para cumplir con los requerimientos de la religión y para estar en paz con su conciencia. No todos los individuos necesitaron un edicto de fe para denunciar los actos ilícitos, pero muchos aprovecharon esta instancia para hacerlo. La visita diocesana constituía otro de los instrumentos de control social. Éstas no sólo buscaban conocer el estado de la diócesis, sino que también servían como un medio para registrar los comportamientos transgresores y lograr la reforma del pueblo. En los concilios se estableció que los obispos debían visitar su diócesis una vez por año o en su defecto hacerlo cada dos años. Si ellos no podían realizarlo, debían mandar visitadores que proporcionaran informes detallados de la situación de la diócesis.<sup>50</sup>

### La autodenuncia

Si la denuncia contra los pecadores se justificaba en tanto buscaba preservar el orden social, cómo podemos explicar el hecho de que los sujetos se autodenunciaran. La autodenuncia sirve para comprender dos aspectos: la forma en qué los individuos asumían su culpabilidad y las consecuencias que podía traer el que otros denunciaran sus actos pecaminosos. La autodenuncia revela los mecanismos empleados por el pensamiento teológico para constituir un escrupuloso sentimiento de culpabilidad en el sujeto. Ricoeur menciona que la culpabilidad se sitúa en tres planos: uno *ético jurídico* que reflexiona sobre la relación entre penalidad y responsabilidad, uno *ético religioso* que habla sobre la conciencia escrupulosa, y uno *psíquico teológico* que alude a una conciencia acusada. La culpabilidad es una experiencia individual e interiorizada en la que el hombre aparece como el juez de sus propias acciones. Entender la culpabilidad desde esta perspectiva implica una

---

ciudad de México no llegaban a regiones alejadas como Nuevo León, Nueva Vizcaya y Nueva Galicia. Maqueda considera que la publicación de edictos se volvió un trámite rutinario que estaba en vías de desaparecer a fines del XVIII.

<sup>50</sup> Véase *Catecismo para uso*, 1779, p. 107; González Marmolejo, *Sexo*, 2002, pp. 55-6, 59; Kamen, *Inquisición*, 1990, pp. 214-5; Contreras, "Sociología" en *Curso*, p. 105; Delgado, *Historia*, 2000, p. 123; Hespanha, "Iustitia" en *Sexo*, 1990, p. 185; Waldron, "Pecadores" en Lavrin, *Sexualidad*, 1991, pp. 173-4. Hespanha señala que los españoles temían las visitas episcopales y enviaban cartas al rey para pedir su protección ante éstas. También se generaba el proceso contrario. Waldron señala que las elites venezolanas opusieron una gran resistencia a las actividades del obispo Mariano Martí.

experiencia ético-jurídica. El simbolismo jurídico de la culpabilidad trasciende el dominio público de la justicia penal para insertarse en el dominio privado de la conciencia moral. En este sentido, la culpabilidad agrega un tinte legal a lo moral con todas las restricciones que comporta la idea de *mens rea*. El carácter restrictivo de la culpabilidad se deriva del vínculo que establece con la voluntariedad. El hombre tiene que darse cuenta que el mal se encuentra en su interior. La culpabilidad implica sentir indignidad por las acciones que uno mismo realiza.

El sentido ético convierte a la ley en el lazo de unión de Dios y el hombre, pero Dios también adquiere la faceta de ser ético. La etización del hombre y de Dios tiende a crear una visión moral del mundo, en el que la historia se convierte en un tribunal, los placeres y los sufrimientos en una sanción y Dios en un juez. Si se excluyera a Dios del universo personal, no existiría el pecado ni el sentimiento de culpa. La disolución del pecado conlleva la disolución de la culpa. El reconocimiento de la culpa es imprescindible para la buena marcha de la sociedad. La culpa debe mantenerse e interiorizarse. La culpabilidad se puede entender como una acusación sin acusador, un tribunal sin juez y un veredicto sin autor. Es una relación de alienación que lleva a que el hombre asuma el papel de juez en el tribunal de sus propias acciones. La idea del tribunal como metáfora de la conciencia moral sirvió para rectificar la conciencia religiosa del pecado. La culpabilidad necesita de una inculpación racional. En este punto, el examen de conciencia asume un papel de primera categoría. Es una mirada absoluta bajo la cual se realiza la conciencia del yo. El hombre adquiere conciencia de sí mismo y de sus trasgresiones. El proceso de autoconciencia de las culpas implicaba una hermenéutica de sí mismo, es decir, una autointerpretación de las acciones realizadas. Esto es lo que Foucault denomina como la tecnología del yo, es decir, la forma en que el individuo actúa sobre sí mismo, a fin de transformarse y alcanzar cierto estado de felicidad, pureza o sabiduría.<sup>51</sup>

Se debe tener en cuenta que existe una diferencia entre culpabilidad y pecado. La primera designa el movimiento subjetivo de la culpa, mientras que el segundo evidencia la situación real del hombre ante Dios. La culpabilidad consiste en tomar conciencia de esa situación real. Ésta representa la interiorización y personalización de la conciencia del pecado. La interiorización es el resultado de profundizar en los imperativos que pesan

---

<sup>51</sup> Ricoeur, *Finitud*, 1981, pp. 18-9, 211, 242, 245, 261, 267, 300-1, 459; Foucault, *Tecnología*, 1991, pp. 48-9. Véase también Sthepens, *Introducción*, 1965, pp. 156, 162; Otto, *Santo*, p. 85; Valcárcel, "Secularización" en *Pecado*, 1992, pp. 146, 152.

sobre el hombre. Con esta acción, se pasa de un plano ritual a uno ético. El sentimiento del pecado es, en sí mismo, un sentimiento de culpabilidad. Otra diferencia entre pecado y culpabilidad reside en que en el primero, el mal se extiende a la humanidad como entidad singular colectiva, mientras que en el segundo, el mal se asocia a cada individuo. El pecado como instancia colectiva se enfrenta a la culpabilidad como instancia individual. El pecado adquiere una dimensión real cuando se tiene conciencia de la falta, pero no por ello se debe pensar que la culpabilidad es un sinónimo de falta. El sentimiento de culpabilidad se sustenta en la conciencia que el culpable tiene de sí. La confesión reafirma el movimiento de interiorización de los pecados. El realismo del pecado ayuda a explicar por qué el penitente se arrepiente, tanto de los pecados olvidados como de los que comete de manera inconsciente. Se deben reconocer las faltas para que el sentido moral comience a operar. La culpabilidad representa la expresión por excelencia de la conciencia y con la conciencia aparece el hombre medido. La conciencia del pecado se convierte en la medida de la culpa. El hombre es culpable en la medida en que lo siente.

La culpabilidad implica un juicio de imputación personal del mal. Ésta muestra dos figuras polares: el justo y el malvado. La justicia se mide en relación con la perfección que muestra el justo. La conciencia implica el mismo proceso psicológico que la tentación. Las dos funcionan en virtud al conocimiento de lo que se infringe. La tentación entra al buen camino por medio de la coacción, mientras que la conciencia lo hace por la espontánea sumisión a las reglas trasgredidas. Cuando se acentúa el yo de la confesión, la falta deja de ser percibida como pecado para convertirse en culpabilidad. La culpabilidad sólo tiene sentido dentro de un esquema mental en el que el individuo está consciente de las acciones que decide realizar, las que pretende hacer y las que elige no llevar a cabo. Es un proceso en el que la libertad de elección tiene un papel preponderante. Así, el libre albedrío ocupa una posición esencial dentro de la visión ética del mundo. El mal y el bien dependen de la libertad del individuo. El espacio de manifestación del mal sólo aparece cuando se reconoce y se reconoce cuando se le acepta como una elección deliberada. Comprender el mal a través de la libertad de elección es un movimiento de libertad que toma el mal sobre sí. Esa elección significa que se reconoce la responsabilidad y las consecuencias que ello trae consigo, es decir, se asumen los castigos que la sociedad imponga a las trasgresiones. En cierta forma, la toma de conciencia de la culpa se manifiesta como una reparación. El hombre está consciente que podía haber impedido el mal, con

ello se establece una visión ética del mundo en el que la libertad y el mal se tratan de esclarecer mutuamente.<sup>52</sup>

La confesión del mal es la condición de la conciencia de la libertad. El individuo se reconoce como el autor explícito del mal. En la libertad se encuentra la fuente del mal. El hombre culpable es consciente de que hizo mal uso de la libertad, lo que genera una disminución del valor del yo. El hombre se concibe como un ser débil e impotente, un ser incapaz de cumplir con los preceptos de la ley. La perfección es un atributo divino que sobrepasa al hombre. Lo esencial de la culpabilidad es verse abrumado por el peso del castigo. En la conciencia de culpabilidad, el futuro se integra al pasado. El miedo es el vehículo de interiorización de la culpa. Asumirse culpable implica que el hombre tiene el destino entre sus manos. Se debe optar entre volver a los brazos de Dios o caer en el infierno. La purgación de las culpas representa la única forma de no ser excluido de los dones sobrenaturales. Así se genera una situación de miedo y sufrimiento que el individuo tiene que soportar como consecuencia del mal moral que ha provocado. El miedo se sitúa tanto en el ámbito físico como en el ético. La ética envuelve a la física del sufrimiento y el sufrimiento se carga de un significado ético. El miedo ético sublimado a un nivel de conciencia moral representa el peligro de perder para siempre a Dios. El hombre ingresa al mundo ético no por impulso del amor, sino por el acicate del temor. El temor surge cuando el individuo no es capaz de combatir con la actividad esencial de su inconsciente. Si la mente logra eliminar los elementos que le producen angustia, el individuo no siente ningún peligro. El temor es reforzado por aprehensiones de orden práctico, escrúpulos de conciencia y la conciencia de que el culpable se separa del orden “normal”.

El hombre considera que el castigo es la única forma en que puede enmendar sus faltas. Con la purgación de las faltas aumenta el valor de la existencia. Aunque la expiación debería bastar para disipar la ira que ha provocado la ofensa, lo cierto es que por la culpabilidad se admite el castigo de las acciones, sin tomar en consideración los defectos generales de carácter. Un hombre que asume su culpabilidad está dispuesto a soportar el castigo y a constituirse en sujeto de punición. La culpabilidad engendrada por la conciencia del castigo, convierte la expiación vindicativa en expiación educativa. Con ello lo ético se separa de lo físico. De acuerdo con lo anterior, la culpabilidad se entiende bajo una lógica de ruptura y de reintegración. La ruptura genera la imagen de un hombre culpable, mientras que la reintegración

---

<sup>52</sup> Ricoeur, *Finitud*, 1981, pp. 17, 20, 157-8, 193-5, 262-6, 296, 299; Vattimo, *Creer*, 1996, p. 45



muestra al hombre responsable. La culpabilidad implica la superación del pecado entendido como ruptura. Por medio de las autodenuncias se puede acceder al mundo de la culpabilidad interior del hombre. Los pecados ocultos sólo se podían conocer por el testimonio de los mismos pecadores. Aunque estos pecados no tenían conexión con el mal, el mal sí podía relacionarse con éstos puesto que se ocultaba todo aquello que parecía inmoral. Se tenía que hacer un esfuerzo para desentrañar los malos pensamientos, lo cual se lograba a través del examen de conciencia que se convertía en un instrumento útil para indagar en la profundidad del ser del individuo, sólo de este modo se podía determinar la dimensión pecaminosa de los pensamientos.<sup>53</sup>

Muchas autodenuncias tenían su origen en el confesionario, debido a que los creyentes trataban de encontrar alivio espiritual de los pecados que habían cometido. Para acrecentar el control de los individuos, se había determinado que ciertos pecados sólo podían ser absueltos por la inquisición. Es por esa razón que los individuos se presentaban en el santo oficio, a fin de que éste los absolviera. Ellos señalaban que comparecían ante las autoridades inquisitoriales para cumplir las órdenes de su confesor. Así, se generaba una doble humillación: una de tipo privada y otra pública. Los métodos para lograr las autodenuncias eran tan eficaces que algunos individuos hacían un recuento pormenorizado de todas sus faltas. Muchas de estas confesiones seguían los parámetros establecidos en los manuales de confesión. No sólo se mencionaban los tipos de pecados sino también las veces en que se había incurrido.<sup>54</sup> Había ocasiones en las que se manifestaban los pecados que se

---

<sup>53</sup> Ricoeur, *Finitud*, 1981, pp. 15, 19, 161, 226, 259-60; Otto, pp. 81-3; Sthepens, *Introducción*, 1965, pp. 144, 156.

<sup>54</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1319, Expediente 22, f. 1. La minuciosidad que podía alcanzar una confesión se puede ver en el caso de Agustín de Vega y Vique, quien decía en una carta fechada el 30 de abril de 1748 que “Yo he dicho dos veces que es imposible que Dios este en la hostia como esta en el cielo y lo he creído. Yo he renegado cinco veces a la santísima trinidad, he renegado del patriarca san José cinco veces, del santo de mi nombre, del santo ángel de mi guarda y a toda la corte del cielo santo por santo y en presencia de muchos santos. Yo he maldecido el bautismo cinco veces con todo mi corazón, la hora en que nací, al padre que me bautizó, a mis padres, a todos los que a mi bautizo asistieron y las oraciones que dijeron. Yo le hice escritura de mi alma al demonio con sangre de mis venas y le puse que renegaba de Dios y de todos los santos que son de Dios. No había yo de menester para nada, que a él quería yo para que viviera conmigo toda mi vida, para que me hiciera muy rico, para enredarme con cuántas mujeres hubiera, y le dije que con tal que hiciera todo eso por mí que le prometía hacer tres cosas: por la primera todos los días después de haberme desayunado irme a confesar y hacer sacrilegios en la confesión y después ir a comulgar dos veces y la segunda era hacerle escritura de su alma y la tercera hacer vida con él toda mi vida, cuántos pecados hay en el mundo, cinco veces fui al campo desesperado y renegando de Dios y llamando a gritos al demonio le he dicho que si fuera capaz de dormir y ofender a dios con la misma virgen que lo hiciera de muy buena gana con tal de que el demonio me hubiera concedido mis deseos. Yo he pecado con una perra tres veces, con gallinas seis veces, con guajolote cinco veces, con un hombre intente hacerlo tres veces en un templo, pisotee y escupí el rosario de la virgen, dos veces escupí una imagen de la virgen, cinco veces desdije el credo, el padre nuestro,

habían cometido en el pasado. Ese fue el caso de Josef Núñez que era oficial de la Real Renta de Tabaco, quien se autodenunció el 15 de abril de 1791 en Oaxaca por causa de unos pecados que había realizado 20 años antes.<sup>55</sup> El temor que generaba la inquisición provocaba que los confesores asumieran la tarea de solicitar el perdón de sus penitentes. Los inquisidores pedían que los confesores trataran de convencer a sus penitentes para que ellos mismos se delataran, acción que tendría más beneficios que daños. La denuncia espontánea implicaba un castigo leve, a diferencia de la denuncia en la que se seguía el juicio con toda la formalidad de la ley.

En las cartas de petición de los confesores, se observaba que éstos trataban de convencer a las autoridades de que los penitentes estaban arrepentidos de “corazón” y que buscaban la absolución para calmar el desasosiego en el que vivían. Los inquisidores advertían que si el penitente no accedía a delatarse, el confesor podía tomar la declaración para determinar el castigo que se impondría. Los inquisidores recomendaban que los confesores llevaran un registro en el que anotarían el nombre, la edad, la condición social, los delitos, las circunstancias en que se había realizado, el tiempo que había durado el “error”, la causa que motivo la “errónea creencia” y si estaba consciente de que había cometido un pecado. Estos datos servirían para aclarar la sustancia del crimen. No había necesidad de hacer una relación de hechos, en casos “insustanciales” como las supersticiones, las banalidades, los dichos, los hechos materiales y los “arrojos de la lengua”, esa tarea se debía limitar a los casos en los que se habían pronunciado herejías y blasfemias heréticas. Después de conocer las circunstancias, el confesor estaba facultado para absolver al penitente. Los confesores podían imponer una penitencia y tenían que informar de ella para que fuera aprobada por los inquisidores. Cuando los casos no eran graves, los inquisidores les otorgaban a los confesores la facultad de absolver *in foro conscientis*. Cuando el pecado era grave se concedía la facultad *in foro conscientis tantus*, misma que sólo se aplicaba al fuero interno pero que no ayudaba en el ámbito judicial y contencioso, sobre todo si la persona fue denunciada ante la inquisición.<sup>56</sup>

Un ejemplo de la forma en que se trataba de convencer a los penitentes reticentes es el de la mestiza Mariana García que se autodenunció el 19 de

---

el ave maría, dos veces leí un libro de la virgen y a cada palabra la escupía, la desdecía, la renegaba y la maldecía”.

<sup>55</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1384, Expediente 10, ff. 143

<sup>56</sup> Véase AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1128, Expediente 9, f. 307; Ídem. Volumen 868, Expediente s/n, f. 284; Ídem, Volumen 1162, Expediente 33, f. 384; Ídem, Volumen 1319, Expediente 14, ff. 1-3; Ídem, Volumen 1169, Expediente s/n, f. 180

septiembre de 1778 en Toluca. Su confesor Manuel José Gil intentó persuadirla de que se debía presentar ante el santo oficio, pero ésta comenzó a temblar y manifestó su temor de aparecerse en ese lugar. Gil trató de calmarla y le mencionó que el tribunal mantenía un “riguroso e inviolable sigilo de confesión”, por lo que no revelaba lo que sucedía a nadie, ni siquiera al sumo pontífice. Ella debía estar agradecida de que el santo oficio extendiera a los confesores la facultad de perdonar a los penitentes, pues así podía absolverla y devolverla al camino de la salvación. Gil señalaba que el “abandono” era la causa por la que esa “pobre penitente” se comportaba de esa manera.<sup>57</sup> Es importante señalar que la autodenuncia constituía uno de los factores que diferenciaban a la inquisición del resto de los órganos judiciales del antiguo régimen. Para los jueces era evidente que un individuo se había arrepentido plenamente, cuando se presentaba a confesar su crimen sin que fuera llamado. La confesión procesal se configuraba en los mismos términos que la sacramental. Era necesario que existiera dolor de corazón, aborrecimiento de pecado y propósito de enmienda. En este sentido, el arrepentimiento disminuía la responsabilidad del reo, al grado que se podía convertir en una circunstancia eximente. En cierta forma, la inquisición estableció una política de benignidad para con sus reos. Todo dependía de la actitud que se asumía ante la falta que se cometió.<sup>58</sup>

Lo expuesto anteriormente permite entender la manera en que la confesión se convirtió en una pieza fundamental para lograr la sujeción interna y externa de los hombres. Como se ha mostrado en este capítulo, la confesión cumplía una doble función: social (controlar las acciones, pensamientos y palabras de los hombres) y espiritual (buscar su salvación espiritual). Las dos funciones tenían una estrecha interacción, debido a la vinculación que se estableció entre delito y pecado. Tanto el poder civil como el eclesiástico buscaron que sus normas se convirtieran en el patrón de todos los comportamientos. Ese control

---

<sup>57</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1179, Expediente 1, ff. 1-6. Un caso parecido es el de un penitente poblano que pidió que su confesor José Rafael de Otero, intercediera por él ante el Santo Oficio. Ramo Inquisición, Volumen 611, Expediente 9, ff. 172-5.

<sup>58</sup> Gari, “Variedad” en Pérez, *Inquisición*, 1980, 325; Caro Baroja, *Inquisición*, 1970, p. 269; Rodríguez Baquero, “Sentencia” en *Fronteras*, 1997, p. 154; Kamen, *Inquisición*, 1990, pp. 169, 230; Gacto, “Delito” en *Sexo*, 1990, p. 149; Contreras, “Brujería” en *Curso*, 1988, p. 122. Gari menciona que se temía a la inquisición debido a que se desconocía el tipo de normatividad que aplicaba. La presencia de un individuo ante el tribunal implicaba un punto de quiebre en su vida. Presentarse a la Inquisición tenía el inconveniente de “nota” e “infamia” para el denunciado, porque el tribunal no absolvía en fuero interno. Este hecho no se adscribía sólo al que cometió la falta, sino que se “heredaba” a sus descendientes. La culpa de unos se transmitía a los demás. Era una especie de concepción biológica del mal. La inquisición era la responsable de perpetuar la infamia de aquellos que cometieron herejías, pero trataba de evitar que se propagaran rumores o que se difundieran difamaciones. En ese caso, se castigaba a los incurrían en esas acciones.

no sólo se circunscribía al ámbito social sino también al espiritual, lo cual se explicaba por el hecho de que se concebía que el pecado atentaba contra el orden humano y divino. Así se generaba una asociación entre el campo religioso y el campo civil. Lo social debía normar lo religioso y lo religioso debía normar lo social. El control de las acciones de los hombres garantizaba la estabilidad social y abría las puertas de un más allá bienaventurado. La confesión no se debe entender sólo como un arma de control social, sino también como un instrumento para garantizar el seguimiento de las creencias. Los confesores enfatizaron el papel de la confesión como un instrumento para lograr la tranquilidad espiritual, instrumento que adquirió primacía en la lógica interna del sistema religioso, pues nadie podía salvarse si no pasaba por ese rito penitencial. En otras palabras, sin confesión no había posibilidades de salvación.

La idea de la salvación constituía uno de los principios sustantivos del sistema religioso católico. Esta idea permeaba todos los niveles. Tanto predicadores como fieles estaban convencidos de la necesidad de la salvación y utilizaban los instrumentos que la doctrina les proporcionaba para tratar de lograrla. En este sentido, la salvación se convertía en el eje de acción de las personas y un más allá bienaventurado era el regalo que esperaban. Ellos estaban conscientes de que lo que hicieran en esta vida tenía repercusiones en la otra. La vinculación entre lo terrenal y lo sobrenatural afianzó los mecanismos de control social y espiritual. En los siguientes capítulos, se podrá constatar la eficacia de la actividad confesional en la detección de los pecados de palabra y pensamiento, en específico, de aquellos que cuestionaban la creencia en el más allá.

### Capítulo 3. “Prepararse para enfrentar la muerte” o la educación sobre el más allá

“llora tus pecados, gime, suspira y lastímate de haber perdido el tiempo, pues allá se padecen cosas muy leves y que acá no parecen culpas, allá se castigan como tales las palabras de gracia, chanza y burla (...) porque allí palabras ociosas, los pensamientos torcidos, la multitud de pecados leves se consumirán en aquel fuego”

Francisco de la Cruz. *Cuarta palabra credenda aplicada al purgatorio*. 1681

#### Introducción

Los pecados de palabra y de pensamiento que son objeto de nuestra investigación tienen la particularidad de que negaban la creencia en el cielo, en el infierno y en el purgatorio, es decir, estos pecados constituían una contravención hacia tres artículos de fe. El cuestionamiento de la fe constituía un delito en sí, pues se ponía en duda una de las virtudes teologales. En la primera parte de este capítulo, se va a analizar el papel que cumplía la fe en el imaginario cristiano y, sobre todo, se pondrá énfasis en mostrar cuál era el significado de los artículos de fe. Desde esta perspectiva, se podrá entender la razón por la que no se debía debatir la verdad de esos artículos. Los teólogos reconocían que los artículos de fe sobrepasaban los conocimientos humanos y nadie tenía el derecho de indagar sobre la esencia de los mismos. El verdadero cristiano era aquel que creía sin preguntar. La creencia era un acto de afirmación que preludiva el acto de hacer. Todos los que cuestionaban la fe recibirían castigos en el infierno. Es por ello que la inteligencia se volvía un lastre más que un triunfo. La fe se debía aceptar en el corazón y no en la razón. La predicación era necesaria para afianzar las verdades de la fe. Este asunto ocupara la atención de la segunda parte de este capítulo. Los teólogos señalaban que los fieles debían recibir una educación visual y auditiva. Tanto la vista como el oído eran los sentidos “superiores” y cualquier conocimiento que se deseara inculcar debía pasar por ellos. La vista se relacionaba con el entendimiento y el oído con la memoria.

Estos dos sentidos debían cuidarse. La fe penetraba por los oídos. Una mala conversación podía ocasionar un severo daño. Los individuos debían tener la capacidad de escoger aquello que querían escuchar. La predicación se presentaba como el camino más adecuado para llegar a la salvación. En lo que

respecta a la vista, los teólogos indicaban que este sentido ayudaba a que los individuos entendieran los mensajes que se les querían transmitir, sin el problema de que tergiversaran sus significados. Por medio de las imágenes se buscaba inculcar ciertas ideas relativas al comportamiento social que se debía observar. Lo más importante de todo era que se trataba de hacer visible lo invisible, es decir, se buscaba dar corporeidad a los dogmas religiosos para que se pudieran comprender con mayor facilidad. La educación de los fieles debía estar encaminada a prepararlos para la muerte. Este tema ocupara la atención de la tercera parte del capítulo. Los hombres no sólo debían tener conciencia de la muerte, sino también de lo que se enfrentaría. Por ello se debía conocer el papel que jugaba el tribunal divino. Los hombres enfrentaban dos juicios que determinaban la suerte que correría el alma. El primero se hacía al final de la vida y el segundo ocurriría al final de los tiempos. Los teólogos pensaban que fieles no cuidaban su alma porque no valoraban el regalo que Dios les había dado. En este sentido, se hará un recuento de lo que se pensaba sobre ésta y el destino que le tocaba sufrir.

#### La fe como sustento de la religión

La fe era definida como la primera virtud cristiana. Sin ella no podía existir la esperanza y la caridad. Por la fe se conocía a Dios, por la esperanza se sabía lo que se podía obtener de él y por la caridad se incentivaba el amor a la divinidad. Dudar de la fe implicaba un agravio en contra de Dios y de menosprecio de las otras virtudes. La fe alentaba a los hombres a creer lo que se les decía. En ella se encerraba el conocimiento sobrenatural que Dios había revelado a la Iglesia. Todo cristiano tenía el deber de creer lo que afirmaba la Iglesia. El discurso religioso era verdadero, pues devenía de la autoridad divina. En este sentido, la fe se consideraba una virtud sobrenatural teológica, es decir, era el conocimiento que los hombres tenían de Dios y de sus misterios divinos. Esos misterios implicaban una creencia implícita sobre su verdad. Sin fe no se podía comprender la verdad cristiana. La Iglesia era la única autorizada para definir lo que se debía creer. El carácter sobrenatural de la fe trascendía las fuerzas naturales. El entendimiento, por sí mismo, no podía dar noticia de la esencia divina. Era necesario que el creador proporcionara los medios para entenderle. Todo lo que pertenecía a Dios superaba la razón humana. La razón se encontraba subordinada a la fe, pues ésta era una virtud que el Espíritu Santo infundía en el entendimiento de los hombres para que creyeran en Dios. El entendimiento era una gracia otorgada por el creador para volver evidentes las verdades divinas. El alma establecía el primer contacto con Dios a través del entendimiento y de ahí se manifestaba de manera directa

a la voluntad. La interacción que se establecía entre los dos ayudaba a afianzar la fe en el corazón humano.<sup>1</sup>

El entendimiento se encontraba limitado por la acción del mal que le infligían tres graves heridas: la ignorancia, la curiosidad y el juicio propio. Por la primera se desconocía lo necesario para la salvación eterna. La segunda mostraba un ansia de conocer que no favorecía la salud del alma. La tercera era la más peligrosa, pues de ésta nacían los errores doctrinales. Esas heridas provocaban que el entendimiento interpretara mal lo que veía y oía. El entendimiento estaba capacitado para creer, pero este acto se generaba en la voluntad, pues nadie creía si no existía el deseo de hacerlo. Por ello es que muchos “descreídos” querían ver milagros para confirmar su doctrina, sin darse cuenta de que no se necesitaban señales divinas para afianzar lo que se creía. Eso constituía un acto de soberbia que representaba uno de los peligros internos de la fe. Para evitar este tipo de pecado, el hombre debía mostrar humildad para someterse a las verdades intrínsecas, las cuales se debían aceptar como muestra de reconocimiento a la autoridad divina. La creencia era un acto que no necesitaba demostración. En este sentido, la creencia se constituía en una vivencia primaria de la realidad. Dios había otorgado el entendimiento al hombre para que pudiera conocer todo lo que le decía. Al hombre le tocaba hacer uso de esa gracia. A los más dignos y de mayor merecimiento, les daba una gracia particular que les permitía entender los misterios del reino de Dios. Esa gracia interior era la misma fe que obraba por medio de la caridad en el entendimiento. Las cosas divinas sólo podían ser conocidas por unos cuantos hombres, pues las mujeres no eran aptas para alcanzar el verdadero conocimiento.<sup>2</sup>

Estos agraciados tenían el deber de comunicarlas a sus semejantes. Sin embargo, la fe no bastaba para poder entender la verdadera dimensión del conocimiento divino. Era necesaria la intervención del conocimiento humano para poder hacerlo accesible. La filosofía y la teología tenían el objetivo de demostrar que las cosas eran creíbles, aun cuando no se podían comprender en su verdadera dimensión. Los réprobos carecían de esa gracia especial, debido

---

<sup>1</sup> León, *Místico cielo*, 1687, p. 47; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 3, 31-3, 165-8, 365; *Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 142; Palafox y Mendoza, *Pastor*, 1730, p. 11; *Concilio III*, 1859, p. 8; Ripalda, *Catecismo*, 1808, p. 131; Honel, *Avisos*, 1677, p. 67

<sup>2</sup> *Guía para el cielo*, s.f.e., pp. 115, 120; Aquino, *Tratado*, 2000, pp. 106, 108; Ídem, *Cuestión*, 1994, p. 109; León, *Místico cielo*, 1687, p. 60; Pinamonti, *Director*, 1734, pp. 140, 215; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 819; Oyola, *Pecados*, 1979, p. 8; Aranguez, “Notas” en *Ars Brevis*, 2000, p. 9; Royo, *Teología*, 1957, pp. 232, 252. La patristica forjó la idea de que los hombres eran más aptos que las mujeres en materias de religión.

a que no demostraban el deseo de saber más acerca de los misterios divinos. Dios no tenía la culpa de su ignorancia y de su condenación. El hombre que dejaba que el pecado inundara su corazón, se podía considerar como un muerto en vida. A ese muerto viviente no le serviría el conocimiento de los sagrados misterios. Un castigo justo para los hombres que no buscaban afianzar sus creencias. La fe contenía dos preceptos: uno afirmativo que mandaba creer todo lo que Dios le revelaba a su Iglesia y uno negativo que prohibía la incredulidad. El precepto afirmativo estaba constituido por la fe *implícita* y la *explícita*. Mientras que en la primera se creía sin reservas todo lo que Dios y la Iglesia proponían, en la segunda se creían las verdades reveladas de manera particular. La *implícita* se extendía a toda la materia de fe, la *explícita* se limitaba a ciertas verdades y misterios revelados. La primera mostraba el asentimiento del fiel de modo inmediato a las proposiciones presentadas, en tanto que la segunda evidenciaba que la aceptación provenía de un acto de reflexión. La fe no sólo se obtenía por los actos, sino también por medio de la infusión que era una gracia divina que permitía conocer los principios sobrenaturales en que se sustentaba la religión.

Esos principios sobrenaturales conformaban 14 artículos de fe que todo creyente debía conocer. Estas verdades estaban contenidas en el credo y su creencia era obligatoria. Siete de ellos pertenecían a las cuestiones divinas y siete a la humanidad de Jesús. Entre los primeros se encontraba la omnipotencia divina; la presencia de las tres personas (Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo); que Dios era el creador; que el redentor era hombre y Dios; que la salvación divina fue posible gracias a la pasión; que iba a producirse la glorificación de los justos en la bienaventuranza y el castigo eterno de los pecadores en el infierno. Respecto a los segundos estaban la concepción de Jesús por intercesión del Espíritu Santo; la virginidad de María antes, durante y después del parto; la pasión de Cristo; el descenso al infierno de Jesús al infierno; la resurrección; el ascenso al cielo y el retorno de Jesús para juzgar a vivos y muertos. El origen sobrenatural de estos principios dificultaba la interpretación de los artículos de la fe, pero el deber de los hombres era aceptarlos aunque no los comprendieran. Los cristianos tenían que conocer por lo menos tres de esos misterios: el de la Trinidad, el de la Encarnación y el del sacramento del altar. Estas verdades buscaban iluminar el entendimiento humano, a fin de que se huyera del pecado y se abrazara la virtud. El conocimiento de los misterios sagrados ayudaba a que los hombres se librasen de las tentaciones y evitaba que el alma fuera dañada por la culpa



mortal. Los hombres tenían la obligación de promover la fe, pues ello constituía un acto de caridad para sí mismo y para el prójimo.<sup>3</sup>

Una fe viva acercaba al individuo con Dios. Una fe muerta significaba la destrucción de la gracia y de la caridad divina. El hombre era presa fácil del demonio cuando carecía de fe, no realizaba buenas obras y no guardaba los mandamientos. En cambio, el que ponía su confianza en la fe y realizaba obras buenas podía estar seguro de su salvación. La fe se manifestaba por medio del corazón y de la boca. Ésta entraba al corazón del hombre por medio del oído. Por eso es que Dios había proporcionado orejas pequeñas al hombre, a fin de que éste oyera con prudencia. La prudencia le permitía separar lo malo de lo bueno. La fe proporcionaba las alas para llegar al cielo, sin fe no había posibilidad de agrandar a Dios. El hombre no alcanzaba a comprender los medios por los que podía conseguir la felicidad eterna. Era necesario que recibiera de Dios ese conocimiento. Conocimiento que provenía de la fe por lo que la autoridad de la Iglesia se volvía infalible. El creador mostraba en pocas ocasiones lo que se esperaba en el otro mundo, lo que se debía a un doble hecho: la humanidad no estaba capacitada para percibir lo que sucedía en la otra vida y Dios consideraba que era más valioso lo que se creía sin ver y lo que se sabía sin ser revelado. Si los hombres supeditaran sus creencias a lo que veían y a lo que sabían, entonces se perdía la esencia de la fe. En este sentido, se podía ver que tenía mayor relevancia lo que el feligrés hacía y sentía que lo que creía, pues otorgar una mayor importancia a lo que se creía provocaba una desvinculación con lo que se hacía y lo que se sentía. El creyente debía sentir y hacer más que pensar.<sup>4</sup>

La fe era necesaria para conseguir la salvación y ésta no necesitaba de la interpretación humana. Ninguna duda debía acaecer en los fieles respecto a los conocimientos divinos. La creencia no admitía que se pensara, se sintiera o se opinara sobre un determinado asunto. El hombre tenía que aceptar sin discusión la palabra de la autoridad. Había dos formas de cometer pecados contra la fe: por *exceso* y por *defecto*. En el primer caso se ubicaba la credulidad excesiva y la superstición. En el segundo se encontraban la

---

<sup>3</sup> *Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 141; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 213-5; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 128; Serpi, *Tratado*, 1604, p. 645; Escrivá, *Discursos*, 1616, p. 145; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 366, 461; Azpilcueta, *Manual*, 1585, p. 113; Corella, *Suma*, 1734, p. 131; Ripalda, *Catecismo*, 1808, pp. 15-8. En la bula *Cum quorundam hominum* de Pablo IV publicada en 1555, se consideraba que era relapso el individuo que negaba la virginidad de María, el misterio de la Santísima Trinidad, la divina concepción y la divinidad de Jesús.

<sup>4</sup> Aquino, *Tratado*, 2000, p. 123; *Sacrosanto y ecuménico*, 1857, pp. 7-8; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 79, 83; Cruz, *Cuarta*, 1681, pp. 128, 130; Hugo Hiriart, "Naturaleza" en *Letras Libres*, 1999, p. 74. Uno de los problemas de la credulidad religiosa es lograr el equilibrio entre lo que se cree y lo que se hace.

infidelidad, la apostasía, la negación, la herejía, la duda, la ignorancia y la omisión de los actos. Los pecados más peligrosos se ubicaban en el segundo rubro, por lo que debían ser combatidos sin piedad. La Iglesia mostraba una reacción violenta contra todo pensamiento que contraviniera las normas establecidas. Así se puede observar en el dictamen que el calificador Agustín Quinto hizo contra el *Apéndice al Espíritu de la Enciclopedia*. Quinto dictaminó que se debía prohibir la difusión de esa obra, pues atentaba contra las creencias religiosas por ser una obra “cismática, herética, blasfema e impía”. Su mirada escrutadora se posó, sobre todo, en las palabras que hacían referencia a la tolerancia e intolerancia. En el *Apéndice* se decía que era “una injusta tiranía no permitir que otro hombre piense de distinto modo del que yo pienso”. La causa de esa “tiranía” se encontraba en la “ceguera, la ignorancia y la maldad”. Un ejemplo de esa tiranía era la religión. Quinto estimaba que esta posición era “injusta” y revelaba una posición herética.

La libertad de pensamiento contradecía los cánones sagrados que imponían graves penas a los apóstatas, a los herejes y a los que se apartaban de la religión. Si los hombres tuvieran libertad de pensar entonces se debería eliminar rogativas como “*captivantes intellectum obsequierem fidei*” o “*est columna et firmamentum veritatis*”. El calificador señalaba que el discurso no sólo era herético, sino que también se debía considerar como el compendio, la raíz y el origen de todas las herejías. La base del “maldito edificio” de la herejía era la libertad de pensamiento y el propósito de no sujetarse a la voz de la iglesia que era la voz de la verdad. En los dogmas se encontraban los fundamentos de la creencia religiosa. Si no existía unidad en las creencias, no se podía pedir unidad en la estructura. La libertad de pensamiento inhibía la concordancia de la creencia. La religión católica se fundaba en la unidad de sus creencias, mientras que los herejes se caracterizaban por la diversidad.<sup>5</sup> Este caso mostraba que la Iglesia católica no estaba dispuesta a ceder el poder de la interpretación a los fieles. Ellos tenían que conformarse con el conocimiento que se les transmitía en la predicación. En el cerrado mundo católico, no había espacio para la libertad de pensamiento. Ahora bien, los teólogos manifestaban que el entendimiento humano debía aceptar como una verdad infalible todo lo que proviniera de Dios. Era imposible que el entendimiento humano pudiera comprender los misterios divinos, pues éstos se encontraban más allá de toda comprensión natural. No se podía penetrar con la razón natural lo que formaba parte del conocimiento sobrenatural.

---

<sup>5</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1169, Expediente 1, ff. 1-10.

La razón natural era “menuda” y “restringida”, por lo que no lograba acceder al significado de la divinidad. Sólo por medio de la gracia divina se podían comprender algunos de los conceptos que daban coherencia al universo. Dios se encontraba fuera de toda percepción humana. Si revelaba sus misterios divinos era para que el hombre se diera cuenta de su omnipotencia y tuviera un deseo irresistible de conocer con mayor profundidad aquello que era la fuente de todo. Era más factible conocer a Dios por medio del amor que por la razón. Ante la imposibilidad de comprender, el hombre tenía que limitarse a aceptar que esos misterios eran ciertos y verdaderos. La creencia implicaba un acto de aceptación. Así, la fe era creer en aquello que no se veía. Si no se había visto el cielo o el infierno, no por ello se debería dudar de su existencia. Era necesario creer para entender. La creencia implicaba un acto de afirmación y toda afirmación compelió al acto de hacer. La fe se afianzaba cuando se creían cosas que no se percibían por los sentidos exteriores. Para ello se debía poner en consonancia el alma con la palabra divina. La creencia racional de la existencia de Dios sólo podía conocerse por medio de la fe en la revelación. Si el oído era el sentido que permitía comprender la fe verdadera, se debía incentivar la predicación para que los fieles afianzaran sus creencias. Ésta era la forma por la que se impediría que se tratara de inquirir acerca de las verdades de la escritura. La curiosidad formaba parte de la naturaleza humana, pero Dios pedía que los individuos creyeran con fe inmutable.<sup>6</sup>

Existían dos tipos de almas curiosas: los que dudaban por su escasa educación religiosa y los que cuestionaban las creencias. Los últimos eran los más peligrosos. Los predicadores debían poner especial atención en resolver las dudas de los fieles. El fortalecimiento de las creencias serviría para que los hombres entendieran que Dios podía realizar actos que se consideraban imposibles. El verdadero creyente aceptaba la doctrina sin reserva. Un acto de fe razonado carecía de mérito. La curiosidad no había sido nunca una buena consejera. Ella engendró el pecado original. Por medio de la fe se podía desechar la duda. Los fieles estaban obligados a rectificar a los hombres que cometían faltas contrarias a la fe. Los asuntos referentes a Dios sólo podían tratarse de manera respetuosa. Un hombre pecador no podía ni debía ocuparse de las palabras divinas. Los pecadores ofendían a Dios, debido a que daban

---

<sup>6</sup> Escrivá, *Discursos*, 1616, p. 247; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 147; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 171; Ripalda, *Catecismo*, 1808, p. 76. Véase también Vattimo, *Creer*, 1996, pp. 18, 69, 109; Martín, “Pecado” en *Pecado*, 1992, p. 44; Sthepens, *Introducción*, 1965, p. 37. Vattimo señala que para que una concepción de trascendencia tenga sustento debe oponerse a todo rasgo de racionalidad. La trascendencia manifiesta su alteridad a través de la negación de todo lo que parece razonable. Bajo este supuesto, el nominalismo y el misticismo negaban que la razón humana tuviera la capacidad de comprender la realidad trascendente.

falsas interpretaciones de la palabra divina. A esos hombres se les debía temer, pues su entendimiento estaba oscurecido por culpa del pecado. Los pecadores manifestaban ignorancia en el entendimiento y ceguera en el corazón. Aunque todos los hombres tenían la obligación de conocer los misterios de la fe, esa obligación era mayor para las personas que tenían una alta capacidad intelectual. Los teólogos decían que los sabios eran las personas más desdichadas del mundo, pues su virtud les abría las puertas del infierno. La inteligencia, junto con el trabajo y la sexualidad, habían sido los principales frutos derivados del primer pecado. En este sentido, la inteligencia no se debía considerar un don, sino una penitencia con la que tenían que lidiar.

Los hombres sabios se condenaban por la soberbia que manifestaban, pues su sabiduría no se empleaba para agradar a Dios o para reconocer los beneficios que habían obtenido de él, sino que se vanagloriaban de haber alcanzado grandes conocimientos y no se daban cuenta que sus “agudezas superfluas” eran proporcionadas por el demonio. Los sabios creían que tenían la capacidad de descifrar los fundamentos de la fe, pero no se daban cuenta de que su limitada sabiduría no podía penetrar las profundidades del pensamiento divino. Ellos tenían la obligación de saber tres puntos de la doctrina: la sustancia de los misterios divinos, las verdades contenidas en el credo y la esencia de los sacramentos. Ese conocimiento evitaría que Dios los tratara como unos “insensatos”. Los sabios debían estar conscientes de que ningún saber humano era capaz de entender el más sencillo de los misterios divinos y mucho menos se debía cuestionar la fe, pues se corría el riesgo de que cometer un error carente de reparación. El conocimiento alcanzado por los sabios había provocado que éstos buscaran gobernar el mundo por medios mundanos, sin darse cuenta que Dios era el que disponía la manera en que se ordenarían las cosas en el mundo. Los sabios presumían su inteligencia, sin darse cuenta de lo que les deparaba el infierno. No debía quedar la menor duda de que ellos serían condenados a la muerte eterna, pues nunca agradecieron los bienes que Dios les había otorgado. Los sabios pensaban que la ciencia era mejor que la religión, pero en el infierno entenderían que hubiera sido más provechoso dedicarse a las cosas divinas que a la ciencia.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Causino, *Corte*, 1675, p. 131; *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. 91, 213; Sevilla, *Racional*, 1701, p. 69; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 159-162, 203; *Soñados regocijos*, 1998, p. 67; Ricoeur, *Finitud*, 1981, p. 396. En la *Segunda parte de los soñados regocijos de la Puebla* se hacía mofa acerca de la postura eclesiástica contra el conocimiento: “acaso porque a muchos les ensoberbece la ciencia, según aquella expresión de San Pablo, *scientia inflat* diremos que ninguno debe estudiar, que se queden todos hechos unos brutos, y que se destierren y se castiguen a los doctos”.

Ellos trataban de impresionar al mundo con sus “brillantes” argumentos, pero no advertían que su principal tarea en este mundo era realizar obras de virtud. Los argumentos racionales ocasionaban que la gente dudara sobre la certeza de la fe, por lo que los sabios no sólo cometían pecado en contra de sí mismos sino en contra de sus prójimos. La mejor forma de alcanzar la sabiduría era por medio del silencio. El hombre más sabio era aquel que sabía escuchar. Era preferible oír antes que hablar. Si por la lengua se había perdido el cielo, por el oído se lograba restituir la honra divina. El castigo contra los sabios se relataba en *El discípulo de Silo*. En este exempla se contaba que Silo tenía un discípulo de una gran inteligencia y que, por esa razón, mostraba una gran arrogancia. El discípulo murió y unos días después se le apareció al maestro. El muerto estaba envuelto en una capa de fuego que tenía varias frases escritas y le reveló a Silo que estaba en el infierno, pues Dios lo había castigado por haberle dado preferencia al conocimiento. El discípulo le advirtió a Silo que para que no se condenara, debía cambiar de vida y dar mayor atención a los asuntos divinos. El exempla enseñaba que el hombre tenía que buscar a Dios antes que el conocimiento. Los hombres no eran sabios por conocer mucho sino porque sabían lo que les importaba, y lo que les debía importar era la salvación de su alma. La verdadera sabiduría se encontraba en el bien obrar. La sabiduría mal empleada había sido la causa los males humanos.<sup>8</sup>

Los teólogos decían que la sabiduría terrenal era causante del pecado de envidia. El sustento de la envidia era la maldad diabólica, lo que provocaba que los hombres se convirtieran en “bestias”, pues cada quien quería imponer su opinión. La sabiduría terrenal sólo concitaba obras malas, a diferencia de la verdadera sabiduría que dotaba de virtudes como la castidad, la paciencia, la corrección, la condescendencia y la misericordia. En estos hombres no se engendraba un sentimiento de envidia. La verdadera sabiduría se dividía en dos: la divina y la humana. La primera ayudaba a comprender las cosas divinas y humanas, la segunda estaba ligada a la prudencia. El hombre debía mostrar sabiduría en lo divino y prudencia en lo humano. La sabiduría y la prudencia se convertían en los ojos del alma que permitían apreciar las cosas

---

<sup>8</sup> Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 105, 138; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 318; Dehouve, *Rudingero*, 2000, p. 91. En la España del siglo XVII, el exempla de “El discípulo de Silo” sufrió varias modificaciones. Silo asistió a la muerte de uno de sus discípulos, a quien le otorgó la confesión y la comunión. Unos momentos después se apareció el discípulo con una capa de fuego y le relató a su maestro que estaba en el infierno por haberse confesado sin arrepentimiento. El discípulo señalaba que los dolores que se sufrían en el infierno eran de una intensidad indescriptible. Y para que su maestro experimentara la crudeza de los dolores, el discípulo le echó una gota de sudor de su mano. La modificación del exempla muestra que los predicadores buscaban adaptar las historias a sus contextos sociales. Mientras que el primero enseñaba acerca de los males que causaba la sabiduría, el segundo evidenciaba la necesidad de que los fieles realizaran buenas confesiones.

eternas y temporales. Las dos eran fieles compañeras de los hombres virtuosos. En la sabiduría divina se encontraba la madre de todos los bienes que redundaban en la prosperidad humana. Ella se convertía en una de las llaves que abrían las puertas de la bienaventuranza. Los individuos sólo entendían la verdad cuando depositaban su confianza en Dios. La desconfianza abría las puertas del infierno, pues las dudas que se manifestaban contra los misterios de la fe, se consideraban pecados de omisión contra el primer mandamiento. Los pecados contra el primer mandamiento atentaban contra las tres virtudes teologales, es decir, contra la fe, la esperanza y la caridad. Los confesores debían hacer un esfuerzo para descubrir todos los pecados que se cometían contra el primer mandamiento.

Entre los pecados de palabra contra la fe se encontraba la curiosidad, la blasfemia, la lamentación, la murmuración, la desesperación, la desconfianza hacia la misericordia de Dios, la falta de contrición y la incredulidad. Los pecados de obra contra la fe eran el gozo de la vida terrenal, la superstición, la negligencia en aprender los misterios de la doctrina, el no realizar obras buenas y hacer uso de la hechicería. Los pecados de pensamiento contra la fe eran no recurrir a Dios en momentos de tentación del alma, no agradecer los beneficios que Dios prodigaba, tener curiosidad sobre la certeza de los divinos misterios, haber tenido malos pensamientos contra la fe, haber confiado en el ingenio humano y haberle dado crédito a los sueños. Estos pecados se consideraban de *ignorancia culpable*, es decir, los hombres tenían conocimiento de su gravedad y a pesar de ello, los cometían. Cualquier infracción contra el primer mandamiento se consideraba mortal, debido a que éste era el principal en cuanto a orden, naturaleza, dignidad y excelencia. Los confesores tenían que evaluar la intención del pecado para determinar la culpa, por ejemplo, se debía tener consideración a una persona que hubiera realizado una afirmación contraria a la fe por temor a alguna represalia. En ese caso, se debía analizar las circunstancias en las que se había producido la falta para determinar la culpabilidad del individuo. Un pecado era grave cuando se aceptaba de corazón. La culpa se destruía cuando el penitente tenía la confianza de que Dios lo podía librar del castigo.

Uno de los principales pecados mortales que podía cometer el hombre era mostrar falta de fe, lo que implicaba el desconocimiento de la omnipotencia y de la misericordia divina. La falta de fe o infidelidad se dividía en tres géneros: el paganismo, el judaísmo y la herejía. El *paganismo* consistía en el desconocimiento de la verdadera fe. Los paganos podían salvarse si aceptaban los preceptos cristianos, pero se condenaban cuando

decidían seguir con sus falsas religiones. El *judaísmo* era una doctrina que aceptaba la palabra de los profetas y rechazaba a Jesús como el Mesías. Los judíos se condenaban debido a su incredulidad. La *herejía* se definía por el rechazo de la verdadera fe por parte de aquellos hombres que la habían recibido en el bautismo y que tenían un conocimiento suficiente de las verdades católicas. La herejía se dividía en tres tipos: apostasía, infidelidad contraria y herejía propiamente dicha. En la primera se ubicaban los individuos que negaban los principios de la fe, en la segunda se encontraban los hombres que juzgaban que eran inciertas algunas partes de la doctrina y en la tercera se incluían los fieles que negaban uno o varios artículos. Todo hereje que propagaba sus ideas sería excomulgado y su caso se turnaría al tribunal de fe. El desconcierto que causaban estas concepciones podía ser remediado a través de dos actos: uno interno y otro externo. El primero consistía en que el pecador reflexionara sobre la “ignorancia” que había manifestado en ciertas cuestiones de la fe y debía recordar las veces que había engañado con sus proposiciones.<sup>9</sup>

El segundo mostraba que no se debía debatir con nadie acerca de las posiciones esbozadas y se debía evitar comunicar esas ideas a otras personas. Los hombres que cometían estas infracciones debían ser repudiados por los demás creyentes, debido a que habían destruido el precepto de la eterna confesión de la fe. Este precepto tenía una doble caracterización: negativa y afirmativa. Mientras que la primera decía que era obligación de todo cristiano evitar la negación de la fe, en la segunda se señalaba que la confesión cristiana se debía hacer patente siempre que alguna autoridad pública preguntara acerca de ella. Era un pecado callar la profesión de fe, pues ésta ayudaba a la salvación del hombre. La fe se sustentaba en la doctrina de la iglesia y en la experiencia religiosa de los creyentes. Dudar de los fundamentos de la doctrina representaba un acto pecaminoso que se debía castigar. Creer era un asunto íntimo que implicaba una pública profesión de fe, es decir, se exteriorizaba lo que se tenía encerrado en el alma y se procedía a predicarlo con prontitud. El hombre debía estar consciente que la palabra de Dios era una verdad incuestionable. Dios representaba la verdad eterna mientras que el hombre era por naturaleza mentiroso. El conflicto que se generó entre la fe y la razón se puede apreciar en el dictamen que realizó el calificador José

---

<sup>9</sup> Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 161-9, 187-90, 318; Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 445, 516-7; *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. VI, X, 71, 86, 213, 287-8; Señeri, *Confesor*, 1695, p. 229; Azpilcueta, *Manual*, 1585, p. 37; *Guía para el cielo*, s.f.e., p. 195; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 2, 168-171; Pinamonti, *Director*, 1734, p. 140.

Francisco Valdés de la obra del abad Rozier.<sup>10</sup> El fraile señalaba que ese libro contenía la siguiente proposición: “el género humano no debe ser conducido más que por la razón”, frase que debía considerarse “sediciosa, irracional y herética”, pues daba a entender que los individuos tenían el derecho de seguir sus propias reglas, sin más sujeción que la que le imponía la razón.

La proposición era “sediciosa” porque inspiraba sentimientos de desobediencia, de desprecio y de aversión a las leyes divinas. Si el hombre tenía libertad para obrar por sus propios medios, la fe y la autoridad carecían de derechos para normar los actos del individuo. El hombre podía actuar sin mayor restricción que la de su propio arbitrio. Este hecho no sólo inspiraba sentimientos contrarios a la sujeción y obediencia, sino que también se oponía a las buenas costumbres y a la disciplina cristiana. La proposición era “irracional” porque se oponía a la razón, la equidad y la justicia. Cuando la razón adquiría un carácter neutral, se carecía de un tribunal efectivo que pudiera juzgarla. Cada hombre tendría su concepción de lo que era la razón, lo que provocaría dificultades de entendimiento. La existencia de un tribunal general ayudaba a que el hombre se sujetara a las leyes, mismas que constituían dictámenes que la razón determinaba y en las que se señalaba lo que cada individuo debía ejecutar. No se podía permitir que los hombres tuvieran su propio juicio, pues la razón quedaría a merced del juicio particular de cada individuo. La proposición era “herética” debido a que la razón no era opuesta a la fe. En la Sagrada Escritura se mostraba los caminos por los cuales se podía conducir las acciones y los conocimientos de los hombres. La luz de la razón no permitía conocer los misterios de la fe. La Santísima Trinidad, la encarnación de Jesús, la virginidad de María, el misterio de la resurrección, la inmortalidad del alma y el juicio universal resultaban incomprensibles, cuando se les trataba de entender por medio de la razón humana.

Las creencias no se fundamentaban sólo en la razón sino también en la revelación, por lo que era una herejía afirmar que el hombre conocía y actuaba conforme a la razón. Si el hombre no conciliaba sus obras con sus creencias, se produciría un choque entre lo que se creía y lo que se obraba. Dios proporcionó reglas para que los hombres no se dejaran llevar por sus inclinaciones. Los creyentes tenían la obligación de creer en los misterios revelados. Valdés concluía que el hombre se congraciaba con Dios cuando sus

---

<sup>10</sup> *Observations sur la physique, sur l'histoire naturelle et sur les arts: avec des planches entailedouce.* París, Londres, 1773-1793, Bureau du Journal de Physique.



acciones eran conducidas por la fe y no la razón.<sup>11</sup> El dictamen de Valdés defendía la idea de que la razón era inferior a la fe y no había motivo para admitir lo contrario. Lo interesante de la crítica de Valdés es que menciona a la fe como un fundamento de cohesión social. La razón no podía tener ese carácter, debido a que, por su carácter individual, no lograba construir un consenso entre los individuos. La razón se concebía como un factor de desobediencia, a diferencia de la religión que se inspiraba en principios de observancia. Bajo este entendido, no había duda respecto a que la sociedad humana sobreviviría si seguía los preceptos marcados por la religión. Al igual que en el caso descrito páginas atrás, la libertad de pensamiento se volvía uno de los principales enemigos de la fe. La razón no podía tener cabida en un mundo en el que imperaba la religión. Belarmino lo decía con exactitud: la libertad de creer era mortal para la Iglesia, porque destruía la unidad de la fe. La discusión sobre la razón y la fe no se restringió sólo al ámbito teológico.

Algunas personas defendían la necesidad de que la razón tuviera un papel primordial en la constitución social. Ese fue el caso del sevillano Cristóbal Basave que fue denunciado el 14 de octubre de 1797 en la ciudad de Zacatecas por el castellano José Fernández Moreno, que era administrador de la Real Renta de Alcabalas. Fernández decía que Pedro Francos había afirmado que se debía creer lo que la Iglesia enseñaba, a lo que Cristóbal contestó que era una obligación del hombre examinar los fundamentos de la religión que se profesaba, no con la intención de dudar de ella o de comprobar la verdad de la fe, sino para que la razón estuviera en consonancia con la creencia y se pudiera seguir la religión con mayor conocimiento. Es por ello que pensaba que la explicación de los dogmas no se debía restringir a los frailes y clérigos. Fernández manifestó que la ley del cristiano no necesitaba de “averiguaciones” y no se podía dudar de lo que decían los religiosos, pues ellos tenían la autorización de explicar la ley. Fernández señalaba que Cristóbal hablaba de teología moral para que lo consideraran un hombre “sabio”.<sup>12</sup> Desde la perspectiva de Cristóbal, la razón debería convertirse en la

---

<sup>11</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1363, Expediente 11, ff. 140-2, 149-50; Wood, “Enfermedad” en *Letras Libres*, p. 20. En el *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle también se mencionaba que el cristianismo no era racional. Wood postula que el racionalismo vuelve imposible la creencia. La fe sólo se puede sustentar en lo irracional.

<sup>12</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1387, Expedientes 16 y 17, ff. 397-435. El resto del proceso es interesante. En el informe del comisario de Zacatecas José María Martínez, se mencionaba que Basave era tabernero y había estado preso en Guadalajara, en la ciudad de México y en Real de Catorce. El 29 de noviembre de 1797 testificó el alférez José Francisco Castañeda, que señaló que Cristóbal estuvo preso en Guadalajara por haberse fugado con una mujer casada y que el acusado era un “libertino” que decía cosas denigrantes contra los misioneros apostólicos para aparecer como un hombre letrado. Castañeda decía que Cristóbal defendía a los reos de la cárcel, pero sus escritos mostraban una utilización “liberal” de los dogmas

base que normara los comportamientos sociales y la base en la que se debía sustentar todo conocimiento. Basave no dudaba de la religión sino de la forma en qué era utilizada por los religiosos. Lo interesante del asunto es que Cristóbal tenía acceso a ciertos libros prohibidos y defendía las ideas que estos autores propugnaban. Él no los consideraba pensadores “impíos” sino hombres que ayudaban a reflexionar a través de la razón. La referencia a la “sabiduría” de Basave denotaba que los testigos no lo consideraban un hombre inteligente, sino que era alguien que hacía un mal uso de los conocimientos teologales.

### Los mecanismos de la predicación

Una de las tareas prioritarias de la Iglesia era la educación de los fieles, misma que garantizaría la difusión de las verdades de la doctrina y serviría como un instrumento de cohesión de los fieles. A mayor conocimiento se cometía un menor número de errores. Errores que podían ocasionar una fractura en el interior de la comunidad, a fin de remediar los errores contra la fe, los teólogos señalaban que los encargados de la instrucción de los fieles tenían que utilizar estrategias que permitieran estimular el sentido de la vista y del oído. Estos sentidos eran los principales medios por los que se podía afianzar

---

religiosos. El clérigo Francisco Candolias denunció el 4 de enero de 1799 que Basave y otros individuos negaron la existencia del infierno, pusieron en duda los misterios de la fe y compusieron unas coplas denigrativas contra el clero secular. El 8 de mayo de 1801 compareció José Rafael Rodríguez de Villagrán, notario de la curia eclesiástica de Zacatecas, quien señaló que en 1799 había visto que Basave poseía la “perniciosa e impía obra” de Rousseau. Rodríguez le preguntó a Cristóbal lo que pensaba de la doctrina de ese “impío” filósofo. Él respondió que era un “buen católico” que enseñaba a conocer lo bueno y lo malo por medio de la razón. El 6 de junio de 1801 se presentó a testificar José Miguel Yáñez en la ciudad de Querétaro, quien mencionó que le dijo a Cristóbal que había entregado su *Eusebio* (Pedro de Montegón. *Eusebio; sacada de las memorias que dexó el mismo*. Madrid, 1786-1788, Antonio de Sancha) para cumplir con lo que disponía el edicto de fe, pero éste le respondió que no devolvería el suyo pues no consideraba justo que el autor se enriqueciera con el dinero de los accionistas. Si las autoridades regresaban el dinero que había pagado, no tendría ningún inconveniente en devolverlo. El abogado Ignacio Cuervo testificó el 14 de junio de 1806 en la ciudad de México. Cuervo decía que Cristóbal afirmaba que “cuando las pasiones sobrepasaban a la racionalidad, los actos que se derivaban de estas acciones carecían de culpabilidad”. El escrito de Cristóbal tenía la intención de defender a un homicida que estaba condenado a la pena capital. Su frase daba a entender que ese delito debía quedar impune, aún en el fuero de la conciencia. Aunque el abogado entendió el error de la proposición, no lo denunció porque sabía que Basave era incapaz de dudar de la fe. Él creía que el error se había producido por ignorancia y no por desconocimiento de la religión. Cuervo también escuchó que Cristóbal aseveraba que las leyes civiles y religiosas sólo servían para coartar la libertad del individuo. Esto lo había mencionado a causa de que un individuo solicitaba dispensa para casarse. El proceso todavía seguía abierto en 1808. Si creemos lo que decían los testigos acerca de que Basave era un ignorante, entonces resulta extraño que éste se encargara de la defensa de algunos presos y que tuviera entre sus posesiones algunas lecturas prohibidas. Pese a lo que decían los testigos, las opiniones de Cristóbal se encontraban bien estructuradas. No eran opiniones dadas al azar o en el calor de una discusión. Las personas que testificaron contra Cristóbal pertenecían a las altas esferas sociales zacatecanas. Por alguna razón se buscaba desprestigiar a este individuo, quien, por cierto, nunca declaró en los 11 años que tardó el juicio.

la fe. La intención de la iglesia contrarreformista era inculcar una religiosidad que utilizara los sentidos, la fantasía y el sentimiento. Los penitentes debían utilizar sus sentidos sólo para lo necesario. Los sentidos no deberían mandar al hombre sino servirlo. El mal uso de los sentidos se convertía en causa de pecado. Por ello era necesario establecer una “guarda de los sentidos”. Esta labor resultaba prioritaria cuando se tomaba en cuenta que la vista estaba relacionada con el entendimiento, el oído con la memoria y los demás sentidos con la voluntad.<sup>13</sup>

### Lo oído

El oído se consideraba un “sentido de enseñanza”, pues por él penetraba la verdad y la ciencia hacia el entendimiento. La fe se concebía por el oído y el oído se hacía por la palabra de Dios. Lo que se oía y se creía era lo que Dios había dicho y predicado de sí. Los hombres debían resguardar sus oídos para evitar que la mentira penetrara en la intimidad de su corazón. Las malas conversaciones podían ocasionar un gran daño en los hombres. La lengua era el principal enemigo del oído. Si los fieles querían escuchar a Dios en su corazón, debían evitar hablar de asuntos que tuvieran un sustento poco confiable. Una forma efectiva de evitar la entrada del pecado por el oído era resguardar el alma con palabras santas. La predicación representaba una espada aguda que penetraba en el fondo de los corazones. Escuchar la palabra de Dios ayudaba a destruir los desgracias que causaban las malas acciones. Los predicadores tenían que convencer a los fieles acerca de las ventajas que podían obtener al oír sermones. Éstos ayudaban a aumentar la fe y la devoción cristiana. Con la fe se podían destruir las trampas que ponía el demonio. Sin embargo, los individuos mostraban reticencia a escuchar la palabra divina. Ellos alegaban que no acudían a misa por encontrarse en pecado mortal o por carecer de una buena memoria para retener lo que se decía. Ante estos argumentos, el predicador tenía que manifestar que los sermones proporcionaban ejemplos que servían para corregir los errores y para saber cuáles eran las reglas que tenían que seguir en sus posteriores acciones. Los sermones se consideraban el vehículo ideal para propagar la fe y para divulgar los valores sociales.

---

<sup>13</sup> Cruz, *Cuarta*, 1681, p. 397; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 272; Alamin, *Puerta*, 1724, p. 381; *Guía para el cielo*, s.f.e., pp. 73, 116; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 303; Honel, *Avisos*, 1677, p. 288; Certeau, *Escritura*, 1999, p. 131; Goff, “Risa” en Bremmer y Roodenburg, *Historia*, pp. 46-7. En la *Regula Magistra* del siglo VI se mencionaba que el cuerpo debía utilizar los oídos, ojos y boca como filtros del bien y del mal. Estos filtros debían actuar tanto en el interior como en el exterior. El mal y el bien tenían dos fuentes: externas (gracias y tentaciones) e internas (corazón, buenos y malos pensamientos).

En este sentido, el púlpito se convirtió en uno de los factores esenciales de comunicación. Se decía que la predicación era la música de la boca, de la misma forma que las buenas obras eran la música de las manos. La palabra viva tenía mayor impacto entre los oyentes. Por medio de ella, se podía percibir todo lo relativo a la verdad divina. Si al oyente le quedaba una duda podía resolverla en ese instante, lo cual no se podía hacer con la palabra escrita. En este sentido, la palabra viva tenía mayor poder que la escrita. La palabra viva entraba por todos los sentidos, la escrita sólo por el de la vista. Esta diferenciación denotaba que los teólogos estaban conscientes de las limitaciones que tenían los hombres para acceder a la cultura escrita. Se debía alabar la única palabra que llegaba a todos sin distinción, aunque esta palabra no dejaba de estar fuertemente influida por la otra. Para que la predicación fuera efectiva, se tenía que recurrir a ejemplos de las escrituras, narraciones dramáticas, ejemplos morales e historias infernales. Todo ello serviría para mostrar los beneficios que conllevaba creer en Dios sin reparos. Los ejemplos se tenían que adaptar a las condiciones de los oyentes para que éstos pudieran entender lo que se les explicaba. Enseñar ideas complicadas a unos hombres de “ingenio simple y rudo” sería de poca utilidad. Los hombres debían conocer aquello que convenía a sus capacidades. Las historias más simples eran las que proporcionaban mayores resultados. La simplicidad era una gracia que los predicadores debían estimular. El remedio contra el pecado se encontraba en escuchar la palabra del médico celestial.<sup>14</sup>

Si el oído había sido el causante del pecado, ese mismo sentido debía reparar la honra perdida y garantizar la esperanza de salvación. La palabra de Dios era palabra de vida y, por ese motivo, nadie debía excusarse de oírla. La palabra no se debía quedar sólo en el oído, sino que tenía que penetrar en el alma del oyente. Existía una gran diferencia entre el hombre que oía y el que percibía. Un hombre podía estar atento a lo que se mencionaba, pero eso no garantizaba que hubiera entendido las sentencias. No sólo se debía oír la palabra, sino percibirla y meditarla. En el Concilio de Trento se otorgó una gran importancia a la predicación. Los arzobispos, obispos, arciprestes, curas, religiosos, párrocos y confesores tenían la obligación de predicar. Nadie estaba exento de esa obligación, sobre todo, los obispos. Si ellos no podían hacerlo, tenían que escoger a una persona hábil que se encargara de realizar esa tarea. La implementación de estas medidas revelaba que las autoridades

---

<sup>14</sup> Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 103-5; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 53-7, 226; Palafox y Mendoza, *Pastor*, 1730, p. 11; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 119; Pinamonti, *Director*, 1734, p. 112; Alcalá, *Literatura*, 2001, p. 179; Brading, “Devoción” y Rubial “Santos” en García y Ramos, *Manifestaciones*, 1997, pp. 48, 86; Russell, *Lucifer*, 1995, p. 240; Teberosky, “Introducción” en Blanche, *Estudios*, 1998, p. 14.

eclesiásticas se habían dado cuenta que el pueblo católico necesitaba escuchar la palabra de Dios. Eso sin contar que por medio de la predicación del evangelio, se podía conformar una concepción unitaria del género humano. Los teólogos estaban convencidos de que la repetición constante de la doctrina, debía fijar en la memoria los fundamentos de la fe y regular el comportamiento de la población. La predicación tenía que construirse en torno a discursos edificantes que serían expuestos los domingos y días de festividades solemnes, aunque la cuaresma se convirtió en la época del año privilegiada para decir sermones, debido a que en esos días podían ser escuchados por una gran cantidad de gente.

Los sermones tenían que seguir varias reglas. La primera se refería a que la escritura debía ser interpretada en el sentido que le daba la Iglesia. La segunda mencionaba que no se debía violentar la interpretación. La tercera establecía que no se debían reprender los vicios de manera ofensiva, sino que las correcciones debían tener una forma piadosa y caritativa. La cuarta señalaba que se debían exponer los misterios de la fe para que los oyentes tuvieran conciencia de lo que necesitaban para salvar su alma. Entre estos misterios se encontraban los sacramentos de la Iglesia, la penitencia, la muerte, el fin del mundo, el pecado, el rigor del tribunal celestial, el poder del diablo, las glorias del cielo, las penas del infierno y el padecimiento temporal en el purgatorio, es decir, los preceptos que pertenecían a la caridad de Dios. La quinta mencionaba que los predicadores tenían que explicar los vicios de los que se debía huir y las virtudes que se debían practicar para conseguir la gloria celestial. La exposición de estos principios serviría para que los fieles se dieran cuenta de cuáles eran los medios que debían utilizar para conseguir la salvación eterna o, por lo menos, supieran cuáles serían los castigos que recibirían en el infierno por sus malas acciones. Una buena predicación podía influir para que los hombres volvieran a la senda del bien. Las almas que se encontraban en el infierno se habían condenado por falta de fe. Una palabra bien inculcada producía buenas acciones. Los predicadores debían poner empeño en lograr que su peroración fuera lo más convincente posible.<sup>15</sup>

El sermón se convirtió en el principal vínculo entre la elite eclesiástica y la cultura popular, pues no sólo permitía conocer cuáles eran las obsesiones de

---

<sup>15</sup> Alamin, *Puerta*, 1724, p. 379; *Sacrosanto y ecuménico*, 1857, pp. 47-9; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 293; Delumeau, *Catolicismo*, 1973, pp. 19, 236; Maqueda, *Estado*, 2000, p. 140; Aguilar "Autos" en Quezada, Rodríguez y Suárez, *Inquisición*, 2000, pp. 385-6. Existían dos tipos de sermones: los ordinarios que se decían en la dominica y los panegíricos que resaltaban las virtudes de una persona. En el Concilio de Trento se estipuló que la persona que iba a sustituir al predicador debía recibir un pago por su servicio.

la Iglesia, sino que también servía para que el pueblo estuviera más predispuesto a creer y a temer. Los teólogos afirmaban que la palabra verdadera ayudaba a que la fe se mantuviera viva. Una fe viva abría las puertas del cielo. La palabra verdadera sólo debía ser predicada por las personas autorizadas para realizar esta labor. La predicación de la palabra no sólo tenía el objetivo de educar, sino también de corregir todos los errores que se advirtieran entre los fieles. En este caso, el predicador tenía que amonestar a los fieles acerca de lo abominable de sus acciones. El predicador tenía una función pública y una privada. La primera consistía en enseñar la materia de la fe sin amonestar a nadie en particular, mientras que la segunda se realizaba cuando daba una predica a una persona en la que presentaba la solución a un problema. Se esperaba que el sermón particular incentivara la realización de confesiones que habían sido mal hechas. La predicación de ciertos temas podía ayudar a reflexionar al penitente sobre los pecados que había ocultado por vergüenza. En este sentido, el predicador se hermanaba con el confesor. Los dos asistían al pecador en sus dudas sobre la fe. La diferencia entre ellos se encontraba en que el predicador sólo podía aconsejar y el confesor podía aconsejar y perdonar. Aunque se mencionaba que los predicadores tenían que demostrar su conocimiento acerca de los temas que iban a desarrollar, en la práctica se observaba que una buena parte de las proposiciones erróneas en materia de fe denunciadas al Santo Oficio habían sido involuntariamente sugeridas por ellos.<sup>16</sup>

La predicación, como todo proceso de difusión de ideas, era susceptible de transmitir errores de interpretación y críticas contra las costumbres religiosas. La predicación no sólo podía ser oral, sino que también debía incluir la lectura de obras edificantes. Sin embargo, este recurso tenía un menor impacto en la población por varias razones: el elevado número de analfabetas, el costo de los libros, la escasa difusión de los mismos y el control

---

<sup>16</sup> *Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 221; Concina, *Instrucción*, 1766, p. 329; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 244-5; Señeri, *Confesor*, 1695, pp. 57, 147; *Concilio III*, 1859, pp. 12-3, 16; Jiménez Monteserin, "Luterano" en Pérez, *Inquisición*, 1980, p. 728; Méndez, *Secretos*, 2001, pp. 27, 133; Burke, *Formas*, 2000, p. 110; Cuevas, *Historia*, s.f.e., tomo III, 260; Bennassar, *Españoles*, 1985, p. 39; Baudot y Méndez, *Amores*, 1997, p. 64. Burke menciona que los predicadores italianos recurrían a historia divertidas para afianzar el mensaje que se buscaba transmitir. Burke dice que la combinación de un asunto serio, como lo era la propagación de la fe, con lo cómico de las situaciones contadas tuvo un resultado favorable. Los jesuitas pensaban que la inclusión de relatos edificantes en los sermones podía ayudar a que los fieles retuvieran el mensaje que se les quería transmitir. Un ejemplo de sermón moralizante es el del religioso Joseph Antonio Dolores Cárdenas, quien mencionaba el 28 de abril de 1803 que había escuchado que unos feligreses cantaban el son de la Juana, mismo que consideraba como un acto "deshonesto". Para evitar que ese "mal" se extendiera a toda la comunidad, Joseph había predicado un sermón en el que trató de "horrorizar" a los oyentes, a fin de que éstos se abstuvieran de cantar ese son. Al parecer, su predicación no tuvo los resultados que esperaba y por eso decidió denunciar a los infractores ante la Inquisición novohispana.

que ejercía el Tribunal de la Inquisición. Pese a todo, la feligresía utilizó en buena medida este recurso didáctico. En varios de los procesos que se analizan en los siguientes capítulos del trabajo, se advierte que personas de distintos estratos sociales mencionaban que poseían libros, lo que les proporcionaba la autoridad necesaria para hablar sobre ciertos temas. El libro se convertía en el medio para sostener una opinión que se consideraba verdadera. Aunque los teólogos señalaban que la lectura de obras espirituales podía ser hecha por todos los fieles, era más recomendable que ésta se realizara por una persona que contaba con los conocimientos necesarios para comprender la palabra divina. Una buena explicación ayudaría a que el ingenio humano, que en sí mismo era limitado y corto, pudiera esclarecer algunos puntos de los misterios divinos que desconocía la mayoría de la población. La difusión de ideas que estaban en los textos, se consideraba una obra de caridad a la que estaban obligados los hombres cultos. Los teólogos recomendaban la lectura de los libros de desengaños, mismos que libraban a los hombres de cometer pecados pues en ellos se encontraban consejos prudentes y verdades oportunas.<sup>17</sup>

Los libros eran unos espejos en los que se podían mirar los defectos de los hombres y se encontraban los medios para corregirlos. Los individuos que seguían con atención las enseñanzas que se encontraban en los textos, podían estar seguros de que no se condenarían. El tiempo invertido en la lectura de libros piadosos sería recompensado con gracias divinas. Los libros ayudaban a ejercitar en la oración y, sobre todo, a meditar en asuntos tan importantes como la incertidumbre de la muerte y la vida en el más allá. Algunos teólogos pensaban que la lectura causaba una mayor impresión en los fieles que las imágenes, ello se debía a que la visión humana era limitada. No todos los hombres veían lo mismo. Lo que algunos privilegiaban, otros lo omitían. Además de que las imágenes se podían olvidar y no había forma de recuperar lo que se había entendido. En cambio, la lectura facilitaba la retención de las ideas expuestas, pues el predicador se podía detener en un pasaje en particular y desarrollar con mayor detenimiento el tema del que se trataba. Si alguien olvidaba lo que se había expuesto, podía pedir que se le volviera a explicar. La lectura no permitía falsas interpretaciones. Los hombres tenían que entender lo mismo, debido a que la palabra de Dios era única. Los excesos que podía causar una mala interpretación de estos preceptos se puede apreciar en el proceso seguido contra María Lucía Celis y María Rita Vargas. Las dos eran hijas de confesión de Antonio Rodríguez, quien les había impuesto un severo régimen de vida. Entre las actividades que tenían que cumplir cada día se

---

<sup>17</sup> Alamin, *Puerta*, 1724, p. 302; Palafox, *Pastor*, 1730, p. II; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 185; Gruzinski, *Guerra*, 1994, p. 114; Pino, *Lujuria*, 1992, p. 11.

encontraba una hora de lección de libros devotos. Lo interesante del asunto es que estas mujeres utilizaban los conocimientos que se les habían leído, para darle un sustento a las situaciones imaginarias que le relataban a su confesor. Las descripciones de las ilusas reproducían las ideas que habían escuchado en los libros que se les leían, aunque, claro está, ellas les daban un nuevo sentido a esas palabras.<sup>18</sup>

### Lo visto

Los teólogos discutían acerca de cuál de los medios sensoriales era el más efectivo para el adoctrinamiento de los fieles. Mientras unos postulaban los mecanismos auditivos, otros advertían que los mecanismos visuales tenían una mayor preponderancia en la transmisión del mensaje de fe, pues era más fácil conmover a un público con imágenes que con palabras. Ni la lengua más elocuente podía llegar a transmitir lo que los ojos comprendían. Los teólogos admitían que lo oído podía tener cierta preeminencia sobre lo visto. Lo oído reflejaba una creencia total en la palabra de Dios, mientras que lo visto evidenciaba una creencia que necesitaba de imágenes para fortalecerse. Lo ideal era que los fieles creyeran en las imágenes que proyectaban las palabras, más que en las imágenes que podían ver con sus ojos. Estas ideas reflejaban los cambios en los paradigmas explicativos de la época. En la Edad Media, el oído ocupaba un lugar de privilegio dentro de una cultura en la que preponderaba la oralidad. Al convertirse el oído en el sentido más importante, era lógico que se creyera más en lo que se oía que en lo que se veía. Sin embargo, en el siglo XV la vista comenzó a desplazar al oído de su lugar de privilegio. La imprenta y el movimiento reformista contribuyeron a afianzar la posición predominante del sentido de la vista. Los contrarreformistas tenían una clara conciencia respecto al papel que tenían que jugar las imágenes, en una propaganda que se dirigía a masas que estaba integrada en su mayor parte

---

<sup>18</sup> Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 302, 413, Boneta, *Infierno*, 1718, p. 252; Ramírez, *María Rita Vargas*, 1988, pp. 98, 226; Burke, *Visto*, 2001, p. 68. María Lucía Celis decía que “en su imaginación le parecía que la hablaban como se lo habían leído y al contrario cuando resistía la tentación se la figuraba que daba gran gusto al señor y que le merecía y que imaginaba los regalos y expresiones que también se le habían leído, pero como ella lo confesaba y comulgaba y por consiguiente que quedaba en disposición no solamente de dar las debidas gracias a Dios sino de figurarse en la hora de oración como alma en gracia con aquellas representaciones que se le habían leído del esposo y de la esposa y los laberintos de las tentaciones y representación de que los demonios la perseguían para quitarla de la gracia y separarla del señor y como ella no tenía otras ideas que las que leía, que era la venerable madre Agueda, las materializaba y lo mismo lo contaba, pero ahora mejor instruida por el señor inquisidor conoce y confiesa los malos efectos que sentía en su naturaleza con esas representaciones”. Burke menciona que la mayoría de las visiones místicas a menudo eran un reflejo de ciertas imágenes que se habían observado.



por iletrados. La imagen tenía cuatro funciones: adoctrinamiento, objeto de culto, estímulo de la meditación y arma de debate.<sup>19</sup>

Lo visual compensaba los riesgos de una comunicación lingüística poco satisfactoria. La propaganda contrarreformista se desarrollaba en un medio en el que la imprenta había modificado la relación existente entre palabra escrita e imágenes. Así, la imagen y la escritura se constituyeron en dos de los principales instrumentos de la cultura contrarreformista. En los manuales de confesión, el oído conservaba su posición de privilegio junto a la creciente importancia de la vista. Los dos compartían espacios comunes en la educación de los fieles. Y hasta se mencionaba que si no se lograba desengañar al pecador por medio de la vista, se debía recurrir al oído. De alguna de las dos formas se tenía que lograr la reconversión del pecador. Sin embargo, se enfatizaba que se debía dar prioridad a los mecanismos visuales antes que a los auditivos. Así, la vista y el oído compartieron los mismos estatutos en un sistema comunicativo que necesitaba de los dos. Los religiosos entendieron que la imagen constituía un medio de propaganda de igual eficacia que el adoctrinamiento oral. Los teólogos decían que por medio del ojo se podía percibir las grandezas, maravillas y obras que Dios había creado. El dominio de la imagen se convirtió en una de las fuentes en las que la Iglesia sustentó su poder. La imagen no sólo funcionaba como soporte de la propaganda, sino como un reflejo de las reglas del pensamiento discursivo. El predominio de la imagen manifiesta la presencia de una lógica particular del pensamiento y de la expresión figurada.<sup>20</sup>

Los teólogos calificaban a la vista como el más noble y excelente de todos los sentidos. La vista ayudaba a incrementar la sabiduría del hombre pues era un instrumento idóneo para captar lo que Dios expresaba. Pero si no se le cuidaba podía causar graves daños. Los ojos eran las ventanas del alma. Por esa razón se debía tener cuidado con ellos, debido a que podían permitir la introducción de las vanidades, la lujuria y la muerte. Los ojos se convertían en las puertas de la perdición y de ser un instrumento útil se volvía un estorbo. Los hombres debían estar conscientes de que la vista había sido la causa de los males del mundo. Cuando Eva observó la manzana que el diablo le ofrecía no

---

<sup>19</sup> Escriva, *Discursos*, 1616, p. 120; González Ochoa, *Apuntes*, 2001, pp. 5-7, 11; Gruzinski, *Guerra*, 1994, pp. 12, 57; Ginzburg, *Mitos*, 1989, p. 119; Facundo, *Escrito*, 1998, pp. 108-110.

<sup>20</sup> Escriva, *Discursos*, 1616, p. 103; *Guía para el cielo*, s.f.e., pp. 71-2; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 108, 311; Medina, *Historia*, 1991, p. 405; *Catecismo den santo concilio*, 1791, pp. 2, 9, 139-40; Oyola, *Pecados*, 1979, pp. 67-8; Gruzinski, *Guerra*, 1994, pp. 157, 159, 162, 200; Burke y Briggs, *Gutenberg*, p. 40, 72; Grundmann, "Herejías" en Le Goff, *Herejías*, 1987, p. 160. ; Burke, *Visto*, 2001, pp. 60-3; Lowe, *Historia*, 1986, pp. 20-2, 23.

consideró que ésta fuera mala. La maldad se introdujo cuando del acto de ver se pasó al de reparar en la hermosura del fruto. El deleite que le producía la manzana se convirtió en un deseo de poseerla y del deseo se pasó a la obra. Eva debía servir de ejemplo para que los fieles reprimieran la libertad que le concedían a su vista. La vista producía imágenes que se dirigían a la fantasía, de la fantasía pasaban al entendimiento, lo que ocasionaba que se cometieran pecados. Si no se le ponían obstáculos a la vista, se sembrarían en el alma las semillas de muchos males. Los errores en los que incurría la vista provocaban los yerros del afecto. Esta posición no era exagerada. Los mismos individuos trataban de limitar lo que consideraban como una acción perniciosa de la vista. Un ejemplo de ello se encuentra en el siguiente caso. El 8 de marzo de 1808 se presentó Juan Bautista Arizpe ante las autoridades inquisitoriales de la ciudad de México, para denunciar una obra de dos tomos titulada “Colección de las mejores coplas, de seguidillas, tiranas y polos que se han compuesto para cantar a la guitarra, por Don Preciso”.

El denunciante consideraba que esta obra contenía palabras que incitaban a la lascivia. Esta opinión fue confirmada por los calificadores Francisco de San Cirilo y Mariano de la Santísima Trinidad. Los frailes pensaban que un verso en específico era el principal concitador a la lascivia. Ese verso decía “con los ojos me explicas/tu amante llama/repara bien los míos/veras la paga/y en los extremos/serán los ojos lenguas/para entendernos”. Los calificadores concluían que esta “obrilla” estaba inspirada por Satanás que buscaba difundir el “veneno” de la mala doctrina, a fin de pervertir las costumbres de los fieles.<sup>21</sup> En este caso, la palabra buscaba incentivar a la vista a la comisión de pecados. En el verso se aludía la vista como el sentido que podía abrir la puerta del amor. No había necesidad de palabras cuando la vista lo decía todo. Aunque los teólogos señalaban que el sentido de la vista había sido el origen de la perdición, también decían que era el medio que permitía reparar los males causados. La vista constituía el mejor instrumento para difundir los conocimientos de la doctrina. Conocimientos que por medios orales podían causar confusión, debido a que algunos de éstos eran demasiado complejos para la mayoría de la gente. En el Concilio de Trento se había mencionado que el objetivo principal de las imágenes era la instrucción del pueblo, pues en ellas se podían confirmar los artículos de fe que habían escuchado en el púlpito. En este sentido, se estableció una educación del ojo en la que lo figurativo se identificó con lo significativo. La imagen funcionaba como una técnica de pensamiento que operaba a través de la vista.

---

<sup>21</sup> Baudot y Méndez, *Amores*, 1997, pp. 91-2

Así, se trascendía la percepción individual instalada en el ámbito de la palabra, para insertarse en la memoria colectiva en el que los valores eran compartidos. La Iglesia dispuso que los hechos espirituales adquirieran corporeidad. Ello tenía la intención de que la “plebe ignorante” entendiera con mayor certeza las historias de la sagrada escritura. De este modo, los fieles siempre tendrían presentes las imágenes en las tres potencias del alma, es decir, en la memoria, en el entendimiento y en la voluntad. Las imágenes eran benéficas en cuanto ayudaban a recordar los beneficios y dones que Dios concedió a la humanidad. Además de que este medio servía para que los fieles recordaran los artículos de fe, las historias de la redención y la vida de los santos. La imagen transmitía un orden visual que infundía modelos de comportamiento y creencias. Los artistas debían apelar a conmover y emocionar al espectador. La imagen debía actuar sobre la sensibilidad para operar una catarsis moral. Si la obra proporcionaba un impacto eficaz sobre los sentimientos del espectador, se podía garantizar que se creía lo que la obra pregonaba. Eso serviría para que los creyentes tuvieran mayor fe en los portentos divinos y buscaran imitar la vida y costumbres de los santos. En este sentido, las imágenes buscaban cumplir un objetivo simbólico y epistémico. La imagen era simbólica en cuanto funcionaba como un instrumento de acceso a lo sagrado. Era epistémico en dos sentidos. Por un lado, contribuía a divulgar el conocimiento abstracto de lo divino. Por el otro, proporcionaba información acerca del mundo.<sup>22</sup>

La imagen era una representación de la palabra. No existía mejor forma para memorizar los conceptos abstractos que darles una forma física real. La presentación de la misericordia divina debía excitar a los feligreses a adorar a Dios y a practicar la piedad. Sin la existencia de imágenes, los individuos no podían concebir cómo era Dios, cómo había sido su pasión y quiénes eran los que intercedían por ellos. El pueblo debía saber que una imagen no representaba una copia de la divinidad. Ésta no contenía la esencia divina sino que era un instrumento de la memoria. Era imposible captar a Dios a través de los ojos corporales, de los colores o de las figuras. Los fieles tenían que entender que el creador era una esencia sobrenatural. Las imágenes mostraban lo que los hombres creían que era Dios. Sólo los elegidos eran los únicos que habían visto a Dios y sólo ellos podían hablar acerca de su grandeza. La

---

<sup>22</sup> *Sacrosanto y ecuménico*, 1857, p. 365; Azpilcueta, *Manual*, 1585, p. 371; González Ochoa, *Apuntes*, 2001, p. 34; Arasse, “Sensibilidad” en Vovelle, *Historia*, 1986, pp. 223-4; Gruzinski, *Guerra*, 1994, p. 213; Francastel, “Arte” en Le Goff, *Herejías*, 1987, pp. 21, 26, 28; Dehouve, *Rudíngero*, 2000, pp. 18-9; Facundo, *Escrito*, 1998, pp. 25, 60, 88, 100, 108, 220. Escritores Nilos de Ancira, Juan Damasceno y Gregorio Magno habían entendido el papel que debía jugar la imagen en la enseñanza de los iletrados. Se pensaba que la imagen incentivaba a los sentidos a trabajar en conjunto.

imagen era una captación de las apariencias. Por medio de ella, se podía lograr una representación de lo invisible. Al volver visible lo invisible se hacía presente lo eterno e inmaterial y se lograba que lo espiritual se volviera un ente material. Una imagen adquiría rasgos de realidad gracias a ciertos indicios analógicos presentes en el imaginario de la población. Esos indicios permitían entender el significado del mensaje que se buscaba transmitir. La utilización del “supernaturalismo” no dejaba dudas al católico acerca de lo que exponía la imagen. Con la imagen se construyó una disciplina de la memoria que se sustentaba en una doctrina de los lugares, de los objetos y de las relaciones que establecían unos con otros.

No se buscaba resaltar el realismo de la imagen sino una dialéctica de lo imaginario. La imagen constituía una especie de sermón moral que buscaba la eticización de la realidad. Bajo la influencia del modelo fonético, la escritura se consideraba como una copia de la palabra y la pintura una copia de la realidad visible. En el concilio de Trento se estableció que los mecanismos de divulgación visual debían estar regulados, para impedir que se cometieran abusos en el uso de la imágenes o en la interpretación de las mismas. La estrecha vinculación que existió entre la iglesia y los autores de imágenes sirvió para que se estableciera un sistema de representación que buscaba apearse a las ideas ortodoxas de la época. En este sentido, las imágenes se consideraban una expresión “normal” de los misterios divinos. El arte se convirtió en un espacio teológico que divulgaba las ideas de la iglesia. Toda manifestación artística debía ser aprobada por los obispos. En principio de cuentas, se debía evitar que la invocación de los santos, la veneración de las reliquias y las imágenes religiosas provocara actos supersticiosos. También se tenía que restringir la utilización de ciertos recursos estilísticos que contribuían a crear una “hermosura escandalosa” en las imágenes. La hermosura de Dios se encontraba en el mensaje que transmitía, no en las figuras que narraban la historia. Se debía limitar el uso de ciertas imágenes que podían incitar a la concupiscencia. Ejemplo de ello era el uso de mujeres y de niños desnudos. Lo que algunos calificaban como devoción o ternura, en realidad era sensualidad disfrazada.<sup>23</sup>

Los pintores tenían que abstenerse de pintar cosas que fueran provocativas. Esa prohibición se extendía a cualquier tipo de imagen, es decir, a todo tipo de representación figurativa pintada, esculpida o grabada. El uso de

---

<sup>23</sup> *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. IV, 166-7; Azpilcueta, *Manual*, 1585, p. 371; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 104-5; Cruz, *Terzera*, 1681, p. 106; Gruzinski, *Guerra*, 1994, pp. 13, 53, 56, 58, 60, 75, 86, 109; Jiménez Lozano, “Carro” en *Pecado*, 1992, pp. 14-5.

figuras provocativas podía ocasionar la ruina espiritual de todos los que vieran esas representaciones. Era obvio que el pintor iría al infierno por haber incitado al pecado. El uso de imágenes provocativas iba en contra de la conformación de una piedad basada en imágenes. Estas disposiciones mostraban que la Iglesia buscaba imponer un orden visual que controlara la representación de lo sagrado. Los teólogos insistían en que la función de la imagen era pedagógica y nemotécnica. Por medio de ella se podía instruir a los analfabetas, de la misma forma como lo hacía un libro con los individuos que podían leer. La imagen era una forma de narración visual que permitía transmitir ciertas ideas. Con ello se conformaba un mundo en el que lo visual predominaba sobre lo intelectual y la imagen prevalecía sobre el texto. Las imágenes tenían que suscitar la devoción hacia lo que representaban. Ellas constituían un medio efectivo para estimular la piedad religiosa. El pueblo percibía a las imágenes como una fuente potencial de poder. Ellas tenían la capacidad de obrar milagros materiales. Además de que el personaje representado podía servir como un mediador ante Dios. Por esta mediación, se podían obtener bienes espirituales para el futuro. Los hombres no dudaban acerca de la relación que existía entre la imagen y la creencia de la realidad que representaba.<sup>24</sup>

De hecho, se produjo una supresión de la distancia que mediaba en la realidad y la ficción de la imagen. Esa supresión era necesaria para lograr que la imagen se convirtiera en uno de los principales soportes de la creencia religiosa. El alivio material se podía obtener con la manipulación de la imagen. Una imagen tenía un impacto significativo en quien la contemplaba, pues al observarla se podía percibir un espacio representado cuyos códigos no necesitaban ser explicados. El estricto control que se buscaba tener con respecto a las imágenes, se puede apreciar en el siguiente caso. En el año de 1719, el canónigo magistral de la catedral de México, Bartolomé Felipe de Ita y Parra, mandó una carta a la Inquisición en la que denunciaba que había observado una pintura de la Santísima Trinidad que violaba los cánones establecidos. Esta representación mostraba tres personas que tenían el mismo rostro y que carecían de elementos que sirvieran para distinguirlos. Lo único que aparecía como particularidad distintiva era la presencia de un sol, de un cordero y de una paloma. Bartolomé criticaba que se pintara ese misterio sin

---

<sup>24</sup> González Ochoa, *Apuntes*, 2001, pp. 10, 34, 44, 63, 75; Ginzburg, *Mitos*, 1989, p. 119; Jiménez Lozano, "Carro" en *Pecado*, 1992, p. 17; Delaruelle, "Devoción" en Le Goff, *Herejías*, 1987, p. 30; Aries, *Hombre*, 1983, p. 96; McDanell y Lang, *Historia*, 1990, p. 217; Bazarte y García, "Patentes" en *Visiones*, 1992, p. 120; Ídem y García, *Costos*, 2001, p. 46; Gruzinski, *Guerra*, 1994, pp. 58, 91, 95, 146, 170; Burke y Briggs, *Gutenberg*, 2002, p. 96.

respetar las normas antiguas. En el Concilio de Trento se dispuso que se pintaran pasajes de la escritura sagrada que sirvieran como ejemplo de lo que se debía adorar. Aunque se le debía insinuar a la gente que la divinidad no podía figurarse, ni verse con los ojos corporales. Trento había establecido que se debía tener un estricto control en las imágenes, a fin de que los “ignorantes” no cometieran errores en la apreciación de las verdades religiosas. Por ello es que solicitaba que se respetara la antigua representación de la Santísima Trinidad, para evitar que se generaran malas interpretaciones entre los fieles.<sup>25</sup>

La denuncia no cuestionaba la composición de la pintura, sino el significado que ésta tenía. Para Bartolomé era evidente que los feligreses podían cometer errores doctrinales en la interpretación del lienzo. La diferenciación de personajes por medio de los atributos no bastaba, según él, para lograr que los creyentes tuvieran plena certeza del mensaje que se les buscaba transmitir. El que hubiera un sol, un cordero y una paloma no significaba que éstos eran los atributos de las tres personas divinas. Para Bartolomé, las innovaciones estilísticas no tenían cabida en un mundo en el que se debía representar de la mejor manera posible, a fin de que los fieles entendieran sin necesidad de una explicación. En este sentido, Bartolomé apelaba a la idea de que las abstracciones debían ser simplificadas a los ojos de los fieles. Y el aparato material por el que eran definidas debía ser lo más exacto posible. Algunos teólogos pensaban que las imágenes de las pinturas guardaban cierta semejanza con la puesta en escena del teatro de evangelización. Las obras de teatro religioso ofrecían una traducción accesible de la predicación. Así, la imagen y la representación dramática funcionaban como auxiliares del catecismo. El teatro religioso tenía la intención de que el espectador reconociera la presencia de lo invisible en los símbolos escénicos. El medio visual debía servir de introducción a lo espiritual. Las representaciones teatrales del infierno y del purgatorio buscaban conmover a los espectadores e incitarlos a cambiar sus hábitos de vida.

Las procesiones del Corpus Christi y de la pasión también se utilizaban como medios de predicación. En el primer caso, se utilizaban figuras grotescas que representaban los pecados y los vicios sociales. Un ejemplo de ello era la “tarasca” que era un enorme dragón que simbolizaba al pecado vencido por la gracia. En tanto que las procesiones de la pasión buscaban excitar los sentimientos de dolor, compasión, arrepentimiento y gratitud hacia el sacrificio divino. Burke dice que este “arte de la memoria” tuvo un desarrollo

---

<sup>25</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 840, Expediente s/n, ff. 318-20.

notable entre la antigüedad clásica y el renacimiento. La imagen “espectáculo” era portadora de emoción. Ésta buscaba producir sensaciones específicas a los que las contemplaban. Para cumplir esa función, era necesario que lo simbólico lo respaldara. La intención que animaba a la imagen “espectáculo” era sorprender al público y hacer vibrar sus emociones. Ello evidenciaba su capacidad para comunicar sentimientos. La imagen se constituía, junto con la palabra y la escritura, en un vehículo privilegiado para transmitir experiencias y conocimientos. La propaganda oral, visual y escrita formaba parte del sistema de comunicación que debía transmitir la doctrina.<sup>26</sup>

### La meditación sobre la muerte

La insistencia que mostraban los manuales acerca de la necesidad de meditar sobre el más allá, se explicaba por el hecho de que la vida del cristiano se encontraba dominada por el pensamiento de la muerte. La pastoral contrarreformista buscaba que el hombre se preparara durante toda su vida para la muerte y que no dejara ese acto para el último instante. Una muerte que no se identificaba con el horror por la agonía, sino por el destino que aguardaba en la otra vida. Existía mayor interés por la forma en que el hombre moría que en la manera en la que vivía. La muerte debía constituir una de las principales preocupaciones del cristiano. Ésta representaba un castigo que Dios impuso a la humanidad por haber desobedecido sus órdenes. A causa del pecado original y del demonio se había introducido la muerte, misma que se presentaba como uno de los grandes enemigos del hombre. Los manuales presentaban la estrecha relación que se establecía entre el bien vivir y el bien morir. La meditación sobre la muerte se encontraba en el centro de la conducta de vida. Tener certeza de la finitud del hombre ayudaba a que éste rigiera su vida bajo los cánones que marcaba la conducta cristiana. La meditación de la muerte era provechosa. Nadie pecaría si consideraba la muerte y lo que le esperaba. La muerte debía frenar los vicios y acrecentar el ejercicio de las virtudes. Los hombres debían comprender que la muerte significaba el acceso

---

<sup>26</sup> Viqueira, *Relajados*, 1987, pp. 55, 64, 68-9, 104, 153, 159, 268; López, “Armados” en *Visiones*, 1992, p. 238; Cuevas, *Historia*, 1926, tomo IV, p. 267. En el siglo XVIII se modificó el papel del teatro. Las comedias debían ser modelos de moralidad. Para ello se les dotó de argumentos más verosímiles. Los ilustrados buscaban convertir al teatro en el medio para transmitir nuevas ideologías y costumbres. El teatro contribuyó a establecer una moral laica que desplazaba los valores religiosos del centro de atención. En la nueva moral burguesa se consideraba que los individuos eran hijos de sus propias obras. En el XVIII se observó el recrudescimiento de la oposición de la Iglesia a las manifestaciones religiosas del pueblo. El Provisorato de México emitió un edicto en 1755 en el que prohibía los nescuitiles, las representaciones de la pasión, las danzas y los bailes supersticiosos. Este fenómeno evidenciaba el esfuerzo de la burguesía de diferenciar sus creencias y valores de las que sustentaba el pueblo. Ello con la intención de crearse una visión del mundo propia.

a la vida eterna. El cristiano estaba comprometido a desear la muerte con alegría y a despreciar las falsas ilusiones que generaba la vida terrenal.

Los hombres se debían preparar para la muerte, pues ésta podía llegar en cualquier momento. La incertidumbre debía hacer que los creyentes trataran de congraciarse con Dios. El hombre era un ser frágil que debía estar prevenido para el instante en que la muerte lo sorprendiera. El hombre consciente despreciaba la vida terrena en aras de alcanzar la celestial. Los que se dejaban seducir por el mundo habían apartado un lugar en el infierno. El recuerdo de la muerte evitaba la ocasión de pecar. Un pecado cometido antes de morir podía causar la desgracia eterna en el infierno. Por ello es que los individuos deberían comportarse bien en todo momento de su vida. Para evitar la caída en el infierno, se debía meditar en los medios que ayudarían a tener una buena muerte. La conciencia permanente de la muerte otorgaba un mayor valor a la vida. Apremiar cada minuto de vida como si fuera el último preludiaba una buena muerte. Saber morir era un comportamiento que acercaba al hombre con Dios y con sus semejantes. La forma de morir implicaba la última oportunidad de arrepentirse y de alejarse de una eternidad desventurada. Los hombres debían estar conscientes que no existía una separación entre la muerte física y el destino que le aguardaba a su alma. Se había dado el caso de santos que se condenaban por haber muerto mal y de pecadores que se habían salvado por haber tenido una buena muerte. Es por ello que los pecados se debían confesar con prontitud. El perdón divino garantizaba que no se padeciera en la otra vida. Esta verdad no era comprendida en toda su magnitud por el hombre, quien esperaba hasta el final para arrepentirse de sus culpas.<sup>27</sup>

La justificación por la fe no bastaba para salvarse, pues era necesario efectuar la confesión. Tampoco era recomendable que se padeciera una enfermedad para comenzar a reflexionar sobre la muerte. Un hombre lúcido comprendía con mayor eficacia lo que se le decía y él mismo preparaba su

---

<sup>27</sup> Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 207; *Guía para el cielo*, s.f.e., pp. 173-4; Escrivá, *Discursos*, 1616, p. 78; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 102; Celt, *Pecador*, 1760, p. 101; Alvarado, *Arte*, 1613, pp. 695-6; Aries, *Hombre*, 1983, pp. 19, 106, 167, 252; Bazarte y Malvido, "Túmulos" en Ríos, *Espacios*, 1991, p. 68; Ricoeur, *Finitud*, 1981, p. 298; Elías, *Soledad*, 1987, pp. 18, 24; Vizuette, "Eclesiásticos" en *Visiones*, 1992, p. 110; Ginzburg, *Historia*, 2003, p. 322; Facundo, *Escrito*, 1998, p. 17. Ginzburg manifiesta que la muerte representa, en la mayoría de las sociedades, el paso por excelencia a un lugar sobrenatural. Elías señala que el imaginario occidental sobre la muerte se encuentra cargado de mucha incertidumbre. No sólo se exteriorizaba miedo por la forma en qué se iba a morir, sino también por el castigo que recibiría el alma después de la muerte. Ese miedo se presentaba en todos los órdenes sociales. En el caso de la Nueva España, el temor a la muerte se manifestaba en oraciones, peticiones de buena muerte y en diversas actividades desarrolladas en torno a ella. Las vidas de los santos se presentaban como ejemplos del bien morir.



vida alejada del pecado. Muchos fieles evitaban hablar de la muerte con los enfermos graves. En vez de ello, le decían que había muchas esperanzas de que salvara la vida. Esa acción era reprobable. No era correcto prometer una larga existencia a alguien que pronto moriría. Era preferible que se le dijera la verdad, pues con ello el enfermo se prepararía para morir. Muchos hombres se habían condenado a causa de una mentira. Para no morir mal se tenía que decir siempre la verdad. Una idea preferente acerca de la muerte y una familia devota ayudaban a abrir las puertas del cielo. No había duda respecto a que la idea de la muerte generaba un sentimiento de terror. Ese terror era saludable pues garantizaba un verdadero arrepentimiento de los pecados cometidos en vida. Cuando el terror se cambiaba por una falsa consolación, el individuo se relajaba y perdía toda esperanza de salvación, a causa de la desesperación que manifestaba cuando se daba cuenta de que no tenía tiempo para arrepentirse. La desesperación era el mayor pecado que se podía cometer en esta vida. Ésta reflejaba una angustia existencial en la que se evidenciaba que el bien era inaccesible al esfuerzo humano. La desesperación y la final impenitencia habían ocasionado que muchos individuos descendieran al infierno. Tener conciencia de la muerte garantizaba que la desesperación no hiciera presa de los hombres.

La meditación sobre la muerte era una tarea inevitable para los individuos que habían cometido numerosos pecados de obra, palabra y pensamiento. Sólo por este medio podían encontrar el medio eficaz para corregir sus acciones. El miedo a la muerte determinaba una actitud ante la vida. La muerte utilizaba el pecado para hacer caer al hombre. Éste moría porque pecaba pero la ignorancia encaminaba el alma hacia el infierno. El comportamiento del hombre en la tierra determinaba el lugar al que llegaría en el otro mundo. Los hombres tenían que meditar sobre su destino en el más allá, pues, de ese modo, podían modificar sus hábitos de vida. No era posible que un hombre alcanzara la salud del alma, si antes no se ocupaba de entender las lecciones espirituales. Pensar en la fragilidad de la existencia terrenal, le serviría como un medio para comprender lo que le esperaba en la vida espiritual. La reflexión sobre los sacramentos permitía mostrar los caminos que conducían a la salvación. Dos sacramentos tenía una vinculación estrecha con la muerte: la penitencia y la extremaunción. Los dos ayudaban a recordar que el hombre era finito y que debía cumplir con los preceptos de Dios para gozar de su gracia. El uso de los dos sacramentos contribuía a abrir el camino del cielo. La extremaunción garantizaba la disolución de las penas causadas por los pecados veniales, mientras que la penitencia destruía las manchas de

los pecados mortales. La buena muerte se conseguía cuando se realizaban buenas obras, pues la virtud crecía con el trabajo cotidiano.<sup>28</sup>

No se podía pensar que Dios estaba comprometido a salvar a un hombre que había realizado unas cuantas obras buenas. Estos “soberbios” e “hipócritas” serían castigados en el infierno por su insolencia. También era dudosa la salvación de aquellos que esperaban la hora de su muerte para convertirse. El arrepentimiento en el último instante no evitaba la condenación, aunque sí ayudaba a mitigar la culpa. No se podía considerar que este arrepentimiento tenía una gran valía, pues era deber de todo cristiano realizar el acto de contrición antes de la muerte. Ese arrepentimiento sólo evitaba que se cometiera un pecado mortal de graves consecuencias. Si el hombre había esperado hasta la hora de la muerte para comprender lo despreciable de sus acciones en el mundo, era apropiado que padeciera por haber desperdiciado su vida en cosas vanas. El olvido representaba la primera causa de perdición de los hombres. Nadie se acordaba de que tenía que resarcir sus cuentas ante Dios hasta que se encontraba postrado en una cama. Eso constituía un grave error. El arrepentimiento anterior a la muerte se realizaba por el temor que se manifestaba a las penas eternas y no por un deseo verdadero de lograr la reconciliación con Dios. Este arrepentimiento buscaba el remedio del cuerpo pero no el del alma. Era un temor a la muerte y no a Dios. Hacer penitencia requería del libre uso de la razón y si ésta se hacía en el momento de la muerte, no se garantizaba que se lograra el perdón pues no había certeza de que Dios la había aceptado. El dolor no era un buen consejero.

La insensatez ocasionaba que los hombres esperaran hasta la muerte para arrepentirse de sus culpas, sin advertir que habían tenido todo el tiempo del mundo para hacerlo. Dios no podía sentirse satisfecho de que los hombres esperaran a la muerte para pedir misericordia. Aunque era cierto que la penitencia resultaba el mejor remedio para sanar las heridas que ocasionaba el pecado, éste podía estar tan “podrido” que era difícil de curar. Si en el transcurso de la vida no se había hecho lo suficiente para destruirlo, no se podía esperar que en el último momento se lograra una reconciliación total. Dios no cometía ninguna injusticia cuando condenada a los hombres. Si un

---

<sup>28</sup> Vascones, *Destierro*, 1732, p. 312; Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 204, 206, 359; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 102-3, 485-8; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 9; Bennassar, *Españoles*, 1985, pp. 214, 217; Ricoeur, *Finitud*, 1981, p. 196; Aries, *Hombre*, 1983, p. 111; Dehouve, *Rudingero*, 2000, p. 74. Un tema recurrente de la literatura confesional era el moribundo que se negaba a confesarse por considerar que no se encontraba en la antesala de la muerte. Esta temática se explotaba con la intención de que los enfermos tuvieran en cuenta los consejos que les daban sus confesores.

individuo fue soberbio debía morir en la soberbia y el hombre que nunca quiso hacer penitencia debía morir impenitente. El hombre virtuoso tenía asegurado un lugar en el cielo y el hombre arrepentido podía satisfacer sus culpas en el purgatorio. Sólo los hombres insensatos eran los únicos que no tomaban en serio las ideas sobre el más allá. Ellos no buscaban apartarse del pecado, pues no mostraban temor al castigo que les impondría Dios. Sólo se daban cuenta de la verdad de la escritura cuando se encontraban frente al tribunal divino. Y ya era demasiado tarde para arrepentirse, pues sus penas iban a ser eternas. Ellos pensaban que se habían condenado a causa de una mala confesión, cuando la realidad era que su castigo provenía de no haber creído lo que se decía en los libros, en los púlpitos y en los confesionarios sobre la vida eterna. Su incredulidad los había conducido al infierno. Este lugar estaba habitado por los pecadores que dudaron de la verdades divinas.<sup>29</sup>

Los hombres no reflexionaban que las almas eran inmortales y, por lo mismo, iban a padecer o a gozar por la eternidad. El ejemplo de los condenados debería servir para fortalecer la creencia de los cristianos. El miedo inculcado de esta forma era saludable para el alma del pecador. Los hombres que se preparaban para morir recibían la muerte con alegría y estaban listos para partir en cualquier momento. Un hombre que moría bien era aquel que vivió bien. Él había cumplido con todo lo que la religión le había pedido y estaba convencido de que la muerte no era el fin sino el principio de una nueva vida. Una vida en la que podía gozar de la misma manera como en el mundo había padecido. Los padecimientos mundanos se transformaban en gozos celestiales. Un fiel que cumplía con sus obligaciones tenía que considerar a la muerte como el fin de los sufrimientos y el principio de la vida eterna. Así, no tendría ningún pesar al separarse del tiempo presente que era dominio del demonio y aspirar al tiempo futuro que pertenecía a Dios. El hombre justo no debía temer a la muerte. Las cosas dudosas se temían mientras que las ciertas se esperaban. El hombre justo sólo esperaba las recompensas que le deparaba el otro mundo. El hombre que confiaba en Dios abría las puertas de la bienaventuranza. A diferencia del pecador que era un muerto en vida. Su alejamiento de la esencia divina había ocasionado la muerte de su alma. Dios era el único que podía darle vida al alma. La vida del alma era la gracia y la gracia sólo provenía de Dios. Si Dios quitaba la gracia, el alma moría.

---

<sup>29</sup> Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 437, 533, 753, 811-2; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 198, 207, 211; Alamin, *Puerta*, 1724, p. 264; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 130; Celt, *pecador*, 1760, pp. 98, 101; *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. 181-2; Señeri, *Confesor*, 1695, p. 78; Serpi, *Tratado*, 1604, pp. 211-3.

Un alma que no obraba cosas espirituales era un alma muerta que permanecía sepultada en el cuerpo. Su fealdad era mayor que la de los demonios. Aunque ellos habían sido heridos por el pecado conservaban su naturaleza perfecta, en cambio las almas eran imperfectas y cargaban innumerables culpas. Así, el hombre perdía las dos vidas de las que podía disponer: la natural del cuerpo que era el alma y la sobrenatural del alma que era la gracia. Un alma que permanecía en pecado era corrupta y pestilencial. Los pecadores recibían tres tipos de muertes. La primera era la *temporal* que consistía en la separación del alma y del cuerpo. Esta muerte no era mala en sí misma. Por el contrario, hacía mayor bien que mal pues sacaba a los hombres de los trabajos de la vida mortal. La maldad que se desprendía de esta muerte se generaba por el contacto que el muerto había tenido con el pecado. La segunda muerte era la del *pecado* que era la separación definitiva que se presentaba entre el hombre y Dios. Así como el alma era la vida del cuerpo, Dios era la vida del alma. La tercera era la *muerte eterna del infierno* que era perdurable y encerraba a las dos anteriores. La muerte eterna inmovilizaba a los pecadores. Ellos vivían en la muerte y morían en vida. Los condenados buscaban morir pero Dios no les otorgaba esa gracia. La muerte huía de unos seres a los que se les había ofrecido la vida eterna y que por su insensatez la despreciaron. En su afán por encontrar la muerte intentaban darle mayor rapidez a sus tormentos. Se arrojaban a las llamas más grandes y a las más “espantosas” penas, pero todos sus sufrimientos serían en vano pues nunca encontraría la tranquilidad.<sup>30</sup>

Los hombres no debían temer a la muerte, sino que debían pedir que les llegara con la mayor prontitud posible. Una muerte temprana se presentaba como una oportunidad para todos los individuos, pues ésta podía garantizar muchos beneficios sin importar el lugar al que se dirigirían. Los justos no sólo recibían su regalo celestial por adelantado, sino que también se libraban de haber cometido algún pecado que los condenara. Los bienaventurados entendían que la muerte representaba el final de las acechanzas del demonio y el inicio de la vida eterna. Como su destino se encontraba en el cielo, no sentían ningún dolor por abandonar el mundo terrenal. Los hombres que iban al purgatorio deberían recibir la muerte como una gracia, pues entre más rápido comenzaran a padecer más rápido saldrían de sus castigos. Los principales beneficiados eran los condenados, ya que la muerte garantizaba la culminación de sus pecados. Un muerto no podía pecar más y, por lo mismo, no ofendía a Dios. Así, la muerte se debía considerar un acto de piedad por

---

<sup>30</sup> *Catecismo para uso*, pp. 425, 459; Escrivá, *Discursos*, 1616, p. I, Serpi, *Tratado*, 1604, p. 629; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 117, 647; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 110; Señeri, *Confesor*, 1695, p. 205.

parte del creador, pues entre más años se viviera mayores serían las culpas y los padecimientos que se sufrirían en el infierno. Una muerte temprana aseguraba un menor sufrimiento. Sin embargo, la bondad divina no llegaba a todos los pecadores. Los “ignorantes” se preguntaban por qué Dios no actuaba con misericordia y mataba a todos los pecadores y a los infieles, a fin de que éstos no pecaran más. La respuesta a esa pregunta se encontraba en que Dios no podía interferir en las acciones del hombre. El creador había otorgado el libre albedrío para que el hombre determinara su destino.

Dios había decidido que los hombres tomaran entre sus manos la resolución acerca de su vida. El albedrío representaba una parte muy importante de la naturaleza del hombre, quien tomaba decisiones de acuerdo con los requerimientos de la naturaleza. El hombre debía estar orgulloso de poseer un bien tanpreciado, aunque se debía manejar con cuidado pues podía ser causa de destrucción. El libre albedrío demostraba que Dios estimaba al hombre porque le permitía decidir sin necesidad de tenerlo cautivo como a los animales. Dios les daba libertad de acción a los humanos, debido a que así convenía al gobierno, providencia y conservación del universo. Sin esta libertad, la maquinaria del mundo perecería. Esa gracia que Dios había otorgado al hombre se empleaba para lo peor. Si Dios permitía que sucedieran las desgracias, las traiciones y las maldades, ello se debía a que por este medio se podía probar a los hombres. Ellos tenían libertad de realizar actos de maldad y de pervertir a los demás con su libre albedrío, o de alcanzar el camino correcto para su salvación. Todo dependía de la decisión que tomara el individuo. Si Dios intervenía en la actuación del sujeto entonces usurpaba un derecho que había otorgado. El hombre era el único que podía decidir su suerte. Sin el libre albedrío, éste no se podía considerar merecedor de la bienaventuranza divina. La muerte no se presentaba como el camino de la salvación, sino que éste se encontraba en las acciones buenas de los hombres. En este sentido, los condenados no tenían ningún motivo de reclamo. Ellos padecían por sus propias culpas, pues si hubieran seguido las normas que se encontraban en los mandamientos, no habría duda de que se hubieran salvado.

Sin embargo, la soberbia y la ignorancia ocasionaron su caída. Esa misma soberbia se observaba en los infieles, herejes, musulmanes y judíos. Ellos eran esclavos del pecado e hijos del demonio. La influencia de este personaje había ocasionado que creyeran las falsedades que les contaba. La falsedad representaba una pesada piedra que les impedía ver la verdad. Aunque su libre albedrío no se encontraba muerto, éste carecía de la capacidad necesaria para distinguir lo bueno de lo malo. Ellos se condenaban por no

haber participado de los méritos de la pasión de Cristo. Aunque Cristo había muerto por todos los hombres, no todos compartían el beneficio de ese acto. Los que creían en Cristo recibían los principales frutos de esos méritos. El renacer en Cristo implicaba la justificación. La regeneración confería una gracia que ayudaba a que los hombres se volvieran justos. La justificación abarcaba el reconocimiento de la fe y la justificación en sí misma, es decir, no sólo se perdonaban los pecados sino que se realizaba un acto de renovación del hombre interior, por medio de la admisión voluntaria de la gracia y de los dones. Con esto, el hombre pasaba de ser injusto a justo y de enemigo a amigo de Dios. Al restablecer esta relación, se tenía esperanza de lograr la vida eterna. Este pacto de amistad no era realizado por los herejes, musulmanes y judíos, quines atacaban las creencias en las que se sustentaba la fe cristiana. Esto explicaba el por qué su condenación estaba más que justificada. Sus engaños, vicios y libertinajes debían ser castigados con todo rigor.<sup>31</sup>

### El tribunal divino

El último momento de la vida del hombre se convertía en el escenario de la lucha por el destino final del alma. El hombre se enfrentaba a una última prueba que iba a determinar su sino. Esa prueba representaba el momento de la decisión suprema, pues el hombre asumía la responsabilidad de salvarse o de condenarse. En cierta forma, el individuo se convertía en el juez de sus propias acciones. La última prueba buscaba darle mayor dramatismo a la muerte. Los demonios tenían una gran participación en este acto, pues trataban de no perder un alma que consideraban suya. Ellos atacaban el alma de dos formas. En la primera incitaban a la voluntad para que ésta pecara. La voluntad no desaparecía hasta que no fallecía el cuerpo. Un cuerpo agonizante podía sentir tentaciones. Dios permitía que esto sucediera con la intención de que el pecador purgara parte de sus culpas. La segunda consistía en presentar un recuento engañoso de las acciones del individuo para sacar a flote la culpabilidad reprimida del moribundo. Los hombres se asustaban al observar todos los pecados que habían cometido. Esto les ocasionaba una gran angustia. Esa angustia se debía considerar una gracia divina, pues ayudaba a que el corazón del hombre buscara la reconciliación. Pero si los hombres no se encontraban preparados, podían caer en la desesperación al descubrir la fealdad del pecado mortal, la rectitud del juicio divino y la indignación manifiesta del supremo juez. El hombre debía considerar lo difícil que

---

<sup>31</sup> *Sacrosanto y ecuménico*, 1857, pp. 55-9; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 215, 576; Palafox y Mendoza, *Respuesta*, 1730, pp. 46-8; Escrivá, *Discursos*, 1616, p. 195; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 364, Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 107-9; Serpi, *Tratado*, 1604, p. 19.

resultaba defenderse de las asechanzas malignas que se desencadenaban antes de la muerte.<sup>32</sup>

Si durante su vida se había visto sobresaltado por la conciencia de que obraba mal, ese sobresalto aumentaba cuando el hombre se veía a punto de morir y con riesgo de ser condenado por sus malos actos. Los demonios trataban de mostrar que no había esperanza de salvación. Ante esa circunstancia, el individuo debería pedirle a Dios que le diera la capacidad de reafirmar su fe. Si se perdía la esperanza de conseguir la misericordia divina, se producía el triunfo del diablo. La desesperación representaba la muerte sin perdón. Otro de los medios que los demonios empleaban para engañar al alma era presentar las buenas obras para que el moribundo se mostrara orgulloso de sus acciones. La soberbia final ocasionaba su condenación. Se debía mantener una vigilancia constante para rechazar las distracciones del demonio en ese último lapso de vida. Se había visto que Dios había castigado a los justos que confiaban demasiado en su virtud y que había perdonado a los pecadores que supieron resistir las tentaciones demoníacas. El moribundo podía obtener la victoria sobre los demonios si mostraba paciencia ante las asechanzas. La paciencia era el mejor medio de alejar las tentaciones. El moribundo no debía permitir que el temor o la confianza embargaran su corazón. Si no se lograba mantener la paciencia se ponía en serio peligro al alma, pues el demonio buscaba hasta el último instante que sus ilusiones triunfaran. La recitación de oraciones ayudaba a que el hombre resistiera los embates demoníacos. En algunos manuales de confesión, se proponían algunas oraciones que los moribundos debían mencionar cuando se presentaba la prueba final.

Por ejemplo, para evitar la desesperación se tenía que decir “mayor es la bondad de dios y de su misericordia, y la virtud de su muerte y de su pasión”. Si los demonios buscaban que los moribundos cayeran en vanagloria por sus obras realizadas se recitaba “aunque vuestras obras hubieran sido más santas y vuestras penitencias mayores que las de san Juan Bautista, no eran suficientes para padecer por un solo pecado mortal, si no fuera por los padecimientos de la pasión de Cristo, cuanto más que todas ellas han sido llenas de imperfección”. La victoria sobre las tentaciones últimas no representaba un éxito final, pues todavía faltaba que se estableciera el balance definitivo en el tribunal divino. Dios deponía sus atribuciones judiciales por un momento para volver a retomarlas unos instantes después. Hasta que el pecador pasaba la última prueba se ponía punto final a su libro de cuentas, pues era necesario

---

<sup>32</sup> Russell, *Satanás*, 1986, p. 86. Justino introdujo la idea de la lucha del bien y el mal por el alma del moribundo.

saber si se tenían que realizar modificaciones o se dejaba tal como estaba. El hombre tenía que demostrar que estaba preparado para recibir el justo juicio a sus actos. Era tan grande el rigor con el que Dios juzgaba a los hombres, que no había palabras para poder explicar lo que ahí sucedía. Los fieles tenían que estar conscientes que el juicio era más temible que la muerte, pues por medio de éste se determinaría el lugar a donde iba a parar el hombre para siempre. El juicio divino era la cosa más amarga contra la que se tenía que enfrentar el hombre en toda su existencia. El recuerdo del juicio tenía que hacer temblar a todos los seres, quienes debían mostrar perturbación por lo que les aguardaba en ese momento.<sup>33</sup>

Por ello es que se tenía que hacer largas cavilaciones sobre este suceso. No se debía hablar sobre el juicio sino meditar acerca de lo que éste significaba. El juicio de Dios se debía considerar pero no se podía entender. Sólo los “necios” e “incrédulos” eran los únicos que afirmaban que no existía juicio o una cuenta que resarcir. Ellos cometían un pecado de malicia al negar ese misterio de la fe. El juicio divino era una verdad incuestionable. Esos hombres “ignorantes” consideraban que Dios no se preocupaba de cuidar los actos humanos. Este argumento les servía para afirmar que no había premio para los justos, ni castigo para los malos. Cada uno podía vivir sin preocupación en el más allá. El hombre había nacido para gozar de los deleites temporales y no existía ninguna razón para dejar de hacerlo. Estas afirmaciones demostraban la necedad, malicia y corrupción que existía en el corazón de los pecadores. Negar el juicio de Dios era una blasfemia que se debía castigar, puesto que atentaba contra los preceptos divinos. Si los pecadores sustentaban la creencia que no había juicio, ello se debía al hecho de que pensaban que los malos y los buenos morían de la misma forma. Todos los hombres habían sido hechos de la nada y se convertían en nada cuando fallecían. La nada no podía ser gratificada ni castigada. Al morir el hombre se acababa todo. Ahí se encontraba el principal error en el que se fundamentaba esta proposición. Los pecadores sólo veían la muerte visible, pero no se daban cuenta que existía un mundo sobrenatural que sólo se podía percibir después de la muerte.

---

<sup>33</sup> Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 278, 313, 474, 480, 629, 714; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 188; Ariès, *Hombre*, 1983, pp. 96-8; Russell, *Lucifer*, 1995, p. 332; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 2, 320. Los teólogos mencionaban que Dios había permitido que algunos muertos relataran de que manera se producía las acechanzas demoníacas en el último instante de vida. Uno de ellos decía que “vinieron aquí los demonios y querían llevar mi alma y fue tan horrible y espantosa su visión que si me pusieran delante todas las ardientes llamas del infierno me arrojara en medio de ellas para no verlas, y todas ellas las sufrieran de la mejor manera que volver a verlos, luego apareció la reina de los ángeles que los ahuyentó y con sus vista recibí gran confianza”. Estas visiones debían servir para que los hombres reformaran su vida.



Era un disparate pensar que la salvación del alma dependía de la elección de los mismos hombres. Ello constituía una sinrazón humana. Aunque se hayan realizado cosas buenas, la mayoría fueron malas. Dios tomaba en cuenta lo mayor sobre lo menor. Los predicadores y confesores tenían que convencer a los fieles de que dedicaran unos momentos de su tiempo a la meditación del juicio divino. Pensar en ese hecho les traería grandes beneficios, pues el alma se daría cuenta de los errores que cometía y buscaría rectificar su conducta. Un alma consciente se volvía más cauta en las acciones, resistía las tentaciones, entendía los sufrimientos que se padecían en el infierno y fortalecía su deseo de estar cerca de Dios. El conocimiento del juicio divino debía frenar las acciones de los pecadores, quienes evitarían cometer faltas graves para no recibir el castigo eterno. El juicio evidenciaba el temor que se debía sentir hacia un Dios del que emanaba la vida. Los teólogos mencionaban que se tenía que hacer una diferencia entre el temor divino y el humano. Mientras que el primero representaba el principio y el fin de todos los bienes, el segundo era el principio y el fin de todos los males.<sup>34</sup>

### El juicio particular

Los pecadores tenían que estar preocupados pues Dios realizaría dos juicios: uno particular y uno universal. Mientras que el particular se realizaba después de la muerte del pecador, el universal se llevaría a cabo al final de los tiempos. Los teólogos señalaban que la “gente ignorante” tenía la preocupación de conocer el lugar preciso por el cual salía el alma del cuerpo. Ese punto se debía aclarar para que no se generaran falsas creencias. El alma salía del cuerpo por la última parte que expiraba. Aunque el corazón era el primer órgano que vivía y el último en morir, éste no tenía vida sin el aliento que le daba el pulmón. Así que el alma salía por la boca o por la nariz en el último resuello que daba el moribundo. Cuando el alma salía del cuerpo se presentaba de inmediato ante el tribunal divino para que se determinara su suerte. Ese tribunal no se encontraba en el cielo, tal y como lo creía la mayoría de la gente común, pues Dios no permitía que un alma impura se presentara en un lugar inmaculado. El juicio contra el pecador duraba unos cuantos instantes. El alma era escoltada por una multitud de demonios. Esto ocasionaba que el alma sufriera una gran pena pues consideraba que estaba destinada a la condenación. Esa creencia aumentaba cuando se daba cuenta que los

---

<sup>34</sup> Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 28-9, 33, 40, 88-91, 158; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. IV, 12; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 312-3; Cioran, *Lágrimas*, 1994, p. 88. Cioran considera que el cristianismo ha explotado al máximo la idea del juicio después de la muerte. Con ello, ha convertido a Dios en un ser sin escrúpulos que tiene como su mejor aliado al terror.

demonios se preciaban de ser dueños de su destino. La idea de una corte de justicia que juzgaba las acciones de los pecadores mostraba que ésta representaba un modelo de solemnidad suprema. Mientras que la corte personificaba el símbolo de la grandeza, la justicia era la manifestación más pura del poder.<sup>35</sup>

La presencia de un tribunal divino evidenciaba que las leyes humanas tenían marcadas similitudes con las divinas. El tribunal divino estaba conformado por Jesús que fungía como juez supremo y estaba sentado en una nube resplandeciente. Como rey del mundo le correspondía impartir justicia personalmente. Dios tenía que interrogar al hombre acerca de los bienes que le había entregado y cuáles eran los que le devolvía. Alrededor de Dios se encontraba una muchedumbre innumerable que se sentaban en distintos niveles. En el primer nivel se encontraban la Virgen María, los apóstoles, los patriarcas, los profetas y los santos. Ellos eran los más allegados a Cristo y tenían la misión de asesorarlo en sus decisiones. En un nivel intermedio se ubicaban los mártires, los confesores y las vírgenes. En el último nivel se localizaban los ángeles. En el centro se encontrara el pecador, quien, a los ojos del divino tribunal, se presentaba desnudo, inmundo, feo y abominable. El acusado se ubicaba arriba de un abismo abierto y dispuesto a tragarlo. A su izquierda podía apreciar a los demonios acusadores y triunfantes, mientras que a la derecha estaban los ángeles que se alejaban con tristeza. Dios miraba con furia a un hombre que no había podido seguir sus leyes. El pecador no podía concebir que un Dios bondadoso y benévolo mostrara una faceta cruel y vengativa. Ese era el peor castigo que podía recibir el pecador. Éste esperaba de Dios una mirada afable y unas palabras de consuelo, pero, para su sorpresa, descubría que Dios lo veía con odio, desprecio y rencor.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 52; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 52, 451-2; Celt, *Pecador*, 1760, pp. 99, 111-2, 135, 156; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 334; Russell, *Satanás*, 1986, p. 171. La idea de juicio particular no existía en la iglesia primitiva. Éste apareció entre los siglos III y IV. En la primitiva concepción del juicio tenían una amplia participación los ángeles. El ángel guardián fungía como el defensor del alma y el ángel maligno como el acusador ante Dios.

<sup>36</sup> Sevilla, *Racional*, 1701, p. 382; Alamin, *Puerta*, 1724, p. 347; Roa, *Estado*, 1624, p. 41; Escrivá, *Discursos*, 1616, p. 128; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 27; Alvarado, *Arte*, 1613, p. 748; Ariès, *Hombre*, 1983, pp. 91-4; Minois, *Historia*, 1994, pp. 226, 347; Le Goff, *Nacimiento*, 1989, p. 35; Martín, "Pecado" en *Pecado*, 1992, p. 50. Entre los siglos XII y XIII apareció la idea del juicio de los muertos como un proceso que contaba con testigos, fiscales y jueces. Esta idea se fortaleció en el XIII con la aparición del purgatorio. Así se estableció un vínculo entre el aparato judicial y el discurso escatológico cristiano, es decir, existía consonancia entre la justicia terrenal y la divina. La contabilidad de los pecados evidenciaba que los teólogos habían tomado esa idea de los métodos comerciales en boga. Se tenía que pagar en la otra vida todo aquello que se debía en ésta. En este siglo se introdujeron varios elementos que conformaron la idea del juicio particular. Los tratadistas medievales señalaban que había abogados defensores que se encargaban de auxiliar a los individuos. Los más solicitados eran la virgen María y san Juan Evangelista. También apareció la figura del arcángel encargado de la balanza que permaneció hasta el siglo XVIII, cuando fue sustituido por san José

En la conciencia del pecador se manifestaba la sentencia de Dios. El peor castigo que el hombre podía sentir era el desprecio de su creador. Dios consideraba que el pecador era un vaso lleno de ponzoña e inmundicia. El pecado de un hombre era la más abominable de las suciedades. El hombre se manchaba cuando despreciaba la palabra de Dios, única cura contra el mal. La palabra de Dios no podía entrar en un alma sucia, razón por la que se le tenía que purificar con el mayor rigor posible. Nadie podía salvarse del juicio particular de Dios. Todos los hombres debían presentarse para escuchar su sentencia. A Dios no se le podía engañar o corromper. Por su naturaleza omnipotente, el creador sabía, veía y conocía todas las cosas pasadas, presentes y futuras. En base a ese conocimiento iba a sustentar su sentencia. Dios sabía quiénes eran los que se iban a salvar o a condenar. Él no era la causa del castigo o de la recompensa, sino que el hombre decidía su propia suerte. El creador conocía las maldades e iniquidades realizadas por los pecadores, pues éstas se encontraban inscritas en un libro de cuentas. El libro constituía una especie de historia del pecador. La sentencia dependía de la gravedad de las acciones. Para emitir un dictamen justo, Dios pesaría las obras, palabras y pensamientos del hombre. Cada acción sería pesada para emitir un acto de justicia. La balanza determinaría si el pecador se iba a condenar o a salvar. La sentencia no era definitiva. Los miembros de la corte podían apelar a la piedad del soberano juez para que la modificara.

La Virgen María y los santos se convertían en los principales intercesores de los hombres en el juicio particular. Si los hombres no habían cometido pecados graves, Dios hacía caso de las súplicas y concedía una pena menor. Pero si el individuo había muerto en pecado mortal, el creador hacía caso omiso de las peticiones de los santos. La ira divina se convertía en un muro que aprisionaba y castigaba con severidad a los corazones pecaminosos. Así, la bondad y la misericordia de los abogados celestiales se encontraba constreñida por la rectitud de la justicia divina. Ellos no podían compadecerse de los atormentados, pues si lo hacían contrariaban los dictados de Dios, quien sólo perdonaría a los que se habían arrepentido y hacían penitencia de sus pecados. El nombre de los justos se encontraba escrito en el cielo, mientras que el de los pecadores se localizaba en el fondo de la caldera del infierno. Dios separaba los nombres para demostrar que despreciaba a unos y se congratulaba por los otros. En los despreciados se formaban cargos de conciencia que los atormentarían por la eternidad. Ellos se darían cuenta que

---

y el ángel de la guarda. La presencia del libro marcó una nueva pauta, pues con ello las acciones de los hombres adquirieron individualidad. Minois considera que el juicio adquirió carácter jurídico hasta los siglos XVII y XVIII. Éste se concebía como un sistema de justicia imparcial aunque riguroso.

sus malas acciones los habían condenado y ese recuerdo los perseguiría por siempre. El recuerdo de las ofensas se convertía en un acto de alta justicia. La indulgencia no se podía otorgar a los pecadores. La absolución de un pecador significaba el fin del miedo a la justicia divina. Cuando los hombres se enteraran de que los pecadores eran absueltos, dejarían de cumplir con los preceptos religiosos. A nadie le importaría seguir las reglas, pues, después de todo, se podían salvar sin esfuerzo. Es por esta razón que el juicio se volvía muy riguroso. A mayor castigo se podía garantizar un mayor control social.<sup>37</sup>

### El destino del alma

Después de que Dios emitía una sentencia en el juicio particular, el alma se dirigía a alguno de los tres lugares que la divinidad tenía destinado para ella. Esta idea mostraba lo falsa que era la creencia de la “gente ignorante” que pensaba que el alma permanecía un tiempo en el cuerpo. Dios tenía determinado el lugar al que iría el alma y no debía esperar algún tiempo para llevarla hacía allá. En el momento que el hombre expiraba se abrían las puertas de los tres lugares. Las que se dirigían al cielo mostraban su alegría. Ellas no necesitaban que les enseñaran el camino a la gloria, debido a que su misma pureza las dirigía al lugar donde debían estar como elegidas del Señor. Aunque el alma podía volar sola hasta allá, Dios mandaba a sus ángeles para que la acompañaran en su recorrido triunfal. El ángel custodio se regocijaba con la entrada al cielo de esta alma, pues a él se le había encomendado que la vigilara. Si el alma llegaba al cielo, eso significaba que había cumplido con su labor. Dios podía estar orgulloso del trabajo del ángel. El ángel custodio era el pedagogo del alma. Él trataba de corregir la vida de los hombres y a pesar de los pecados no se separaba de su entenado. Ellos lloraban cuando los hombres cometían pecados y se congratulaban cuando efectuaban buenas obras. Las almas que iban al limbo eran acompañadas por los demonios, quienes fungían como ejecutores de la justicia divina. Los demonios depositaban a las almas en ese lugar y se retiraban sin causarles ningún daño. Las almas que estaban sentenciadas al purgatorio mostraban cierto temor, debido a que sabían que en ese lugar serían atormentadas por sus culpas.

Sin embargo, se mostraban obedientes y se encaminaban hacía allá sin que se les presionara. Si las almas padecían con resignación su castigo, ello se debía a que sabían que después de un tiempo de sufrimiento Dios les permitiría subir a la gloria. El ángel de la guarda acompañaba al alma en su

---

<sup>37</sup> Vascones, *Destierro*, 1732, p. 103; Serpi, *Tratado*, 1604, p. 626; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 31-2, 428; Escrivá, *Discursos*, 1616, p. 9; Celt, *Pecador*, 1760, p. 113; *Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 47.

camino al purgatorio y la trataba de consolar con la evocación de los gozos que proseguirían a las penas. Las almas que iban al infierno mostraban su furia, su rebeldía y su desesperación. Ellas entendían que irían al fuego eterno para ser atormentadas por siempre. Para evitar el castigo, el alma desobedecía el mandato divino, se aferraba al cuerpo y se negaba a salir. Ante esta situación, los demonios tenían que presentarse a sacar el alma del cuerpo. El alma antes de llegar al infierno evidenciaba su odio a Dios, lo que confirmaba que la sentencia había sido la correcta. La mayoría de las almas iban a parar al infierno. Eso sucedía porque las tentaciones corporales vencían la pureza del alma. Los fieles no reflexionaban que el alma era una gracia que Dios otorgó al hombre. Si los creyentes comprendían esa verdad divina se evitaría que más almas cayeran en el infierno. El alma era inmortal, perpetua e incorruptible. Esto constituía una verdad de fe. Existían varios nombres para referirse al alma: *espíritu* por su naturaleza diferente a la de los ángeles; *memoria* o *mente* por su facultad de recordar; *entendimiento* porque comprendía; *voluntad* porque amaba o aborrecía; *animo* porque quería y *razón* porque juzgaba de manera correcta. En todos los casos se refería a una sustancia única.<sup>38</sup>

Dios había creado tres clases de almas: la de las plantas (alma vegetativa), la de los animales (alma sensitiva) y la de los hombres (alma racional). La más perfecta era la de los hombres, pues ella contenía los atributos de las otras almas. El alma racional era una sustancia incorpórea, intelectual, impasible, intransmutable, carente de figura, capaz de iluminación divina, creada a imagen y semejanza de Dios, dotada de potencias espirituales y de hábitos naturales y sobrenaturales. Su desapegó a los sentidos corporales, la volvía capaz de desechar los placeres mundanos. Su constitución no era física sino potestativa y virtual. El alma era una esencia simple que no podía aumentar, crecer o disminuir. Ésta se encontraba a lo largo y ancho del cuerpo, pero no ocupaba un lugar por ser una esencia espiritual e incorpórea, aunque eso no significaba que el alma pudiera pasar de un lugar a otro. El alma sólo ocupaba espacio cuando se encontraba en el cuerpo que le correspondía, pero cuando era despojado de éste volvía a carecer de sustancia. Así pasaba de la vía de ocupación a la vía de presencia y aplicación. El alma era indivisible y ni el mismo Dios podía fragmentarla. Si alguien tuviera el poder de fraccionarla, le generaría un dolor inimaginable. En ella tampoco se manifestaba el paso del tiempo. El alma poseía libre albedrío por lo que podía elegir entre lo bueno y lo malo. Con ello, Dios se convertía en la causa primera del hombre y el hombre era la causa segunda de las obras. El carácter racional que Dios le

---

<sup>38</sup> Sevilla, *Racional*, 1701, p. 383; Serpi, *Tratado*, 1604, pp. 97-8, 104-5; León, *Místico cielo*, 1687, p. 2; Celt, *Pecador*, 1760, pp. 38, 45; Pinamonti, *Director*, 1734, p. 49

imprimó al alma tenía la intención de armonizar todos sus movimientos y apetitos, a fin de que no fuera vencido por la sensualidad del cuerpo.

El alma racional tenía cuatro atributos. La *grandeza* que le ayudaba a vivir durante una eternidad. La *rectitud* que le servía para apreciar la bondad de Dios. La *inteligencia* para penetrar en los misterios divinos y la *bondad* que le permitía participar de la bienaventuranza divina. El alma racional era una forma espiritual que Dios creaba cuando el cuerpo estaba formado. Ésta se introducía al cuerpo de los hombres 40 días después de la concepción y en el caso de las mujeres lo hacía después de 80 días. El único cuerpo que tuvo alma desde el primer momento fue la de Jesús. El alma racional del hombre era semejante a la que tenían los ángeles en cuanto a su naturaleza intelectual y espiritual, pero se volvía imperfecta cuando se juntaba con un cuerpo que se encontraba sujeto a las pasiones que animaban a los animales. La doble naturaleza del hombre ocasionaba que éste se ubicara en un nivel inferior al de los ángeles. El alma era enviada por Dios para residir en el cuerpo. Ella le proporcionaba vida sensitiva. Aunque la muerte provocaba la separación entre el alma y el cuerpo, la primera sobrevivía por su carácter inmortal. El alma no necesitaba del cuerpo, pues podía subsistir por sí misma. El alma racional entendía la verdadera dimensión de los asuntos materiales y espirituales, por lo que tenía la capacidad de alcanzar mayor perfección. Si bien era cierto que en su ser esencial era perfecta, en cuanto a las ciencias y virtudes era imperfecta. Por ello es que podía perfeccionarse. El alma racional era una tabla lisa que captaba lo que se producía en el exterior. Si eran virtudes morales se adornaba la parte sensitiva y éstas se sujetaban a la parte racional.

Si eran virtudes intelectuales adornaban el entendimiento y volvían sencillas las obras y discursos. Si eran virtudes teologales se lograba obtener una gracia divina que alumbraba el entendimiento y la voluntad. Esta iluminación ayudaba a la perfección del amor que aumentaba cuando el alma se fusionaba con Dios. Si eran vicios se manchaba el alma. La fortaleza del alma se sustentaba en torno a tres aspectos: el amor, el temor y la vergüenza. Cuando el temor y el amor no resistían los embates del pecado, la vergüenza se afianzaba pues ésta resistía con mayor tesón los ataques. La vergüenza no era una virtud en sí, más bien era una disposición para alcanzarla. Un hombre vergonzoso podía alcanzar la virtud. Un hombre sin vergüenza era presa fácil de los demonios y los vicios. El alma racional tenía hábitos, pasiones y potencias. Los *hábitos* eran adquiridos e infusos. Los adquiridos ayudaban a que el buen uso de las virtudes hiciera virtuoso al hombre, mientras que los infusos se daban a los niños en el bautismo y a los penitentes en la confesión

sacramental. Las *pasiones* eran naturales y adquiridas. Las naturales eran las propias de la sensualidad del cuerpo y las adquiridas eran las que se obtenían por imitación de la conducta de otros. Las *potencias* eran naturales a la misma alma racional. El alma contaba con nueve potencias ubicadas en el cerebro y con dos potencias asentadas en el corazón. Las del cerebro se dividían en cinco sentidos o potencias exteriores (gusto, olfato, tacto, vista y oído) y cuatro sentidos interiores (sentido común, fantasía o imaginativa, cognitivo o estimativa y sensitiva o reminiscencia).<sup>39</sup>

Las potencias que residían en el corazón eran la concupiscible y la irascible. La primera movía al alma a buscar las cosas convenientes y deleitables, mientras que la segunda ayudaba a resistir las dificultades materiales que impedían conseguir los bienes espirituales, y a huir de los males que ocasionaba la concupiscencia. Las dos potencias contenían pasiones que producían todos los afectos buenos y malos del alma. Seis pasiones eran de la concupiscencia (amor, deseo, gozo, odio, fuga y dolor) y seis de la irascibilidad (esperanza, osadía, desesperación, temor, ira y mansedumbre). Estas pasiones no eran buenas ni malas sino indiferentes al bien y al mal. El alma también contaba con tres potencias superiores que eran la memoria, el entendimiento y la voluntad. Estas tres potencias eran inmortales y conformaban una sola unidad. Al igual que Dios, el alma contenía tres potencias que obraban juntas y eran inseparables. Por ser un espíritu más noble que el cuerpo, los sentidos espirituales mostraban una perfección sin comparación. El cuerpo y el alma se diferenciaban tanto que los efectos de los sentidos eran diferentes. La principal potencia era el entendimiento que Dios había proporcionado para que se conocieran las cosas corporales y espirituales. El entendimiento ayudaba a penetrar en el conocimiento de Dios. La segunda potencia era la memoria que tenía la función de recordar todo lo que había aprendido el entendimiento. Por medio de la memoria, el hombre podía evocar los castigos, los premios y los beneficios divinos.

La tercera potencia era la voluntad que Dios había otorgado para amar el bien y aborrecer el pecado. Al proporcionar el libre albedrío, Dios le daba al hombre la capacidad de decidir sobre las acciones que realizaba. Aunque Dios colocaba las tres potencias en el alma desde el momento mismo del nacimiento, las obras del individuo sólo se evaluaban hasta que tenía uso total de la razón. Las tres formas que tomaba el alma humana llevaba al hombre a

---

<sup>39</sup> Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 112, 114, 569, 621-3; León, *Místico cielo*, 1687, pp. 10-18; Serpi, *Tratado*, 1604, pp. 128, 524-6; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 153; *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. 17, 26; Oyola, *Pecados*, 1979, p. 107

conocer y a apetecer de tres diferentes maneras. Al conocimiento sensitivo correspondía el apetito, el amor sensitivo y el afecto. Al entendimiento intelectual pertenecía el afecto y el amor intelectual. Y a la inteligencia incumbía el afecto supremo, el amor íntimo, la sencillez, la quietud y el amor estático. De estas tres maneras de conocer y de amar provenía la división de las tres vidas del hombre, mismas que eran la corporal, la racional y la espiritual (exterior, interior e íntima). Esta división sólo servía para fines operativos, pues se debía estar consciente que sólo existía un alma que por esencia era indivisible. La división buscaba delimitar los modos de obrar de cada parte del alma. La primera vida era *corporal y sensitiva* porque se guiaba por las acciones del cuerpo que conformaba la parte inferior del alma por su naturaleza “grosera”. La segunda era *racional e interior* porque se ligaba con la parte superior del alma. La tercera era *espiritual* porque representaba la más noble operación del espíritu, pues constituía un acto íntimo y divino, propio de la transformación perfecta del alma en Dios.<sup>40</sup>

En el espíritu del hombre, según la simple inteligencia y afecto supremo correspondiente, se producía una transformación íntima, debido a que el alma era visitada e ilustrada por el espíritu de Dios, de quien recibía el amor y el conocimiento necesario para percibir su grandeza. Este conocimiento se comunicaba de manera directa a la voluntad que conformaba la esencia desnuda del alma. Esta comunicación buscaba ilustrar la parte íntima del hombre que recibía la luz y el amor desde su origen. Dios podía tocar el alma del hombre, debido a que las dos contenían la misma esencia. Es por ello que podía mantener comunicación e influencia directa en ella. El contacto entre espíritus no era de naturaleza material, sino una penetración del increado en el creado. La parte superior del espíritu influía en la medida que la razón intelectual y racional correspondiente a la voluntad, seguía al entendimiento en lo que se refería al conocimiento que había adquirido por la gracia divina. Los discursos y afectos particulares del intelecto tenían una influencia en la parte sensitiva o corporal, la cual por redundancia gozaba de los bienes del espíritu. El cuerpo se gobernaba por las obras interiores y exteriores del alma. Si el alma recibía beneficios divinos, era lógico que el cuerpo también gozara de ellos. Dios otorgaba divinas gracias, dones, abundancia de riqueza y bienes espirituales. Estas influencias de luz y amor regulaban, ordenaban y perfeccionaban, según las leyes de la razón, las operaciones humanas del alma. Los estados inferiores que por naturaleza eran imperfectos, se llevaban a la perfección en la vida interior y exterior.

---

<sup>40</sup> León, *Místico cielo*, 1687, pp. 4, 8; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 11, 122; Serpi, *Tratado*, 1604, p. 104; Oyola, *Pecados*, 1979, p. 107. La teoría de las tres potencias del alma fue postulada por Aristóteles



Con ello, las operaciones del sentido seguían a las del espíritu y se eliminaba toda imperfección natural y resabio de culpa. Al lograr la espiritualización interior y exterior del hombre, se podía asimilar lo que pedía Dios. Era importante tener presente las tres formas de vida para sacar provecho de las acciones materiales realizadas por el hombre. No distinguir entre los distintos niveles del alma había ocasionado que muchos se condenaran, pues no sabían cuales eran los actos que ayudaban a reformar la mala vida. Para tener un trato familiar con la esencia divina, se debía pasar primero por el sentido y la razón discursiva. La transformación del hombre comenzaba en las obras del sentido, aunque éstas, por su naturaleza sensitiva, no se podían considerar obras espirituales. Las penitencias y mortificaciones de los sentidos interiores y exteriores de la parte inferior, no eran suficientes ni tenían valor para la salud espiritual en el alma, ni para curar las pasiones viciosas y los afectos desordenados. No existía una fuerza natural que ayudara a moderar los deseos y apetitos sensuales del hombre. Para ello era necesaria la virtud del cielo, la mano de Dios y la gracia del Espíritu Santo. Sólo la parte espiritual del alma era capaz de obtener la divina gracia y de darle vida a las obras penales exteriores e interiores del sentido. La parte espiritual podía mitigar y refrenar las pasiones, además de que componía los afectos, deseos y esfuerzos del espíritu. Las operaciones del hombre corporal que no nacían de la parte espiritual eran gobernadas por el apetito sensual que mostraba predilección por los sentidos.<sup>41</sup>

Cuando el espíritu gobernaba el apetito intelectual y racional, se buscaba conocer la verdad y llegar a Dios. El hombre corporal obraba de forma material, imaginaria y sensible, mientras que el hombre interior era espiritual y delicado. El primero veía figuras, imágenes y formas sensibles que representaban las cosas a su modo, el segundo percibía las cosas de modo intelectual sin formar imágenes sensibles. La fe lo ayudaba a entender las imágenes desde un ámbito inteligible y espiritual, con lo que se descartaba el aspecto imaginario y sensitivo. Los que se conformaban con realizar una vida sensitiva y corporal basada en obras y ejercicios exteriores, se olvidaban de la vida racional y de las obras que procedían del apetito intelectual. Si el hombre vivía una vida espiritual íntima y divina, se podía considerar un ángel en la tierra. Si su forma de vida era sensitiva y exterior, según los apetitos del sentido, se le debía contemplar como un “animal bruto” que no merecía ser objeto de misericordia. Los hombres que se dejaban llevar por los sentidos, desaprovechaban los dones que Dios les había otorgado. Si ellos le ponían

---

<sup>41</sup> León, *Místico cielo*, 1687, pp. 29-32.

mayor atención a los sentidos, se debía a que no habían distinguido entre lo racional y lo corporal y entre lo sensible y lo inteligible. La razón debía gobernar sobre la sensualidad. La inteligencia empezaba en los sentidos, pero se perfeccionaba cuando se libraba de ellos. Un alma sabia se abstraía de los sentidos. Los hábitos que inclinaban a las potencias a obrar bien eran las virtudes teologales, las morales y las intelectuales. Las primeras proporcionaban las bases en las que se sustentaba la fe.

Las morales perfeccionaban la parte interior apetitiva de la voluntad y las intelectuales habilitaban el entendimiento práctico de las obras. Las dos tenían una relación estrecha con el entendimiento y la voluntad, mismas que debían servir como guía de los sentidos y de las facultades del hombre corporal. Por medio de estas potencias, se tenían que ordenar las obras conforme a razón y justicia. Las buenas obras tenían que exteriorizarse para ser comprendidas. Para vencer a la tentación se tenía que mover la boca y las manos. El pensamiento y la acción constituían los medios adecuados para lograr la salvación. La caridad y el amor formaban el sustento de todas las virtudes. La verdadera forma del obrar se encontraba en el amor. Los teólogos pensaban que el conocimiento de la grandeza del alma y de los padecimientos que sufriría en el otro mundo, servirían como un incentivo para que los hombres dejaran de pecar y dirigieran sus pasos a la salvación. Aunque ese conocimiento podía llegar demasiado tarde.<sup>42</sup>

### El juicio universal

La razón por la que había un segundo juicio era que en el primero no se juzgaban todos los pecados. Dios sólo castigaba los pecados manifiestos y reservaba los ocultos para el juicio universal. Si Dios tomaba esta decisión, se debía al hecho de que quería poner mayor severidad en su último juicio. Un juicio en el que estarían presentes todos los hombres, en cuerpo y en alma, para ver el proceso y la sentencia de cada uno de los individuos. Todos los hombres resucitarían el último día, sin importar si habían sido buenos o malos. La creencia en la resurrección de los cuerpos en el final de los tiempos era un artículo de fe. Ésta había sido prometida por Dios, quien no sólo la mandaba sino que la obraba por sí mismo. Sólo un ser omnipotente podía y sabía rehacer su obra. La resurrección tenía tres objetivos: aumentar la gloria de Dios, acrecentar el premio de los virtuosos y castigar con mayor rigor a los pecadores. Los que negaban la resurrección estaban condenados para siempre,

---

<sup>42</sup> León, *Místico cielo*, 1687, pp. 37-40, 45; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 240; Causino, *Corte*, 1675, pp. 25-6

pues no podía merecer la vista de la suprema felicidad aquel que mostraba una sacrílega incredulidad. Los ángeles estarían encargados de recoger las cenizas que formaban los cuerpos y con el poder infinito de Dios se reconstituirían. Aunque las escrituras hablaban de la carne, en realidad se referían a la idea de que el alma regresaba al cuerpo que lo había albergado. La muerte implicaba la separación de la carne y del alma que conformaban al hombre. Mientras que el cuerpo se corrompía y se reintegraba al polvo que lo había formado, el alma permanecía incorrupta por la eternidad. La verdadera resurrección era la del cuerpo pues el alma no había muerto.

El restablecimiento de los cuerpos tenía el objetivo de que las almas pudieran tener un lugar que las contuviera, a diferencia del cuerpo terrenal donde el alma animaba al cuerpo. En este caso, el cuerpo representaba una cárcel para el alma. Los padecimientos del alma no la purificaban sino que la corrompían. La existencia del alma en el cuerpo terrenal estaba marcada por una reincidencia interminable. El cuerpo era el instrumento de la penalidad reiterada. El alma encerrada en el cuerpo suspiraba por su liberación. La mortificación constante llevaba al alma a la desesperación. Esa era la pena que tenían que padecer en la tierra. En cambio, los cuerpos resucitados proporcionaban un lugar de solaz al alma. Dios sólo restablecía un orden que se había roto por los impulsos terrenales. Las almas inmortales tenían la inclinación natural de poseer un cuerpo. Cada alma tenía que aparecer con el cuerpo que la había albergado en su estancia en la tierra. Ellas no podían permanecer apartadas de sus cuerpos para siempre. La naturaleza del alma requería para su conservación que se le proporcionara un lugar en el que pudiera volver a desarrollarse. La relación entre lo inmortal y lo mortal generaba un equilibrio en la materia. No había duda de que la resurrección de los cuerpos era un requisito para la pervivencia de las almas. Los cuerpos serían restituidos a la vida pero no iban a tener la misma condición. Los cuerpos de los pecadores se presentarían al juicio final y de ahí se les llevaría al lugar de castigo, por lo que sólo tendrían unos instantes para apreciar de nueva cuenta la magnificencia de su cuerpo.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. 70-3; *Catecismo para uso*, 1779, p. 52; Escriva, *Discursos*, 1616, pp. 7-9, 52, 55; Minois, *Historia*, 1994, p. 80; Ariès, *Hombre*, 1983, pp. 88, 91; Le Goff, "Risa" en Bremmer y Roodenburg, *Historia*, 1999, p. 47. Una primera idea del juicio final apareció en el siglo IV AC en los escritos del profeta Joel, quien pensaba que se produciría una separación entre buenos y malos al final de los tiempos. Los hombres de la primera Edad Media esperaban el retorno de Cristo sin temer el juicio final. La concepción del final de los tiempos se inspiraba en el Apocalipsis. No se tomaban en consideración las ideas sobre la resurrección de la carne y el juicio final que aparecían en el evangelio de Mateo. Hasta el siglo XII se realizó una vinculación entre el Apocalipsis y el evangelio de Mateo, con lo que se asoció el segundo advenimiento de Cristo con el juicio final. Le Goff señala que la idea de la resurrección de la carne distingue

Las almas de los justos eran las únicas que podrían gozar de sus cuerpos. Un alma apartada del cuerpo no podía gozar de los bienes. Era imperfecta el alma que no estaba unida al cuerpo. Con la resurrección del cuerpo, el alma alcanzaba la plena felicidad y se alcanzaba la restitución del estado de gracia del que se había caído. Los cuerpos iban a renacer en un estado perfecto. Todos tendrían 33 años pues esa era la edad perfecta. Jesús había muerto de esa edad y Adán había sido creado de esa edad. Así, no existirían cuerpos de niños, jóvenes o viejos, pues todas esas edades se encontraban llenas de imperfecciones y faltas. Los cuerpos resucitados se mostrarían hermosos en proporción y calidad. Aquellos que en vida tenían imperfecciones renacerían con sus atributos completos. No se podía presentar un cuerpo imperfecto ante la magnificencia divina. Por el contrario, se respetaría la perfección con la que se había creado a los hombres. La resurrección era una nueva creación y, por lo mismo, se debía presentar todo en perfecto equilibrio. Los cuerpos de los mártires eran los únicos que se conservarían de la misma forma, pues las señales de tormentos eran agradables a la vista de los demás bienaventurados. La diferencia entre hombre y mujer se mantendría. Esa distinción no era un vicio sino una perfección proporcionada por la naturaleza. El sexo podía conservarse en un estado en el que había cesado todo género de vergüenza. Los cuerpos de los resucitados tendrían una naturaleza inmortal. Esta disposición buscaba que los buenos gozaran en la bienaventuranza y los malos pagaran sus culpas.

La mayoría de los cuerpos resucitados serían de color blanco, debido a que ese color era el que mostraba mayor reflejo de la luz. La misma naturaleza había demostrado el predominio del blanco sobre los demás colores. Los cuerpos que en vida habían sido negros preservarían ese color. Aunque las personas pensaban que el negro era una negación de la hermosura, lo cierto era que al asociarse a las personas evidenciaba la suavidad. La permanencia de estos dos colores enseñaba que Dios apreciaba la diferencia. Cada uno conservaría el color que era propio a la disposición de su cuerpo. Algunos hombres pensaban que no resucitarían los cuerpos de las almas del limbo. Esta idea era equivocada pues todos resucitarían sin excepción. Era cierto que las almas del limbo no habían utilizado su cuerpo en la tierra, pero éste había sido el causante de que obtuvieran el pecado original. Los teólogos decían que no se debía olvidar que la unión del alma y el cuerpo era indisoluble, y que por la posesión momentánea del cuerpo se transmitían los males al alma. A las almas de los niños que se encontraban en el limbo, Dios les proporcionaría

---

al cristianismo de las demás religiones. El cuerpo no sólo era un instrumento del mal, sino también un instrumento de salvación.

verdaderos cuerpos humanos que serían perfectos en su naturaleza. El cuerpo tenía que unirse al alma para que ambos sufrieran la pena de daño que les correspondía. Las almas de los condenados también gozarían de cuerpos hermosos, pues la resurrección no podía mostrar su verdadera faceta. Los condenados aparecerían tan cumplidos y perfectos como los bienaventurados.<sup>44</sup>

Aunque se podía pensar que la posesión de un cuerpo hermoso se convertiría en un alivio para los condenados, esto más bien se transformaría en un nuevo tormento pues sentirían con mayor rigor la aspereza de los dolores. Y ellos observarían con pesar que el fuego no destruía sus cuerpos. Los teólogos reconocían que este hecho podía causar confusión entre los creyentes. A ellos se les había enseñado que los cuerpos no podían resistir la vehemencia del dolor que causaban los tormentos. Es por esa razón que las almas eran las que padecían los castigos eternos. Cuando se establecía una lucha entre el dolor y el cuerpo, el primero resultaba vencedor pues el segundo no estaba capacitado para resistir grandes penas. Si el cuerpo de un resucitado padecía las penas eternas, ello se debía a que Dios había dispuesto que éste tuviera un carácter incorruptible e inmortal. Si el cuerpo y el alma eran inmortales podían padecer las penas sin ningún obstáculo. El creador disponía que el hombre conservara sus sentidos para que sus padecimientos fueran eternos. Las llamas vivas de la inmortalidad constituían una segunda muerte. El juicio final tenía varias particularidades que lo diferenciaban del particular. En primer lugar, el juicio sería universal pues todos conocerían el castigo impuesto. En segundo lugar, desaparecería el purgatorio y sólo quedaría el cielo y el infierno. En tercer lugar, los padecimientos o los gozos serían compartidos por el alma y el cuerpo. Ahora no sería sólo el alma la que padecería. Y en el caso de que alguno de los dos se perdonara, no había duda de que ésa sería el alma que había sido engañada por el cuerpo.

Como el cuerpo y el alma eran compañeros de pecado debían padecer las mismas penas. El cuerpo sufriría todas las calamidades que en vida había ocasionado. Con ello, el padecimiento se duplicaría. El alma tendría la conciencia que padecía a causa del cuerpo y el cuerpo tendría presente que el alma era la causante de sus males. En cuarto lugar, no sólo se confirmarían las decisiones del juicio individual, sino que se ampliarían pues el juicio tendría mayor rigor. Existían tres causas por las cuales Dios ordenaba el juicio universal: como una manifestación de su justicia, para mayor honra de los

---

<sup>44</sup> Roa, *Estado*, 1624, pp. 5-13, 175-6; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 11, 239, 243-4, 286; Serpi, *Tratado*, 1604, pp. 133, 243-4, 512; Jesús María, *Cielo*, 1672, pp. 336, 339-42; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 58, 131-4

buenos y confusión de los malos y para gloria del mismo Dios. El juicio final se realizaría en el valle de Josafat, mismo que se ubicaba entre el monte Calvario y el monte de los Olivos. El día del juicio final los acusados se presentarían ante una numerosa muchedumbre, la cual participaba como testigo y acusador de la conciencia del reo. Los hombres de todos los tiempos conocerían lo que fue juzgado y decretado para cada uno de ellos. Un ángel se encargaría de leer todas las faltas cometidas por cada uno de los individuos. Esto tenía la intención de aumentar la vergüenza de los pecadores, quienes verían desnudar su corazón ante Dios, la Virgen, los santos y los ángeles. Para que la vergüenza fuera mayor se equipararía las faltas de los pecadores con las buenas obras realizadas por los justos. Los ángeles apartaban a los buenos de los malos. A los primeros se les ubicaría a la derecha y flotarían en el aire para que todos los pudieran conocer, en tanto que en la izquierda se localizarían los malos que buscaban esconderse de la mirada de los buenos.

Los pecadores se verían abrumados por una terrible angustia. Los pecados les corroían la conciencia, los demonios los perseguían, el infierno se encontraba abierto, el juez se mostraba airado y no había nadie que los defendieran. A Dios le tocaba decidir la suerte final del pecador, sin que hubiera alguna posibilidad de que los abogados intercesores pudieran mitigar los castigos. La sentencia de Dios tenía un carácter irrevocable. Los pecadores volverían a ser arrojados al fondo del infierno. Los sufrimientos anteriores al juicio final no serían tomados en cuenta como una compensación, puesto que Dios juzgaba que todos los pecados eran irremisibles. Dios no perdonaría a los condenados, debido a que sus padecimientos habían sido producto de la sentencia divina y no por una decisión propia de los pecadores. Las aflicciones voluntarias en la tierra se premiaban, más no sucedía lo mismo con aquellas que habían sido producto de un castigo. No se condenaba a los pecadores por los males que habían hecho, sino por los bienes que dejaron de realizar.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup>Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 311-2, 439-40; Celt, *Pecador*, 1760, p. 113; Alvarado, *Arte*, 1613, pp. 749-51, 764-7; *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. 48, 74-5; Pinamonti, *Director*, 1734, p. 118; Ramírez, *María Rita Vargas*, 1988, pp. 98-9. Una visión del juicio final se encuentra en el testimonio de María Rita Vargas, quien decía que “vio que salían de la tierra y de sus sepulcros un número tan grande de gentes que no se podían numerar. Todos desnudos y con las cabezas llenas de cenizas. Había de todas clases de gentes, hombres, mujeres, clérigos, frailes, obispos, cardenales, Los hombres y mujeres los distinguía en la figura de sus cuerpos. Los clérigos en la corona. Los frailes en el cerquillo. Los obispos en la mitra y los cardenales en un sombrero encarnado que tenían puesto en la cabeza. Todas estas gentes, que como queda dicho eran innumerables, todas las vio que salían una después de la otra y que cada una iba llegando delante del supremo juez, pero no oyó allá la sentencia que a cada uno se daba. Le causó esta visión el mayor espanto. Después le dijo al niño, yo vengo muy mala y pensé caerme muerta, porque me ha espantado mucho con lo que he visto. Y le pregunto si se condenaría. El niño le respondió que eso había sido una merced y favor particular. Que lo que le había manifestado era juicio universal de los hombres. No te manifesté ningún condenado para que tuvieras celo de la salvación de las almas y trabajos por la salvación de los hombres. Después de comulgar

Los teólogos manifestaban que la fe era la base en la que se sustentaba la doctrina cristiana. Sin fe no existía creencia y sin creencia no podía existir la religión. La creencia no sólo era un acto de fe sino también un modo de vida, pues sólo se salvaría aquel que siguiera los postulados de la doctrina. Las acciones que se realizaban en la tierra repercutirían en el más allá. Así, los hombres se constituían en los artífices de su destino. Para que la fe arraigara era necesario difundir los principios en los que se sustentaba la doctrina cristiana. La predicación se constituyó en uno de los instrumentos de afianzamiento del control social mediante la reproducción del imaginario del más allá. La predicación proporcionaba los elementos necesarios para la salvación del individuo, a diferencia de la confesión que implicaba el acercamiento del sujeto hacia la institución religiosa, acercamiento que en buena medida era producto de la predicación. La utilización de la vista y del oído como los medios privilegiados para la enseñanza de los fieles, evidenciaba que el sistema religioso cristiano buscaba consolidar sus enseñanzas en una sociedad en la que predominaba la oralidad. A través del uso de la anagogía, se podía dar cuenta de la presencia de lo material y lo anímico en la vida humana. La doctrina cristiana construyó un imaginario que funciona bajo el sistema castigo-recompensa y estaba constituido por cuatro lugares: cielo, purgatorio, limbo e infierno.

La creencia en la existencia de estos lugares formaba parte de las verdades de la fe y por lo mismo no admitía ningún tipo de cuestionamiento. La idea de salvación era el hilo conductor que guiaba y daba sentido de vida a las acciones de los fieles. Los condenados habían demostrado su desprecio por la salvación, los bienaventurados habían entendido cuál era el camino que debían seguir y las almas purgantes sabían que todavía tenían una esperanza de redención. En los siguientes capítulos, exploraré el imaginario que los teólogos tenían de cada uno de los lugares del más allá, la forma en la que se difundía la creencia en la otra vida y las razones por las que algunos individuos negaban la existencia del otro mundo. La tarea comenzará con el infierno que constituye el lugar de castigo de las almas.

---

volvió a tener la misma visión, añadiendo un universal incendio de todas las cosas del mundo. En esta visión conoció a muchas personas de las que había conocido acá en el mundo”. Esta descripción recogía elementos de las lecturas que su confesor realizaba.

## Capítulo 4. “El infierno no es como lo pintan” o de la negación que los individuos hacían del infierno

Con que hambre esta el infierno de tragarnos  
 Y a los que una vez tiene cogidos  
 No hayan miedo que jamás los suelte  
 Y así ninguno a él descende tarde  
 De donde el volver es imposible

Francisco Escrivá, *Discursos sobre los dos novísimos gloria e infierno muy útiles y provechosos para todos los estados*. 1616

### Introducción

El epígrafe anterior evidenciaba la angustia existencial que creaba la idea del infierno como lugar de sufrimiento eterno. Nadie estaba exento de condenarse. Todos podían caer en él. La desobediencia era la llave que abría las puertas del infierno. Los que entraban nunca saldrían de ese sitio. Del infierno no había retorno. Los padecimientos serían eternos. Este conjunto de ideas buscaba infundir miedo entre los fieles. Ellos debían saber lo que les esperaba en la otra vida. El infierno formaba parte de la geografía del más allá cristiano. Hablar sobre los sufrimientos que se padecían en el infierno fue uno de los temas privilegiados por los teólogos. La descripción del imaginario que se tenía sobre este lugar ocupará la atención de la primera parte del capítulo. En principio de cuentas, se hace un recuento de las transformaciones que ha sufrido la concepción del infierno, mismas que se encuentran vinculadas con las experiencias históricas, sociales e ideológicas en las que se formaron. El imaginario teológico del infierno muestra una gran riqueza. Los teólogos se preocuparon por determinar el lugar en el que se encontraba ubicado el infierno, cuántos senos lo componían, qué tipos de castigos se recibían y cuál era la mejor manera de inculcar estos conocimientos a los fieles. La existencia del infierno constituía una verdad de la fe que todos los cristianos debían conocer. Esa verdad no admitía cuestionamientos, pese a que, como los mismos teólogos reconocían, muchas de las ideas en las que se sustentaba trascendían la comprensión humana.

Esa trascendencia ocasionaba que algunos individuos debatieran sobre la existencia del infierno. En la inquisición novohispana se encuentran registradas 84 denuncias contra personas que negaban esta verdad de la fe. Los casos se ubicaban entre los siglos XVII y XVIII. El examen de cada uno



de los casos conforma la materia de la segunda parte del capítulo. Nos interesa entender la forma en que los individuos construían los argumentos que cuestionaban la existencia del infierno, las motivaciones que los llevaron a emitir tales proposiciones y la reacción que causó entre los oyentes de esas frases. Este último aspecto es importante pues los oyentes intentaban debatir las ideas expuestas por los denunciados. La exposición de los casos permite mostrar las distintas formas en las que funcionaba la mecánica de la delación y la manera en que se ejercía el control de la palabra y del pensamiento.

### Los orígenes de un pensamiento infernal

El infierno cristiano se construyó con los legados de varias tradiciones. Los primeros esbozos lo mostraban como un lugar de reunión y de permanencia, más que de suplicio. No existía ningún tipo de distinción entre los muertos. Los hebreos hablaban de un lugar oscuro y subterráneo en el que reposaban las almas: el *sheol* y la *gehenna*. En estos sitios no había castigo o recompensa. El letargo era el único estado que manifestaban las almas. En el infierno griego también se hacía alusión a dos lugares: el *hades* y el *tártaro*. Los dos eran sitios tenebrosos. El *hades* se ubicaba arriba del *tártaro*. Esta distinción evidenciaba el primer intento de separar a los réprobos de los buenos. Los egipcios mencionaban que existía un lugar en el que se castigaba a aquellos que se habían preparado mal para la prueba final. Este sitio era oscuro, ruidoso y hediondo. Los hombres padecían castigos de fuego y sufrían desgarramiento de su carne. En el infierno egipcio se buscaba la destrucción y no el sufrimiento perpetuo. La imaginería egipcia ejerció gran influencia en las concepciones judía, cristiana y griega. En el Antiguo Testamento no se aludía a una separación de los muertos, sino que se hablaba de una justicia inmanente. Sólo en el libro de Daniel se sugería la existencia de un castigo futuro, pero no se indicaba cuál sería la naturaleza del mismo. Las primeras reflexiones del cristianismo primitivo tuvieron una gran influencia de la tradición judía. La Septuaginta recogió la idea de los dos lugares: *hades* y *gehenna*. La *gehenna* era un sitio de tormento eterno y el *hades* era el lugar donde se purgaban los pecados.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Minois, *Historia*, 1994, pp. 16, 19-38, 52-9; Savarino, "Transformación" en Frey, *Genealogía*, 2000, pp. 199-200. Minois considera que una característica de las civilizaciones arcaicas era el estado indiferenciado en el que se encontraban los muertos. El más allá se concebía como un sitio lúgubre pero carente de castigos particulares para los malos. Una amplia descripción de las concepciones del infierno entre mesopotamios, sumerios, acadios, hindúes e iraníes se encuentra en Minois y Savarino. El infierno de los hindúes y de los iraníes tenía la característica de ser temporal.

En el hades se encontraban los justos y en el gehenna los pecadores que no tenían salvación. Desde esta perspectiva, la gehenna se acercaba al concepto moderno del infierno y el hades al del purgatorio. La primera descripción de las penas del infierno se encuentra en el *Apocalipsis de Pedro*. Este libro, redactado entre 125 y 150, marcó la pauta en la representación de los castigos. A partir de este texto, aparecieron otros manuscritos como *El pastor de Hermas*, la *Epístola de Bernabé*, el *Manual de los dos caminos* y la *Moralia* de Plutarco, en los que se mostraba una visión popular del infierno. Al mismo tiempo, algunos pensadores cristianos esbozaron una concepción abstracta y sistematizada del infierno, misma que adquirió forma entre los siglos II y V. La primera referencia del infierno se encuentra en la *Apología* de Justino, quien establecía una separación entre las almas buenas y malas. Con ello introducía la idea de un juicio particular de manera implícita. Los malos vivirían con el temor del castigo hasta el día del juicio final. Los únicos que podían gozar del cielo eran los mártires. Un cierto número de paganos escapaban del infierno gracias a que conocían al verbo. Otros que escribieron sobre el infierno fueron Ireneo, Clemente, Minucia Félix y Tertuliano. Este último concebía que las almas reposaban en el hades en espera del juicio final. Las almas estaban separadas. Los mártires se encontraban en un paraíso distinto al cielo divino, los justos se ubicaban en el seno de Abraham donde gozaban de felicidad eterna y los malvados se situaban en infiernos provisionales en los que padecían tormentos de fuego.<sup>2</sup>

Todas las almas resucitarían el día del juicio final para recibir lo que merecían. La creencia en un infierno para los malvados se generalizó en el siglo III, debido a que en el bajo imperio romano se endureció el derecho penal. La función punitiva prevalecía sobre la función curativa que buscaba la enmienda del culpable. Con el recrudecimiento de las penas se intentaba proteger a la sociedad. La introducción de la idea de un juicio celestial afianzó el temor hacia el infierno. Los castigos terrenales se trasladaron al ámbito sobrenatural y el infierno se convirtió en la morada eterna de los condenados. La inclusión de la noción de eternidad buscaba afianzar la idea de que se sufriría por siempre. San Agustín pensaba que el infierno se había creado para albergar a los paganos y a los niños que no recibían el bautizo. Ello se explicaba por el hecho de que el pecado original había ocasionado la perdición de la humanidad. Sólo por medio del bautizo, se podían obtener las gracias de Jesucristo. Los no bautizados se condenaban sin importar las virtudes que tuvieran. Agustín era inflexible en este punto. Al grado que afirmó que los

---

<sup>2</sup> Minois, *Historia*, 1994, pp. 35-6, 49-51, 86, 106, 116-9; Ariès, *Hombre*, 1983, p. 29; Russell, *Satanás*, 1986, pp. 150-1; Savarino "Transformación" en Frey, *Genealogía*, 2000, p. 211.

actos virtuosos de los paganos se debían considerar como pecados. Sin embargo, los cristianos no debían imaginar que el bautismo era un seguro que los preservaba contra el infierno. Los cristianos obstinados también se condenaban. Agustín estimaba que el infierno era eterno y se encontraba en las profundidades de la tierra. Los condenados sufrían por causa de un fuego material que quemaba su cuerpo sin consumirlo.

En el siglo VI se formuló la doctrina oficial del infierno y se estableció el dogma de que se debía creer en él. Entre los siglos VI y X se llevó a cabo un proceso de “barbarización” del infierno. Las penas del infierno se volvieron más severas para responder a un entorno en el que prevalecía la brutalidad. El pensamiento teológico recayó en los monjes, quienes fomentaron una espiritualidad sustentada en el diablo, lo maravilloso y la superstición. El infierno monástico era más terrible que el de los primeros padres. En este ámbito surgieron los escritos de Gregorio Magno que elaboró una doctrina oficial del infierno. Este pensador radicalizó el más allá. Gregorio decía que el infierno era eterno porque los pecadores cometían pecados eternos. El infierno se encontraba bajo tierra y estaba formado de dos partes: una superior que funcionaba como sala de espera de los justos y uno inferior que era el lugar de los tormentos eternos. La superior se encontraba vacía pues ese era el lugar al que había descendido Jesús. Los condenados eran castigados con un fuego material que no necesitaba alimentarse. La gravedad de las penas correspondía al tipo de pecado. Al infierno llegaban los paganos y los cristianos pecadores. Entre los siglos XI y XIII, el infierno se integró a la cultura por medio de los sermones, las pinturas y los autos sacramentales. Esto provocó que el infierno fuera el sitio más conocido del otro mundo. A esta tarea contribuyó el alemán Honorius de Autun que en *El Elucidarium*, libro escrito a principios del XII, sistematizó las penas del infierno.<sup>3</sup>

El miedo al infierno se incrementó debido a tres factores: el progreso de la conciencia individual, el refinamiento de la conciencia moral como efecto de la predicación y la creencia en la proporcionalidad de las penas y los pecados. Con ello aparecieron tres tipos de imaginarios sobre el infierno: el popular, el teológico y el intelectual. El primero se basaba en la imaginación más que en la razón. Aquí no importaba el dogma sino la asimilación de creencias paganas y mitológicas. El teológico se construía con base en los datos de la revelación y el desarrollo del dogma. Mientras que el intelectual trataba de proporcionar una base racional. En Dante se encuentra una

---

<sup>3</sup> Minois, *Historia*, 1994, pp. 74, 84, 135, 139-47, 153-5; Savarino, “Transformación” en Frey, *Genealogía*, 2000, pp. 217-9; Beuchot, *Manual*, 2004, pp. 45-7.

interesante vinculación de estos imaginarios infernales. El infierno dantesco era una construcción intelectual que seguía el modelo de las sumas teológicas de su tiempo. En la visión de Dante, el infierno estaba dividido en nueve regiones en las que se padecían distintos castigos. La racionalización del infierno se logró en la época de la escolástica. Alberto Magno propuso la primera elaboración sistemática del infierno. Las almas culpables del pecado original iban al limbo a padecer pena de daño. Los culpables de pecados veniales iban al purgatorio donde sufrían penas de daño y de sentido aunque de manera provisional. Alberto consideraba que el infierno se encontraba en el centro de la tierra y se padecía después de la muerte. Con ello trataba de destruir la creencia de que el infierno empezaba después del juicio final. Con Tomás de Aquino se puso punto final a la elaboración teológica del infierno.

Este pensador destacaba que existían cuatro senos: el limbo, el purgatorio, el de Abraham y el infierno. El infierno era habitado por los que habían cometido pecados mortales. En el limbo sólo se encuentran los niños con pecado original. En el purgatorio los que purgaban pecados veniales y el de Abraham se encontraba vacío. Los infieles, paganos y herejes iban al infierno. Ellos tenían la posibilidad de evitar los sufrimientos de ese sitio pero no hacían nada para evitarlo. El infierno empezaba después de la muerte. Los condenados mostraban su rechazo a Dios y sentían desesperación por no poseerlo. También odiaban el pecado que los había condenado a ese sitio, pero deseaban volver a realizarlo. Los castigos de los condenados eran interiores y exteriores. El fuego era de una naturaleza especial y penetraba al interior del alma. Las penas eran eternas, debido a que los pecados ocasionaron daños irreparables. La pena debía ser proporcional a la ofensa. Si Dios era infinito se debía padecer una pena infinita. En el Concilio de Trento se enfatizó el papel pavoroso del infierno. Los cristianos no sólo se debían apartar del mal, sino que también debían avanzar en la vida religiosa. El infierno se integró al plan de salvación del hombre y se convirtió en un mecanismo esencial de la vida moral. Así, el infierno de los siglos XVII y XVIII se convirtió en un instrumento lógico, necesario, ineluctable y sin escapatoria. Los individuos sabían hacía donde iban y lo que les esperaba. Este es el imaginario que se va a analizar en las siguientes páginas.<sup>4</sup>

## El temor al infierno

---

<sup>4</sup> Minois, *Historia*, 1994, pp. 171-4, 178, 195, 211-3, 223, 239, 240-9, 289-91, 297; Delumeau, *Miedo*, 2002, p. 362; Savarino, "Transformación" en Frey, *Genealogía*, 2000, p. 229. Una interesante recopilación de textos sobre el infierno se encuentra en Borges y Bioy Casares, *Libro*, 1975.

Los tratados teológicos mencionaban que los hombres estaban obligados a seguir las reglas cristianas. La trasgresión de las normas engendraba un acto delictuoso que debía ser expiado, tanto en la vida presente como en la futura. El infierno era el lugar en el que los hombres iban a padecer las penas correspondientes a sus pecados. La creencia en el infierno constituía una de las verdades de la fe que todos los hombres debían conocer. Los hombres modificaban sus conductas cuando estaban conscientes de lo que experimentarían en el infierno. Se debía estar consciente que los pecadores eran los habitantes del infierno. El demonio era el padre de los pecadores pues era el causante de que éstos pecaran. Era una regla de derecho que el daño se atribuyera a aquel que lo había ocasionado. El pecador era peor que el demonio, pues éste pecó una vez mientras que el pecador lo hacía en reiteradas ocasiones. El diablo lo había hecho sin saber que se iba a condenar, el hombre lo hacía sin importarle las consecuencias. El diablo no podía arrepentirse, mientras que si lo podía hacer el hombre. Los pecadores perdían el cielo por satisfacer un deseo que los llevaría a la muerte eterna. Todo pecado era producto de una voluntaria locura. Los pecadores gozaban de los bienes temporales que no estaban permitidos por las leyes divinas, sin darse cuenta que los deleites eran momentáneos y los tormentos eternos. La necesidad del pecador ocasionaban que éste se preocupara por el presente, más no por el porvenir. Por un gozo instantáneo, se perdía la gracia divina y la gloria eterna. El hombre que no se apresuraba a pagar sus deudas en esta vida formaría parte de las huestes infernales.

Una penitencia realizada a tiempo evitaba una eternidad de aflicciones. Los hombres que llegaban al infierno no tenían la oportunidad de arrepentirse. Ellos llorarían por la eternidad, sin encontrar consuelo de sus culpas. Llorar los pecados en vida ayudaba a apagar las ardientes llamas del infierno. Las lágrimas aplacaban la indignación del juez celestial. Así, se efectuaba una conversión en la que el pecador pasaba de ser un “monstruo”, a un ser con la pureza necesaria para tener participación de Dios. Los hombres conocían las penas que sufrirían en el infierno, pero eso no bastaba para que se reformaran pues era necesario instruirlos en los misterios de la fe. Mayor conocimiento significaba mayor comprensión del pecado. La creencia en el infierno era una verdad manifiesta que Dios había infundido en la mente de todos los hombres. Sin embargo, muchos individuos asumían que el infierno no existía y se entregaban a los placeres y deleites carnales. Ellos pensaban que los relatos sobre las penas del infierno eran “patrañas fabulosas”. Los teólogos pensaban que era inconcebible que los hombres no le temieran al infierno. Si ellos no creían que las penas del infierno eran eternas, ello se debía a que el demonio

realizaba varios ardidés para quitarles ese conocimiento a los hombres, a fin de que éstos creyeran que las penas y los castigos tendrían fin, y así pudieran pecar con mayor atrevimiento. Los predicadores tenían que sacar de su error a esos hombres y debían demostrarles que el infierno era una realidad indiscutible, pues Dios la había revelado. Cuestionar un misterio de fe implicaba cometer un pecado de malicia.<sup>5</sup>

Los misterios de fe no admitían discusión. No creer las verdades que proponía le fe se debía considerar una “locura extrema”, aunque constituía una mayor locura creer en esos misterios y no llevarlos a la práctica. El infierno era una creación divina y nadie podía comprender lo que ahí sucedía. El infierno era un mal infinitamente superior a cuanto podían entender los hombres. El entendimiento humano carecía de conceptos que captaran esa dimensión sobrenatural y a esos conceptos faltaban voces que logran transmitirlo. Esas voces necesitaban de expresión y la expresión de afectos que insinuaran el grado de las penas. Ante este panorama, una descripción “real” del infierno sólo la podía hacer un ente sobrenatural. Si se había creado el infierno era para establecer un equilibrio en la justicia divina. Así como existía un lugar para penar también existía un lugar para gozar. Era cierto que no se podía ver el infierno, pero sus efectos se constataban en los testimonios de los condenados. Los hombres debían tomar conciencia de que todos los pecados serían castigados. Apenas se había concebido una mala acción cuando ya se había dispuesto cuál sería la pena. De hecho, el pecado en sí mismo era un castigo, pues representaba un remordimiento de la conciencia, la cual, a su vez, representaba una fuente de desesperación. El pecado provocaba la muerte y de ésta se pasaba al tormento infernal. Si los hombres querían evitar el infierno, debían arrepentirse de sus pecados y cumplir con las leyes divinas. La meditación de las penas del infierno era un principio de sabiduría que no se sabía apreciar, pues proporcionaba salud al alma y le ponía un freno a los apetitos sensuales.

Los hombres que no hablaban de los asuntos referentes al otro mundo, cometían un pecado de omisión de los preceptos que pertenecían a la caridad divina. La negligencia era un delito que se pagaba en el infierno. El desconocimiento de las verdades en las que se sustentaba la fe provocaba que

---

<sup>5</sup> Cruz, *Terzera*, 1681, pp. 94, 107; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 1, 5, 46, 231, 265; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 171, 821, 876; Pinamonti, *Infierno*, 1734, p. 3; Palafox y Mendoza, *Respuesta*, 1730, p. 65; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 4, 12, 83, 404; Celt, *Pecador*, 1760, p. 17; Wood, “Enfermedad” en *Letras Libres*, p. 25; Minois, *Historia*, 1994, p. 446. Nietzsche pensaba que la idea de la eternidad representaba el castigo más monstruoso del infierno. Era devastador saber que se tendrían que padecer los tormentos por siempre.

se cometieran pecados que eran irredimibles, mismos que abrían las puertas a la condenación eterna. Los hombres que no creían en el infierno eran unos herejes que se debían perseguir. En cambio, se debía premiar a los que habían demostrado deseo de conocer lo referente al más allá, conocimiento que ayudaba a guiar a los individuos hacia la bienaventuranza. Era cierto que los relatos de los padecimientos ocasionaban una gran angustia, pero era preferible saber lo que le había sucedido a otros que tener que padecerlo en carne propia. Los relatos no buscaban desesperar a los pecadores, sino que se intentaba mostrar lo que les esperaba en la otra vida. Estos relatos constituían ejemplos morales que se debían tener en cuenta en todo momento de la vida. La consideración de las penas ayudaría a refrenar los apetitos depravados del alma. Los hombres debían abrir los “oídos” de su alma para aprovechar la experiencia de los demás. Las amenazas y los castigos que Dios imponía eran verdaderos. En ningún caso se podían considerar como fábulas o ficciones de poetas. Esos relatos mostraban el poder de Dios y la forma en la que trataba a los que no lo habían obedecido. Los tormentos eternos evidenciaban la cólera de un Dios despreciado. Los condenados se daban cuenta de su error pero era demasiado tarde para encontrar el perdón, lo que ocasionaba que ellos se indignaran contra sí mismos.<sup>6</sup>

La libertad para pecar provocaba la esclavitud eterna en el infierno. Pese a todas las maldades que los hombres cometían, Dios se mostraba misericordioso y permitía que algunos condenados expresaran sus sufrimientos. Escuchar los espantosos castigos que les esperaban a los pecadores, debía servir como un incentivo para que éstos cambiaran su actitud ante la vida. El creyente no sólo debía escuchar, sino que también debía hablar acerca de ese asunto con sus semejantes. La salud del alma se debía extender a todos los hombres. La conversación sobre el infierno era desagradable, pero de sumo provecho para el alma. El temor ayudaba a reformar las actitudes de los individuos. El tema del infierno debía tratarse cada vez que se pudiera, a fin de que ese conocimiento se fijara en el alma. Los hombres debían estar conscientes que Dios había dispuesto de dos tiempos: uno para llorar y otro para reír. El primero se realizaba en la vida terrenal y el otro en la vida sobrenatural. La vida no había sido creada para encontrar placer, sino para sufrir por las ofensas realizadas contra Dios. Tener presente el temor del infierno servía para que los individuos actuaran con moderación. Sin un lugar al cual temer en la otra vida, el mundo se volvería un caos en el que cada persona buscaría sacar provecho de la situación. Si no existía el infierno, se

---

<sup>6</sup> Pinamonti, *Infierno*, 1734, pp. 49-50; Alamin, *Puerta*, 1724, p. 217; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. II, 50, 67, 88; Palafox y Mendoza, *Respuesta*, 1730, p. 111.

podía quebrantar la ley divina sin problema. El temor del infierno era un acto bueno en sí mismo y un medio preparatorio para la justificación de los pecados. Se debía estar consciente que Dios no utilizaba la idea del infierno para llevar a los hombres al cielo, sino que éste era un acto precautorio. Si se quería llegar al cielo, se debía preservar el alma libre de corrupción.

El conocimiento del infierno era un bien que se debía amar, pues, por ese medio, se sacaban grandes beneficios. Así, el temor y el amor al infierno se debían unir en el pensamiento de los individuos. Los hombres ponían oídos sordos a estas predicas. A pesar de que se sabía que había un infierno, ellos vivían de manera desordenada y no mostraban temor a Dios, sino que preferían perder el tiempo en cosas vanas. En sus manos había estado la salvación y la habían dejado ir. La desesperación se apoderaría de sus almas cuando se dieran cuenta que de esa cárcel jamás saldrían. No temerle al infierno representaba una oposición al amor divino. Lo ideal era que los creyentes guiaran sus acciones por el influjo del amor puro, sin tomar en consideración el premio que les esperaba o el temor que producía el castigo. Aunque no era recomendable respetar la ley por temor al infierno, los teólogos sabían que la mayoría de los hombres no detentaban un amor puro a Dios, por lo que la consideración de los bienes del cielo y de los males del infierno se presentaba como una manera de reformar su vida.<sup>7</sup>

### La naturaleza del infierno

El lugar en el que se encontraba situado el infierno había sido objeto de numerosas disquisiciones por parte de los teólogos. Por ser un lugar de castigo se debía localizar en el punto más alejado de la presencia divina, razón por la que el infierno no podía encontrarse en la superficie de la tierra. El mundo no era un sitio adecuado para albergar a los condenados, quienes tenían que padecer por sus ignominias. En la tierra no había sufrimiento. Las creaciones divinas proporcionaban alegría a los seres humanos. El infierno debía ser un lugar para infligir tormentos eternos a los pecadores y en el que no se pudiera encontrar ningún consuelo. Esta cárcel perpetua se situaba en la parte más profunda de las entrañas del planeta. En el imaginario teológico se asociaba al infierno con el norte y la izquierda, mientras que el cielo se vinculaba con el

---

<sup>7</sup> Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 1, 47, 143-50, 152, 173-4, 178; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 70, 105, 663-7; *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. IV, 40, 51; Alamin, *Puerta*, 1724, p. 357; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. I-II, 5, 131, 390-2; Cruz, *Terzera*, 1681, pp. 122, 133, 223-33; Corella, *Suma*, 1734, p. 84; Alvarado, *Arte*, 1613, pp. 272-4; Kierkegaard, *Tratado*, 2002, pp. 26-8. Kierkegaard mencionaba que la desesperación ocasionaba que el hombre cayera de lo virtual a lo real.



sur y la derecha. Los teólogos no se ponían de acuerdo con las dimensiones del lugar. Mientras unos decían que contenía muchas millas de profundidad y de altura, otros mencionaban que su superficie abarcaba 11 mil leguas a lo largo y 4 mil millas a lo ancho. El tamaño del infierno superaba la parte habitada por los vivos en la tierra. A pesar de las dimensiones del infierno, éste no bastaba para contener a los condenados. El infierno no se podía percibir por los sentidos corporales, sino a través de los sentidos espirituales. Éste era una categoría genérica que se utilizaba para referirse a los cuatro senos que estaban bajo tierra, en los que se encontraban detenidas las almas que no alcanzaron la bienaventuranza divina.

Aunque algunos creyentes pensaban que el infierno estaba compuesto de cinco lugares, lo cierto era que éste se componía de cuatro lugares que tenían distintas categorías. En el infierno y en el purgatorio se padecían penas de sentido y de daño, en el limbo y en el seno de Abraham se sufría pena de daño. El primer seno era el infierno propiamente dicho. Era el lugar de mayores dimensiones y se encontraba en el centro de los senos. Era un calabozo “horrible”, “profundo” y “oscuro” en el que se apreciaba un fuego imperecedero, ahí estaban encerrados los hombres que murieron en pecado mortal y eran atormentados por los demonios. El infierno también se conocía como el “pozo del abismo”, porque caían sin cesar las almas pecadoras. Este era el seno que debían temer los hombres. El segundo seno lo ocupaba el purgatorio, en el que se localizaban las almas que tenían que purificarse para entrar a la patria celestial. El tercer seno era el del limbo y ahí se encontraban los niños que murieron antes de que se les perdonara el pecado original. Ellos no tenían esperanza de salvación, pero no padecían ningún tormento. Su única culpa era no haber recibido el bautismo que los integrara a la comunidad cristiana. Los niños se instalaban en el limbo gracias a la virtud que poseían. El cuarto seno era el seno de Abrahán o limbo de los santos padres. Ese espacio estuvo ocupado por las almas de los justos que murieron antes de la venida de Cristo. Era una morada pacífica en la que se mantenía la esperanza de la redención. Los justos sólo padecían una ínfima pena de daño. Este seno también se conocía como el “lugar de los entretenidos”.<sup>8</sup>

El seno de Abrahán se desocupó después de que Cristo bajó a los infiernos. Dios dispuso que ese seno se cerrara, pues ya no albergaría a nadie

---

<sup>8</sup> *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. 37-8, 104; Serpi, *Tratado*, 1604, pp. 74, 82, 233-4; Escriva, *Discursos*, 1616, p. 1, 19, 26; Russell, *Lucifer*, 1995, pp. 76, 250, 253. Dante decía que cuando Satanás cayó a la tierra abrió un gran boquete hasta el centro del globo. Ese boquete se convirtió en el infierno. La tierra expulsada formó la montaña del purgatorio.

más. La desocupación de ese seno ocasionó efectos en los otros tres. Mientras que en el infierno causó un terror imponderable, en el purgatorio y en el limbo se sintió un gran consuelo. El seno de Abrahán se ubicaba en la parte más alta por ser una cárcel honrosa, a diferencia del infierno que se ubicaba en la parte más ínfima. Ello demostraba el menosprecio divino hacia ese lugar. La luz divina nunca llegaría y los padecimientos no serían reconfortados por el creador. Es por ello que se consideraba el infierno como la “tierra del olvido” o “valle de la tristeza”. Ahí se localizaban las almas que Dios había despreciado y que no contaban con el auxilio divino, pues estaban fuera de toda misericordia divina. Existían dos clases de auxilio divino: el suficiente y el eficaz. El *eficaz* era aquel que movía a la conversión del pecador. El *suficiente* era aquel que se necesitaba para salvarse y que se debía aprovechar antes de que pasara su efecto. Si Dios no proporcionaba su ayuda en el infierno, se debía a que los hombres no aprovecharon los auxilios divinos. La obstinación de los pecadores era incurable y no existía ninguna medicina celestial que pudiera hacer efecto en ellos. El alma no podía ser salvada en el infierno, pues no era un lugar de redención. Para ello se requería de la infinita misericordia de Dios y ese acto rebasaba las posibilidades humanas. Los hombres no podían orar por las almas que se encontraban en el infierno, pues representaba un pecado mortal.<sup>9</sup>

Dios dispuso que nadie saliera del infierno por medio de las oraciones. Rogar por un condenado significaba desvirtuar las gracias que se obtenían con ellas. Los condenados no tenían la autorización de pedir ayuda a nadie, prohibición que formaba parte de sus penas. No se podía permitir que se le proporcionara consuelo a un alma que murió en impenitencia. Dios trataba de evitar que las apariciones de los condenados ocasionaran males a los vivos. El alma de un condenado era tan horrenda que ningún hombre podía verla de manera directa. El encuentro con un condenado podía volver loco a un individuo o matarlo del espanto. El miedo que causaba esa aparición no

---

<sup>9</sup> Russell, *Satanás*, 1986, pp. 118-9. La idea de que Jesús había bajado al infierno se encontraba esbozada tanto en el antiguo como en el nuevo testamento, pero no se precisaba con toda claridad el evento ni se mencionaba el tiempo que había permanecido en este lugar. La tradición judeopalestina fue la que introdujo la idea de que Cristo había permanecido desde el viernes hasta el domingo. La victoria de Jesús sobre los poderes subterráneos dejaba abierta la incógnita de quienes habían sido conducidos fuera del reino de la muerte, pues no se sabía a ciencia cierta si se habían salvado todos los justos o sólo los hebreos virtuosos. Esta idea fue discutida en el siglo V en la literatura homilética, en los comentarios patrísticos y en la liturgia del sábado santo. Los comentaristas concluyeron que sólo se habían salvado los que estaban unidos en la fe con el Mesías, con lo que se incluía a los patriarcas hebreos y a todos los hebreos leales a la Alianza. Pensadores como Orígenes, Cirilo de Alejandría, Agustín y Gregorio Nacianceno arguyeron que Cristo había predicado a los paganos y convirtió a los que habían mostrado virtud en su vida. La doctrina del descenso a los infiernos fue introducida por primera vez en el credo en 359 y formó parte de la liturgia hasta el siglo VIII.

ayudaría a que los hombres se comportaran de manera correcta. Los fieles no debían tomar en cuenta lo que decían los demonios. Aunque en algunas ocasiones decían cosas verdaderas, la mayoría de las veces buscaban engañarlos para que no creyeran en el infierno. Sólo en determinadas ocasiones, Dios permitía que los hombres hablaran con los condenados para tener testimonio de lo que sucedía en ese lugar. El condenado tomaba forma humana gracias a la intervención del ángel de la guarda, acción que tenía el objetivo de evitar que el individuo sufriera un trauma con la aparición. La verdadera forma de un condenado no debía ser percibida por los ojos humanos. Dios había concedido que algunos hombres bajaran al infierno para comprobar la veracidad de las penas del infierno. Un testimonio directo podía tener más fuerza que cualquier descripción. A pesar de que existían esos testimonios, los hombres no los tomaban en cuenta y procuraban vivir como si fueran seres inmortales.<sup>10</sup>

### Los castigos de los condenados

El infierno era una cárcel perpetua en la que los condenados sufrían innumerables e incomparables tormentos. Este lugar era una prueba palpable de la gran bondad de Dios. Era cierto que las almas recibían castigos inimaginables, pero éstos no superaban la pena que habían ocasionado. Los castigos no estaban a la medida de los daños causados. Algunos consideraban que era injusto que los hombres padecieran penas eternas por faltas que habían cometido en un breve espacio de tiempo: la pena no podía exceder a la culpa. Ese argumento carecía de sustento, pues no se castigaba el pecado sino su gravedad. Dios no tomaba en cuenta la obra, sino la voluntad que inspiró el acto. La voluntad determinaba la pena que se pagaría. Dios no cometía errores

---

<sup>10</sup> León, *Místico cielo*, 1687, p. 100; Roa, *Estado*, 1624, pp. 173, 179; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 13, 49-50; Escrivá, *Discursos*, pp. 17, 23-4; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 6, 259; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 210, 352, 356, 526, 678-81, 683, 691; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 161, 178; Pinamonti, *Infierno*, p. 473; Serpi, *Tratado*, 1604, pp. 27, 76, 84; Dehouve, *Rudingero*, 2000, pp. 43, 129-31, 133-4, 158-9. Algunos ejemplos medievales como el de Rudingero el borracho y el del usurero y su hijo, tenían el objetivo de mostrar que no servía de nada las oraciones dirigidas a las almas que estaban en el infierno. El texto de Rudingero fue adaptado a la situación novohispana para evangelizar a los indígenas y se conservó el mismo sustrato moral. Rudingero era un hombre que se dedicaba a tomar y no iba a rezar ni a escuchar la palabra divina. Rudingero murió y se le apareció a una de sus hijas, la cual había pedido que se le presentara para saber a dónde había sido mandado por Dios. Rudingero le mencionó que estaba en el infierno condenado para siempre, pues éste “no es lugar de ayuda, no es lugar de salvación”. En otra versión, Rudingero decía que los hombres debían aprender de su ejemplo. En el relato del usurero se mencionaba que padre e hijo se dedicaban a la misma actividad. Los dos murieron. Uno de sus hijos que era religioso quería abogar por él y por su hermano. Los dos se le presentaron y le dijeron que estaban en el infierno. Le recomendaron que no hiciera ninguna rogativa por ellos pues no había redención en el infierno. Algunos manuales teológicos publicados en Europa incluían preguntas que los fieles podían hacerles a las almas de los condenados. Un ejemplo se encuentra en Delumeau, *Miedo*, 2002, p. 126.

cuando dictaminaba un castigo. El legislador divino conocía las leyes a la perfección. El castigo eterno se justificaba en tanto que los pecadores buscaban permanecer en la vida terrenal para perseverar en el pecado. La malicia provocaba que ellos continuaran con sus malas acciones. Los pecadores no dejaban de pecar por temor a Dios, sino porque se les había acabado la vida. Ellos deseaban seguir con vida para continuar con sus pecados. Los pecadores morían con el deseo de ofender a Dios. Ese deseo permanecería en su alma por siempre. El mal propósito de los pecadores ocasionaba que éstos tuvieran eterna enemistad con Dios, esa era la razón por la que padecían un castigo eterno. No existía misericordia para el pecador que cometía pecados hasta la muerte. La malicia debía ser castigada con el tormento eterno. La pena correspondía a la culpa y la culpa permanecía en el condenado por siempre.

Toda ofensa contra Dios merecía una pena infinita. Si el pecado lo hubiera cometido el alma la pena infinita sería de intención, pero como lo hizo el cuerpo se convertía en una pena de duración. Los castigos que Dios imponía tenían un carácter preventivo. El creador atormentaba para que los pecadores se dieran cuenta de la malicia del pecado. Los hombres no debían abusar de la misericordia divina. Ellos cometían pecados con la confianza de que Dios los perdonaría, pero la misericordia se conseguía cuando se temía la justicia divina y tenía efecto cuando los hombres se arrepentían. Dios castigaba a los pecadores por un doble motivo: para satisfacer la justicia divina y para que los hombres escarmentaran con el ejemplo de los condenados. Dios no castigaba por maldad, sino por misericordia. Dios era tan justo como misericordioso y tan misericordioso como justo. La muerte de unos significaba la salvación de los otros. Los condenados se daban cuenta de este hecho cuando ya se encontraban en el infierno. Ellos no sentían deleite por haber cometido pecado, sino que en su conciencia se generaba un sentimiento de culpa que les causaba mayor tormento que las mismas llamas del infierno. El remordimiento de haber pecado se reproduciría por siempre en la mente de los condenados. La culpa subsistía para castigar la obstinación de los pecadores. La vergüenza y la confusión generaban más angustia que las tinieblas y el fuego infernal. Tres causas provocaban que los hombres se condenaran en el infierno: la mala confesión, la falta de confesión y la final impenitencia.

La *mala confesión* se refería a que los hombres no declaraban lo esencial del pecado, pues no hacían un recuento pormenorizado de sus pecados, debido a la ignorancia, la insipiente y la necedad. La ignorancia mostraba que los creyentes se contentaban con declarar la ley que habían

infringido, pero no manifestaban las veces que lo habían hecho o la gravedad del mismo. Ellos escondían sus pecados por insipiencia y por necedad. La insipiencia manifestaba un falso desconocimiento de las leyes. El insipiente se fingía ignorante para tener mayor libertad de acción. Cuando se confesaba, no mencionaba las faltas que realizó con plena conciencia y sólo declaraba las que le provocarían penas menores. La falsa ignorancia del insipiente debía castigarse con mayor rigor. La *necedad* se fundaba en la aprobación de lo malo como bueno. Este rasgo acercaba al necio con el ignorante. Los hombres debían estar conscientes de que Dios conocía las malas acciones en las que habían incurrido. El pecador que confesaba sólo una parte de sus pecados no encontraba remedio a sus males. La expiación de la culpa representaba la única forma de encontrar la salud espiritual. El fuego infernal se apagaba por medio de la satisfacción divina. La malicia de los pecadores provocaba que éstos se volvieran malditos ante los ojos de Dios. Dios no era el autor de las culpas de los hombres, sino que era el mundo el que engañaba al pecador. En lo que se refería a la *falta de confesión* se señalaba que los hombres debían estar preparados, pues la muerte podía aparecer en un instante y llevar el alma al infierno. En el alma se encontraba la raíz amarga del pecado que podía generar corrupción, si no se corregía con el remedio de la gracia.<sup>11</sup>

En vida se absolvían todos los pecados. Una vez muerto no se perdonaba ninguno. Un pecado no confesado bastaba para condenar una vida dedicada a Dios. Si la virgen hubiera cometido un solo pecado mortal antes de morir, no quedaba la menor duda de que se habría condenado. Pese a que ella sobrepasaba en méritos a todos los santos del cielo, Dios no le habría perdonado el mal que causaba su pecado. Ese pecado significaba la muerte de su alma. Para lograr que los hombres se confesaran, se debía hablar de las virtudes de la confesión y de las penas del infierno. El miedo al infierno era saludable pero no apartaba del pecado. Para evitar el infierno, se debía confiar en la misericordia y en la caridad. Las buenas obras y la confianza en Dios indicaban el camino que se debía seguir para llegar al cielo. La *final impenitencia* provenía de dos actos: no confesarse en artículo de muerte o no haber evidenciado un verdadero arrepentimiento de corazón. La final impenitencia representaba un pecado contra el Espíritu Santo. Ese pecado no alcanzaba perdón. Los penitentes debían saber que no existían pecados irremisibles. Todo pecado podía ser perdonado. Si los pecadores se obstinaban en pensar que su causa estaba perdida, ello se debía a que la maldad del

---

<sup>11</sup> Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 7, 279-80, 295-6, 342, 347, 368, 384, 386; Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 243, 439; Azpilcueta, *Manual*, 1585, p. 195; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 159, 217, 222, 464-7, 490, 633-5, 638; Señeri, *Confesor*, 1695, p. 61; Escriva, *Discursos*, 1616, pp. 136-42; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 26.

pecado les nublaba el entendimiento y a que el demonio les hacía caer en la duda. Los fieles deberían evitar la desesperación. Ese era el peor mal que le podían hacer a su alma. Los únicos que no podían volver al estado de gracia eran los demonios. Existían numerosos ejemplos de personas que se convirtieron en el último instante.<sup>12</sup>

El ejemplo de otros serviría para tener plena confianza en la salvación. Si la desesperación triunfaba, se incurría en un pecado grave que no alcanzaba el perdón. Éste era uno de los cinco pecados contra el Espíritu Santo. El primero era dudar del perdón divino, el segundo era la presunción de que Dios salvaría al hombre sin merecimientos, el tercero se refería a los que impugnaban y contradecían la verdad conocida para pecar con mayor libertad, el cuarto era la envidia de la gracia de los hombres y el quinto era la persistencia en el pecado y el negarse a hacer penitencia. Si estos pecados no alcanzaban el perdón divino, se debía a que atentaban contra los principios de la religión. La desesperación se convertía en un pecado irredimible cuando se producía en el momento de la muerte, por lo que era uno de los peores pecados que se podían cometer. Las oraciones no servirían para aliviar las penas y la culpa nunca sería purgada por los tormentos. La final impenitencia demostraba desconfianza en la suprema bondad del Espíritu Santo y menosprecio por la satisfacción que Dios le podía proporcionar. El hombre se mostraba ingrato con un ser que le había otorgado gracias particulares. El condenado se daba cuenta del error que había cometido. El remordimiento corroía su conciencia, pero escondía un sentimiento de soberbia. No se sentía mal por haber ofendido a Dios, sino porque el pecado había sido la causa de su propio daño. Los condenados no encontrarían remedio para sus penas y eso debían saberlo todos los hombres para que le pusieran fin a sus pecados.

Dios no atormentaba a los pecadores por crueldad, sino que buscaba satisfacer su justicia. Dios podía eliminar la brutalidad que imperaba en el infierno, pero no lo hacía para que los individuos se comportaran con rectitud en la vida. Los tormentos de los pecadores no podían tener fin. Ello significaría que los gozos de los bienaventurados debían acabar algún día. Si no existía certidumbre en el castigo de los pecados tampoco la habría en el premio de los justos. Si por la contrición de un instante se lograba una gloria infinita, por un pecado de un instante se debía padecer un infierno eterno. Se

---

<sup>12</sup> Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 53-4; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 300-2, 349; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 166, 172-4; Palafox y Mendoza, *Respuesta*, 1730, p. 190; Celt, *Pecador*, 1760, p. 89; Cruz, *Terzera*, 1681, pp. 110, 137.

debían tener en cuenta que las amenazas de Dios se cumplían. No se podía retribuir a los justos sin el debido castigo a los pecadores.<sup>13</sup>

### Los dos castigos del alma

Los pecadores padecían dos tipos de penas en el infierno: de sentido y de daño que correspondían a la malicia de la culpa. El pecado generaba dos males: uno contra Dios y otro contra el hombre. En el primer caso se contrariaba la divina voluntad y en el segundo se daba preponderancia a la sensualidad humana. La pena de daño correspondía al menosprecio de Dios que había realizado el pecador, mientras que la de sentido mostraba el amor desordenado de la criatura. Las penas diferían en cuanto al dolor que causaban en el alma. En la de sentido se atormentaban las potencias sin ponderación y en la de daño se privaba de la vista de Dios. La primera iba contra la “corporalidad” del alma, mientras que la segunda se refería al ámbito espiritual. La primera manifestaba dolor por los tormentos, en tanto que la segunda era el pesar de haber sido excluido del reino de Dios. La pena de daño era mayor que la de sentido. Sin embargo, los predicadores ponían énfasis en la enseñanza de las penas de sentido, debido a que éstas eran las más eficaces para lograr que los hombres aborrecieran el pecado. La falta de Dios no se percibía por los sentidos y no podía causar el mismo efecto en la mente de los individuos. El horror constituía el medio más efectivo para corregir las acciones de los hombres.

### Las penas de sentido

Las penas de sentido se denominaban “segunda muerte” porque representaban la muerte perpetua del alma. Los teólogos señalaban que algunos hombres “ignorantes” creían que Dios no ponía atención en las penas particulares de los condenados. Esa era una idea incorrecta. Dios conocía el castigo que debía aplicar para cada caso. Los suplicios no se imponían en masa sino que eran individuales. Caer al infierno con una multitud no significaba ningún consuelo. Los condenados llevaban inscritas sus propias condenas. Las penas que se sufrían en el infierno eran más formidables que la propia muerte. Una de las características del infierno era el fuego con el que se atormentaba a los condenados. El fuego era el principal elemento que Dios utilizaba para castigar a los que lo ofendían. Éste consumía la podredumbre de la parte

---

<sup>13</sup> Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 48, 50, 53-4, 135; Serpi, *Tratado*, 1604, pp. 40-2, 45, 97; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 453-4; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 102, 260, 279, 286; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 472, 491-4; Palafox y Mendoza, *Respuesta*, 1730, p. 80; *Gemidos del corazón*, 1773, p. 143; Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 217, 347; Cruz, *Terzera*, 1681, pp. 58, 110

infecta y preservaba la sana. El fuego era el mayor de los tormentos y el último de los males. Era el mayor de los tormentos porque se tragaba a los pecadores. Por esta característica se denominaba fuego “tragador”. Era el último de los males porque no quedaba otro que padecer. Lo que no remediaba el fuego era insanable. No se podían quitar las manchas del alma mientras no se aplicara el fuego. Todos los espacios del seno infernal estaban ocupados por un estanque en el que ardían llamas, con lo que no quedaba ningún lugar libre para que reposaran las almas. El fuego infernal era violento por su calidad, vasto y dilatado por su grandeza, poderoso por su origen y vehemente por su función. El fuego infernal producía llamas que alcanzaban una altura insospechada.

Éstas mostraban un intenso movimiento de reverberación que impresionaba a los condenados. Las llamas se deslizaban por todos los espacios del recinto infernal. El fuego infernal tenía su origen en el cielo pues obraba como agente de Dios. Aunque el fuego tenía la finalidad de castigar a los pecadores, se debía considerar que su naturaleza era benigna, amorosa y suave. Incluso en el castigo, Dios se mostraba misericordioso. Si el creador permitía que el fuego infernal fuera controlado por el diablo, era seguro que éste hubiera tenido un carácter voraz, destructor y maligno. El sufrimiento de los condenados sería indescriptible. El fuego infernal compartía la misma naturaleza que el terrestre, pero no proporcionaba los mismos resultados. El fuego natural no podía atormentar a las almas. Se necesitaba un fuego que abrasara a las almas pero que no las destruyera. El fuego de la tierra era frío en comparación con el del infierno. Los hombres debían tener en cuenta este hecho. El fuego infernal penetraba al interior del alma, lo que volvía más intenso el dolor que se padecía. Ningún hombre podía imaginar la magnitud del fuego sobrenatural. No existía nada en el mundo que pudiera compararse a ese fuego incorruptible y las palabras no alcanzaban para explicar la potencia del mismo. La gente común no alcanzaba a comprender el poder que Dios le había conferido al fuego infernal. Ello se evidenciaba en el hecho de que se cuestionara que ese fuego, cuya naturaleza era material y sensitiva, tuviera la capacidad de atormentar a unas almas incorpóreas e inmateriales. Una esencia carente de cuerpo no podía ser quemada.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Cruz, *Terzera*, 1681, pp. 5-6; Escrivá, *Discursos*, 1616, p. 292; Pinamonti, *Infierno*, 1734, pp. 39, 460, 466-9, 480; Señeri, *Confesor*, 1695, p. 98; *Catecismo para uso*, 1779, p. 13; *Guía para el cielo*, s.f.e., p. 22; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 6, 169, 338, 384, 420; Russell, *Satanás*, 1986, p. 245; Minois, *Historia*, 1994, p. 77. La iglesia Occidental ha realizado un uso particular del agua y del fuego. Mientras el agua se utiliza como un símbolo de renovación y de hostilidad contra el mal, el fuego simboliza tormento y destrucción. La idea del fuego se incorporó hasta el siglo VI AC. Los pensadores anteriores consideraban que el infierno era una morada húmeda y oscura.



Era cierto que el alma y el fuego compartían diferentes naturalezas, pero si una actuaba sobre la otra se debía a una acción maravillosa y secreta ordenada por Dios. La omnipotencia divina era capaz de lograr todo lo que quisiera. Aún aquello que se consideraba imposible. Si el alma había estado encerrada en un cuerpo en la tierra, también podía estar contenida dentro de un cuerpo en el infierno. El fuego formaría parte esencial del cuerpo del condenado. Dios creaba ese cuerpo para que el alma se purgara. Era imposible que el hombre entendiera la acción que el fuego tenía en el alma. Éste tenía la virtud de atormentar y de purificar al mismo tiempo. Era necesaria la purificación del alma para que ésta recuperara lo que había perdido por causa del pecado. Era difícil imaginar que un cuerpo permanecía en el fuego sin destruirse, pero para un Dios omnipotente y vengativo nada resultaba irrealizable. El alma incorpórea podía sentir el fuego y lo único que se consumía era la escoria de los pecados. Destruir esa inmundicia implicaba una acción eterna. Satanás representaba el ejemplo más evidente de un pecador que padecía por la eternidad. Él había cometido un pecado de pensamiento que le significó innumerables penas y tormentos que había padecido desde la creación del mundo. Pese a todo el sufrimiento que había tenido, no se le había borrado ni una mínima parte de la malicia. Su pecado se conservaba de la misma forma como el día en que lo cometió. El fuego no había logrado purificar su falta. Las almas deseaban morir por el intenso dolor que sentían a causa del fuego, pero ese privilegio no se les iba a otorgar.

El alma era inmortal y permanecería en ese estado de sufrimiento por siempre. El fuego del infierno no se apagaría. Para ello faltaba el agua que proporcionaban las lágrimas de arrepentimiento. El hombre no podía imaginar lo que significaba sufrir por toda la eternidad. Ese dolor trascendía los límites de la comprensión. Todo el dolor del mundo no bastaría para describirlo. El dolor humano duraba un instante, el del alma todo el tiempo. El dolor del alma era tan severo que ni los mismos demonios lo soportarían. A pesar de que ellos tenían una mayor virtud y fortaleza natural. El alma padecía varios tormentos al mismo tiempo. Ello ocasionaba que el dolor siempre estuviera presente y no existía nada que pudiera mitigarlo. El alma era una esencia sensible que transmitía sus sensaciones a todo el cuerpo. Los dolores eran intolerables por la intención e interminables por la duración. La justicia divina dispuso que el intolerable dolor del alma se acompañara de un sentimiento de temor constante. El temor era un sello distintivo del infierno. Los condenados padecían lo que temían y temían lo que padecían. Ellos nunca dejarían de temer y nunca terminarían de padecer. Estos dos verdugos aumentaban su

furia con el paso del tiempo. A ello se sumaba la pena que sentirían de saber que su castigo era observado por los ángeles y los santos. Ellos manifestaban alegría pues se castigaba a los que abusaron de su libertad. El fuego no era el único suplicio que recibían los condenados. Una parte del infierno se encontraba cubierto de agua congelada.

Mientras unos hombres se abrasaban en las llamas de fuego, los otros se helaban a causa de las bajas temperaturas. Algunos teólogos pensaban que los tormentos de fuego se padecían en el día y los del hielo en la noche. Para la mente humana era difícil entender que en un mismo lugar coexistirán el frío y el calor, pero los creyentes debían comprender que sólo un ser omnipotente era capaz de crear un lugar con esas características. El alma también tenía que padecer vientos furiosos, grandes tempestades, borrascas y rayos. Estos elementos acrecentaban el sufrimiento del pecador que pasaba un tiempo en cada uno de esos tormentos. Era necesario que padeciera todo género de tormentos, aquel que había gozado de todo género de deleites. Los castigos se repetirían sin cesar y asumirían nuevas formas a cada instante. Las penas del pecador no disminuían sino que aumentaban. Los tormentos eran extensivos más que intensivos. No se padecían en un solo momento sino que tendrían una duración eterna. Los castigos debían ser eternos para ser temidos. El tiempo eterno era cíclico. Los castigos se volvían a padecer como si nunca hubieran sucedido. La consideración de un tiempo que no transcurría debía causar horror a los hombres. La eternidad no tenía futuro. Todo era presente. No había certidumbre respecto al día en que acabarían los pecados. La eternidad no tenía parámetros de medición y rebasaba los límites del conocimiento humano. Lo que en la tierra parecían varios años en la eternidad eran unos instantes. Una hora del infierno podía representar mil años de la tierra.<sup>15</sup>

Dios dispuso que los sentidos sufrieran castigos particulares, debido a que éstos habían sido la causa de los pecados. Por los sentidos penetraba el conocimiento del mundo exterior. Éste podía convertirse en una virtud o en un pecado mortal. La mayoría optaba por la última opción. Los sentidos se convertían en la primera causa de condenación y padecían penas de acuerdo a la gravedad de sus culpas. El sentido que cometió los peores pecados sufriría los mayores tormentos. La vista y el oído eran los sentidos que tendrían mayores padecimientos por ser las vías de entrada de los placeres intelectuales

---

<sup>15</sup> Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 12-3, 23-4, 84-8, 91-3, 129-30, 172; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 654; Serpi, *Tratado*, 1604, pp. 126-136; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 290; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 81-2, 298; Alvarado, *Arte*, 1613, pp. 785-7; Pinamonti, *Infierno*, 1734, pp. 461-2; Le Goff, *Nacimiento*, 1989, p. 226. El fuego y el hielo representaban dos elementos típicos de la imaginería del más allá.

y contemplativos. El olfato, el gusto y el tacto eran los sentidos propios de la vulnerabilidad corporal. Dios concedió *el sentido de la vista* para penetrar en el conocimiento pero ésta prefirió regocijarse con imágenes sensuales. Por esa razón se le había condenado a sufrir oscuridad en la cárcel infernal. Parecía paradójico que en el infierno hubiera tinieblas cuando el fuego era el principal elemento de ese lugar. El infierno era un lugar de oscuridad manifiesta, debido a que el fuego servía para abrasar más no para alumbrar. Esto parecía contradictorio pero no lo era. El fuego se conformaba de calor y resplandor. Estas dos cualidades estaban separadas en el fuego sobrenatural. El resplandor se ubicaba en el cielo para alegría de los bienaventurados, mientras que el calor se envió al infierno para tormento de los condenados. Los pecadores se abrasaban en ardientes llamas pero se encontraban en tinieblas. El fuego opaco no generaba ningún resplandor y producía un humo denso que contribuía a oscurecer el entorno.

El humo denso también tomaba parte en el castigo. Éste envolvía a los condenados hasta sofocarlos. Ellos no podían defenderse pues el humo penetraba en la boca, ojos, oídos y nariz. Las tinieblas causaban horror, tristeza y melancolía entre los condenados. Ellos se sentían desamparados en un mundo que les resultaba repugnante. Ese castigo era justo para los pecadores. Ellos conocieron la luz del mundo pero prefirieron las tinieblas. Las obras malas les impedían observar la luz de la sabiduría divina. Si los hombres habían vivido en las tinieblas de los pecados, en la otra vida debían padecer las tinieblas de los tormentos. Ellos nunca tendrían la posibilidad de observar la luz. Ésta había sido creada para apreciar la belleza del mundo y para alcanzar la salvación. La luz era el fin adecuado del deseo, la oscuridad representaba la desviación de ese deseo lo que generaba desconsuelo. El fuego opaco producía una luz “tenebrosa” que servía para apreciar las figuras demoníacas. Esta visión ocasionaba mayor desventura en las almas, quienes le pedían a Dios que los cegara para que no volvieran a observar esas imágenes. La fealdad demoníaca tenía un origen sobrenatural. Era tan terrible la visión de un demonio que ni los mismos santos la aguantaban. La visión de la monstruosidad demoníaca dependía de los pecados que se habían cometido. Un hombre que realizó pecados mortales tendría una visión más horrenda que aquel que cometió faltas menores. La justicia divina trataba de diferentes formas a los pecadores. Éstos no recibían los mismos castigos. Ningún hombre tenía la capacidad de explicar la fealdad de los demonios.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Escriva, *Discursos*, 1616, pp. 97-109, 112-122, 164; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 245, 468-70, 726-30; Roa, *Estado*, 1624, pp. 173-4, 179; *Guía para el cielo*, s.f.e., 20-1; Pinamonti, *Director*, 1734, pp. 44, 61;

Algunos teólogos asociaban la fealdad de los demonios con la suciedad. Los demonios y los condenados se consideraban inmundos. No se necesitaba tener contacto con ellos para sentir repugnancia. Los teólogos aplicaban una teoría estética en la que la descripción de imágenes debía ser capaz de causar horror por sí sola. Una imagen deforme debía engendrar sentimientos como asco, lastima o miedo. El asco que generaba la imagen se encontraba asociado a una sensación anterior y no a la imagen en sí misma, es decir, la repugnancia se encontraba asociada a paradigmas sociales y culturales que le daban sentido. Esos paradigmas ofrecían un fundamento para saber de que manera emplear ese conocimiento. Ese tipo de sensaciones sólo tenían sentido en un contexto social específico. Tocar una cosa repugnante significaba compartir de manera implícita esa sensación de suciedad. Lo sucio formaba parte del cuerpo del otro. El horror que provocaban los seres feos se sustentaba en la idea de que se podía ser como ellos. Y eso era algo que todos querían evitar. Los condenados no sólo observarían a los demonios sino que éstos serían sus acompañantes por la eternidad. Ellos eran los encargados de ejecutar los castigos. Los demonios obedecían las órdenes de Dios porque reconocían que éste los había vencido. En cierta forma, los demonios se convertían en siervos del Señor. Éstos se encontraban en todos lados, estaban dispuestos a infligir el mayor daño posible y no descansaban jamás. Los demonios disfrutaban los castigos. Eso demostraba el odio que sentían por la humanidad. Los demonios eran los peores enemigos del hombre.<sup>17</sup>

Dios imponía los castigos para evitar que los demonios tomaran esa atribución. No era conveniente que el vencido tomara los derechos del vencedor. Si Dios delegaba esa facultad en los demonios, ellos habrían aplicado penas espantosas para descargar la maldad que guardaban en su interior. La intensidad de las penas de los pecadores ocasionaría que la condena no fuera eterna. Los castigos purgarían las manchas del alma. El sufrimiento de los condenados bastaría para que se les abrieran las puertas del cielo. Esta acción no beneficiaría a nadie. Dios no tendría un lugar para castigar a los pecadores y el demonio se quedaría sin almas para gobernar. Para evitar este hecho, Dios aumentaría las condenas de los pecadores. Los hombres consideraban que Dios era injusto al imponer castigos en el infierno. Esa afirmación era incorrecta. Se había creado el infierno para que se salvara

---

Ídem, *Infierno*, 1734, pp. 494-5, 500, 505; Cruz, *Terzera*, 1681, pp. 167, 308; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 82-3, 227; Celt, *Pecador*, 1760, pp. 187-8, 191-2; Miller, *Anatomía*, 1999, p. 112

<sup>17</sup> Roa, *Estado*, 1624, 196-202; Pinamonti, Director, 1734, p. 33; Ídem, *Infierno*, 1734, pp. 472, 486; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 264; Celt, *Pecador*, 1760, pp. 87, 169; Miller, *Anatomía*, 1999, p. 30

la humanidad. Los castigos se los imponían los mismos hombres. Aunque las penas parecían exageradas, en realidad eran moderadas. Dios no podía imponer penas leves por unos pecados graves. Los pecadores tenían que padecer el justo castigo por sus culpas. La misericordia de Dios no podía cambiar las penas. Eso significaría contravenir su propia justicia. Los condenados se encontraban atados con cadenas de fuego que no se podían desatar. Ellos eran conducidos por los demonios en largas hileras a través de un valle profundo. Las almas eran atacadas por innumerables demonios. Los teólogos señalaban que existían dos ideas que se debían aclarar para evitar confusiones en la gente “ignorante”.

La primera se refería a la presencia de instrumentos de castigo para los condenados. Los demonios no necesitaban ruedas, garfios, cuchillos, lazos, navajas o tenazas para mortificar a las almas. Se empleaba esta idea para mostrar la crudeza de los tormentos. Las penas de la vida sobrenatural eran incomprensibles y no tenían ningún punto de comparación con las que realizaban los hombres. La exageración resultaba el mejor medio de incentivar el miedo. La segunda consistía en la presencia de animales que martirizaban el alma. El infierno no estaba habitado por serpientes, dragones, arañas, sapos, leopardos y lagartijas. Se mencionaban estos animales para dar una idea de los tormentos. En todo caso, los demonios tomaban esa forma para causar asombro en los espíritus mundanos y para poner mayor énfasis en su condición infernal. Tampoco existían grandes abismos. Las almas no se podían despedazar. Estas ideas se utilizaban para incentivar el temor de la gente. Se utilizaba lo conocido para describir lo desconocido. Si la visión de los demonios causaba espanto, éste aumentaba cuando los condenados se daban cuenta que los otros condenados también eran abominables. La fealdad del cuerpo de un condenado se medía por los pecados que habían cometido en su vida. Era justo que padecieran ese castigo los que se deleitaron con las cosas banales de la vida. Los condenados sufrirían cuando se dieran cuenta que la ostentación que desplegaron en vida, no les había servido de nada y que por esa causa se habían condenado. El peor castigo para un vanidoso era saber que los demás veían su fealdad y se burlaban de ella.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Roa, *Estado*, 1624, pp. 190-3; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 166, 225, 421; Alamin, *Puerta*, 1724, p. 359; Cruz, *Terzera*, 1681, pp. 113, 116-21; Russell, *Satanás*, 1986, pp. 184-7; Minois, *Historia*, 1994, p. 298; Delumeau, *Miedo*, 2002, p. 363-5. El pensamiento acerca del papel de los demonios ha sufrido diversas modificaciones. Orígenes pensaba que la mayoría de los demonios se encontraban aprisionados en el infierno, lugar del que saldrían para apoyar al Anticristo en la última batalla. Dios permitía que algunos demonios se presentaran en la tierra para tentar a los hombres. Esos demonios salían y entraban del infierno sin problema. Los demonios eran los carceleros de los condenados pero carecían de libertad de movimiento. Sólo se dedicaban a cuidar a los condenados que serían castigados al final de los tiempos. En este sentido, el infierno tenía un carácter curativo más que penal. Ello se explicaba por la bondad de Dios. Por otra parte, Delumeau

Otro de los castigos que experimentaría la vista era observar los castigos, propios y ajenos, que se inflingían en el infierno. Si la vista de un padecimiento ajeno causaba un gran dolor, que pasaría cuando ese padecimiento se multiplicara miles de veces. Sería indecible el dolor que se manifestaría por uno mismo y por los demás. Los condenados tenían conciencia de las penas que padecían los otros hombres. Ellos se darían cuenta de las diferencias que se presentaban en los tormentos a causa de la diversidad de culpas y sentirían envidia por los que iban a sufrir penas mínimas. El fuego del infierno era discreto, pues castigaba de acuerdo a ciertos criterios divinos. El *sentido del oído* tenía que sufrir con los constantes gritos y llantos de los condenados, quienes ofendían a Dios por creer que había sido la causa de su perdición. El oído se estremecía al escuchar las imprecaciones, blasfemias, maldiciones y quejas de los condenados. Esas palabras destruirían el temple interior del alma. El pecador se daba cuenta que los otros condenados tenían el alma llena de podredumbre que se expresaba en palabras que deshonraban a Dios. Ese sufrimiento no acabaría nunca, sino que, por el contrario, él también se uniría a ese coro infernal que trataba de acallar la música celestial proveniente del cielo. Ninguno de los condenados podía alabar a Dios, debido a que había muerto en impenitencia. El pecado se encontraba tan apegado a su voluntad, que lo único que podía salir de su alma era maldad. Una maldad expresada en injurias contra un Dios que no lo perdonó.<sup>19</sup>

Los condenados aborrecían a Dios pues consideraban que era un juez severo que los privaba de su libertad. Así como mostraban aversión por las penas y tormentos que padecían, también evidenciaban odio contra un ser que los castigó de esa forma. El odio y el aborrecimiento excedían todos los pecados que hubieran cometido, pues éstos evidenciaban una aversión extrema contra su creador. El odio que el hombre manifestaba a Dios no tenía perdón. Ése era el mayor pecado que se podía cometer. Dios también odiaba, aunque, en su caso, el odio se dirigía contra el pecado no contra el pecador. Dios no castigaba al hombre sino al pecado que se contenía en él. Los condenados concentraban su odio en tres aspectos: la justicia divina, la misericordia y los sacramentos. Se injuriaba la justicia divina por considerar que ésta fue la causa de su condenación. Los ataques contra la misericordia divina se debían al hecho de que no había tenido ningún efecto en los condenados y las ofensas

---

señala que la iconografía demoníaca occidental de los siglos XIV a XVI se nutrió de elementos procedentes de Oriente. Ese fue el caso, por ejemplo, de los dragones.

<sup>19</sup> Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 651; Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 355-6; *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. 51, 340; Miller, *Anatomía*, 1999, p. 125

contra los sacramentos se explicaban por sus resultados infructuosos. La confusión ocasionada por los gritos de los condenados sería tremenda. Éstos conservaban las lenguas que hablaron mientras vivían. Esa confusión engendraba molestia entre los condenados. Ninguno podía entender lo que decía el otro. De la molestia se pasaba a la furia infernal que causaría que unos odiaran a los otros y que se trataran de hacer daño por creer que los otros se burlaban de sus penas. Esto provocaría una lucha entre los presos infernales. Todos se odiaban entre sí. Aborrecer y ser aborrecido era el estado en el que se encontraban los pecadores.

Ningún pecador encontraría palabras de consuelo de los demás. La enemistad entre los condenados tenía un carácter irreconciliable, debido a que la confusión, la ira, la envidia y la malicia inundaban el corazón de ellos. Esta lucha sería eterna y nadie alcanzaría la victoria. Los condenados buscaban la muerte de sus prójimos. La compañía del otro no se consideraba un consuelo sino un agravio. Los demonios también participaban en los sufrimientos del oído. Ellos decían innumerables improperios que manifestaban el odio que sentían por Dios. Un odio que no se podía describir con palabras. Los demonios se burlaban de los tormentos que padecían los condenados. El fuego también participaba en el castigo del oído. Ese sentido se utilizó para escuchar palabras que deshonraban a Dios, por lo que era justo que se tratara de limpiar las impurezas que le habían dejado las malas palabras. Para cumplir con ese cometido, los demonios tocaban trompetas de fuego en los oídos. El fuego abrasador causaba un dolor indecible, castigo que se repetía por la eternidad. El humo del infierno se introducía por el oído para llegar al cerebro, lugar en el que se fraguaron las malas intenciones del individuo. El *sentido del olfato* sufría por los intolerables olores del infierno que provenían de cuatro fuentes: azufre, betún, el olor de los pecados y las entrañas de Satanás. El azufre y el betún incentivaban las llamas. El azufre del infierno era de la misma consistencia que el de la tierra, pero se diferenciaba por su naturaleza pestilencial y hedionda. Los condenados tenían que padecer dos tormentos: el fuego intenso y el mal olor.<sup>20</sup>

Este fuego sólo producía hedores. De nueva cuenta, el fuego se asociaba con el asco. No podía ser puro el fuego que emitía olores desagradables. El fuego se convertía en un ente inmundo que no se debía tocar. El mal olor se acentuaba en el infierno por su profundidad. A este sitio llegaban los peores males del mundo. Esto no debe extrañar. La tradición occidental ha asociado

---

<sup>20</sup> Serpi, *Tratado*, 1604, pp. 532-3 Azpilcueta, *Manual*, 1585, p. 195; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 184; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 627-8

el mal olor con la oscuridad, la humedad y lo subterráneo. Lo inferior siempre se ha vinculado con lo inmundo. El mal olor del infierno era una mezcla del olor del azufre y las inmundicias del pecado. Inmundicias que provenían del hombre y del demonio. El condenado era un ser incorruptible e inmortal que al recibir los castigos despedía un mal olor. Los cuerpos de los condenados exhalaban un hedor tan maligno. Ese hedor sobrenatural sería insufrible y no se existía forma de respirar aire puro. El mal olor del infierno perduraría por toda la eternidad. Se llegaba a afirmar que eran más soportables las visiones de los demonios que los malos olores. Esta postura mostraba el desprecio que se sentía por el sentido del olfato. Éste ocupaba la posición más baja dentro de la jerarquía de los sentidos. Ello se explicaba por el hecho de que se pensaba que los olores nauseabundos eran los que ocasionaban la transmisión de las enfermedades. Por el olfato se introducían las enfermedades debido a que carecía de defensas visibles. Los otros sentidos tenían una protección natural pero el olfato no. Aunque los buenos olores tenían poderes curativos, ello no obstaba para sacar al olfato de su posición inferior. El olfato se caracterizaba como el sentido del infierno.

El *sentido del tacto* padecía de distintas formas. Cuando el alma llegaba al infierno era estrellada en las rocas y después se formaba un cuerpo de fuego que la abrasaba. Esos castigos buscaban reprimir la sensibilidad de un sentido que había abusado de los placeres. Los deleites sensuales producían pecados graves que conducían al infierno. El golpe de la caída y el fuego provocaban que el tacto padeciera dolores continuos. Los condenados observaban que su piel se llenaba de gusanos y no tendrían fuerza para quitárselos de encima. Los demonios no mostraban piedad al castigar a los condenados, pues buscaban que la piel permaneciera abierta por siempre. Tan lastimados estaban los condenados que un pequeño golpe lo sentían sobremanera. Los demonios no eran los únicos que castigaban a los condenados. El reducido espacio ocasionaba que los condenados se golpearan entre sí. Los condenados parecían llagas vivientes. Las heridas cubrían todo su cuerpo y no encontrarían un auxilio para curar sus heridas. Un castigo justo para alguien que vivió por la sensualidad. La única medicina que curaría al cuerpo era el óleo de la misericordia. Sin embargo, Dios no concedería ese privilegio al pecador. Sólo los justos tenían derecho de reclamar ese premio. El *sentido del gusto* padecía hambre y sed. Éste era uno de los principales castigos que sufría el condenado. El fuego penetraba en la boca del condenado para insensibilizarla.



Dios dispuso que los hombres y los demonios sufrieran un castigo que estaba relacionado con la comida.<sup>21</sup>

Los demonios mostraban manjares que los condenados nunca disfrutarían. Eso no era lo peor. Los hombres se convertían en el alimento principal de los demonios, quienes comían almas llenas de vicios y pecados. Tanto el pecador como el demonio sufrían. El alma hedionda ocasionaba que el demonio reventara y esa hediondez se transmitía al cuerpo del condenado. La comida y el comensal padecían ese terrible castigo por la eternidad. Los demonios encerrarían a los pecadores en sus entrañas y los hombres formarían parte de los mismos. El intenso calor del fuego provocaría que los condenados padecieran una sed intensa. Los demonios aprovechaban ese hecho para martirizar a los condenados. Ellos les daban hiel de dragón o bronce derretido. Los demonios procuraban que el bronce se derramara por el cuerpo para obtener mayor sufrimiento. La descripción de los tormentos de los sentidos debía servir para atemorizar a los hombres y hacerles tomar conciencia de que debían cambiar sus costumbres. Era preferible padecer penas temporales en este mundo que pasar una eternidad de castigos en el otro.<sup>22</sup>

### Las penas de daño

Los sentidos no eran los únicos que padecían en el infierno. Dios dispuso que cada uno de los vicios espirituales tuviera una pena especial. Los soberbios estaban inmersos en la ignorancia y la confusión. Los codiciosos carecían de bienes. Los vanidosos utilizaban vestiduras de hierro ardiente. Los envidiosos sufrían a causa de la felicidad ajena. La malicia que contenía la envidia ocasionaba que éste fuera un vicio abominable. Un vicio contrario a la razón, la naturaleza y la caridad. La envidia causaba un gran daño entre los hombres. Todos los condenados compartían este pecado. Ellos mostraban envidia por la bondad que Dios mostraba a los bienaventurados. Los condenados se preguntaban cuál había sido la razón por la que el creador no se apiadó de ellos. No se daban cuenta que ellos eran los causantes de su condenación, debido a que se mantuvieron en la obstinación de sus maldades. A cada

---

<sup>21</sup> Alvarado, *Arte*, 1613, p. 274; Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 348, 353; Pinamonte, *Infierno*, 1734, pp. 464, 471-2; Serpi, *Tratado*, 1604, p. 669; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 76-82; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 349; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 266; Roa, *Estado*, 1624, pp. 185-6; Miller, *Anatomía*, 1999, pp. 105, 112, 116. El mal olor asociado al demonio alcanzaba su máxima expresión en la palabra Mefistófeles. Ésta provenía del latín y significaba olor pestilente.

<sup>22</sup> Andrade, *Viage*, 1672, pp. 386-7; Roa, *Estado*, 1624, pp. 177, 194-5; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 281-5; Celt, *Pecador*, 1760, p. 175; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 49, 631-2, 658-9; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 41.

momento se les presentaba en su memoria, el dictamen divino que les impuso la pena de condenación eterna. Por esa razón buscaban descargar su furia en Dios. Los condenados sentían envidia de la pureza de los ángeles. Ellos sabían que su alma estaba corroída y en avanzado estado de putrefacción. Los condenados envidiaban la posición de los santos en el concierto divino. Ellos tenían la esperanza de que éstos intercedieran para librarlos de la cárcel infernal, pero los santos no tomaban en cuenta sus peticiones. Eso causaba una gran indignación entre los condenados, pues no se explicaban por qué no se compadecían de su desventura. Los condenados no querían reconocer que eran los causantes de su mal.

Los santos no podían conmovirse de las penas de los condenados. Ello significaba contravenir las reglas divinas. Dios dispuso que nadie prestara auxilio a los condenados. Si un santo se mostraba compasivo tendría que ayudarles a cargar con sus pecados en el infierno. Los condenados envidiaban la suerte de los bienaventurados pues gozaban de los bienes celestiales que se les negaron. Ellos tenían que observar el ascenso de los justos al cielo. Esto constituía un primer tormento, pues se daban cuenta que habían sido privados de la gloria. En ciertas ocasiones, la luz natural penetraba en el infierno y los condenados apreciaban la magnificencia de los bienaventurados. La visión del paraíso recrudecía sus tormentos. No sólo aborrecerían su miseria sino la ajena felicidad. Esta visión les ocasionaba un gran dolor y un desánimo general. Los condenados no sólo observaban a los bienaventurados, sino también el estado que guardaban ciertas almas justas que vivían en el mundo y que eran favorecidos de Dios en la realización de obras buenas. Ello les causaba una gran confusión. Cada uno de los condenados padecía un pesar particular causado por la envidia. Esos sentimientos nunca se desahogarían. La envidia era un tormento eterno. Ellos se daban cuenta de lo que habían perdido a causa de unos vanos deleites. Eso les provocaba un sentimiento de furia. La envidia concitaba la ira. Las dos eran hijas de la soberbia y buscaban hacer todo el daño que fuera posible. La ira sacaba al hombre de sí. Ésta privaba del uso de la razón y por ser un apetito desordenado concitaba a la venganza.<sup>23</sup>

La ira era una pasión inasible que provenía de una doble fuente: la angustia del condenado que se veía privado de los bienes terrenales y los tormentos que lo azotaban en el infierno. La ira de los condenados evidenciaba su deseo de vengarse, pero sin esperanza alguna de que se cumpliera su deseo. Ésta se dirigía contra Dios, los santos, los espíritus

---

<sup>23</sup> Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 72-3, 167-9; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 370; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 280-2; Pinamonti, *Infierno*, 1734, p. 496

demoníacos y ellos mismos. A Dios lo odiaban por considerar que su fallo había sido injusto. Al demonio lo aborrecían por haber sido el causante de que perdieran a Dios y de que se encontraran en el infierno. Detestaban a los santos por no haber intercedido por ellos. Desdeñaban a los espíritus demoníacos por las burlas que les prodigaban. Y se abominaban a sí mismos por haber pecado. El tormento eterno de la envidia era merecido para aquellos seres que no habían hecho caso de las promesas divinas. Sin embargo, el peor castigo que recibían los pecadores era abstenerse de apreciar la gloria de Dios. Este castigo se conocía como pena de daño porque causaba el mayor daño en el alma. Las penas de los sentidos exteriores eran graves, pero eran mayores las que se producían en el interior. La beatífica visión constituía el máximo premio al que aspiraban los hombres. La privación del bien infinito se podía experimentar, pero no se podía explicar con palabras. Para conocer lo que era la pena de daño se tenía que saber lo que era Dios. No existía un concepto adecuado que explicara la esencia divina, por lo que tampoco existía alguno que expresara lo que era la privación. Las almas nunca habían visto a Dios pero tenían impresa en la mente un conocimiento vivo del gran bien.

Las almas evidenciaban un apetito natural de gozar de la presencia de Dios. Esa esperanza perduraba hasta que se ejecutaba el juicio divino, momento en el que se decidía si el alma tendría ese privilegio. El alma padecía cuando conocía que no tendría esa suerte. El sufrimiento aumentaba cuando se daba cuenta que no lo podía observar desde el infierno. Ese hecho ocasionaba un sentimiento de despecho. La criatura aborrecida manifestaba odio eterno contra el creador. Ese odio aumentaba cuando el alma se daba cuenta que Dios no la compadecía. Por el contrario, la insultaba y la trataba con desprecio. Los condenados mostraban ira pero carecían de fuerza para vengarse. La pena de daño era infinita. No sólo por la duración sino por el bien del que privaba al alma. En la privación entraban de golpe todos los males y se perdían todos los bienes. No existía esperanza del bien, ni bien de la esperanza. Dios no permitía que los condenados lo vieran, pues por ese simple hecho lograrían tener un poco de consuelo en su desdicha. Los bienaventurados eran los únicos que tenían el privilegio de observar la suma de todas las virtudes. Ellos habían entendido que la consideración de los bienes celestiales constituía el mejor aliciente para alejarse del pecado. Un hombre carente de pecado era digno de contemplar la belleza celestial. Ninguna pena de sentido se podía equiparar con la pérdida de la visión de Dios. El alma preferiría sufrir miles de penas de sentido durante varias eternidades, antes que tener que padecer por

siempre de la privación de la luz divina. Los condenados harían cualquier cosa por ver sólo un instante el rostro amoroso de Dios.<sup>24</sup>

Gozar de Dios era un bien infinito que sobrepasaba toda capacidad de comprensión. Ese apetito formaba parte de su esencia. Si ese deseo se reprimía a causa del pecado, se producía un gran daño en el alma. Es por ello que la pena de daño era la condenación última. Las tres potencias del alma eran las que padecían esta pena. El entendimiento tendría dos tipos de castigos. El primero sería el conocimiento de la grandeza de Dios y de los bienes que había perdido por la insensatez. Ese conocimiento aumentaba la angustia de verse privado de la divina luz. Las tinieblas interiores producían una gran angustia. El alma prefería padecer la oscuridad externa que la interna. El segundo se refería a la gran cantidad de errores y engaños que inundaba al entendimiento. Esos errores le harían pensar que sus culpas eran leves y los castigos que sufría eran menores. La memoria recordaba el Dios que había perdido, las delicias de la gloria, la facilidad con que había podido lograrlas, las horas perdidas para conseguir la salvación y los deleites que causaron la desgracia. Esos recuerdos generaban una tristeza indecible. Aunque también se presentarían imágenes espantosas que eran generadas por la conciencia. Ésta provocaba tres llagas en el corazón del condenado: la aflicción de saber en dónde estaba, la turbación de conocer cuál era su destino y la angustia de entender que no saldría de ahí. Éstas se presentarían a cada instante. Lo que ocasionaría mayor pena del condenado que no podía acordarse de alguna cosa que le causara alivio o consuelo. La voluntad recibía los peores castigos por la participación que tuvo en la comisión de los pecados.

La voluntad manifestaba un vivo deseo de alcanzar lo que el entendimiento le presentaba, pero se daba cuenta que nunca lo lograría. La voluntad envidiaba la bienaventuranza que gozaba Dios y crecía en su interior un odio contra el creador provocado por el castigo que recibía. La voluntad evidenciaba una gran desesperación que se acrecentaba con el tiempo. La desesperación provocaba ataques de rabia. Ésta se manifestaba en la imposibilidad de hacer lo que se quería y la desesperanza de poder salir de ahí. Existía un sentimiento de deseo de venganza que nunca se cumpliría. Ese deseo se volvía en contra del alma y se creaba un infierno interior del que no se podía librar. La voluntad buscaba lo que no tenía y detestaba lo que tenía. Entre más oprimida se encontraba la voluntad mayor era el odio contra Dios. Esa angustia se exteriorizaba a cada instante y mantenía a la voluntad en un

---

<sup>24</sup> Escriva, *Discursos*, 1616, pp. 43, 55-6, 60-2, 64-9; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 373, 881-6; *Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 340; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 286-9; Corella, *Suma*, 1734, p. 79.

estado de infelicidad. El tormento de las tres potencias tenía un carácter infinito. Los otros dos sentidos interiores también padecerían. La imaginación sería atormentada por la aprehensión continua y vehemente de los tormentos. Cualquier pensamiento incentivaría el dolor. El apetito sensitivo sería atormentado por la furia de sus propias pasiones insatisfechas. Hasta el día del juicio final, los condenados podrían tener conciencia de la grandeza divina. Al mirar a Dios experimentarían un doble sentimiento: terror y admiración. Se admirarían de ver la omnipotencia del creador pero sufrirían por saber que ese ser los había condenado. La privación de Dios era el sumo de los males. Por ello era mejor estar con Dios en el infierno que sin él en el cielo.<sup>25</sup>

### La educación sobre el infierno

Los hombres tenían la obligación de transmitir los conocimientos que habían aprendido sobre el infierno. Difundir esas creencias constituía un acto de caridad con los prójimos, quienes se beneficiarían de los frutos que proporcionaban las verdades doctrinales. Nadie estaba exento de ir al infierno. Ahí se encontraban ricos y pobres, hombres y mujeres, viejos y jóvenes, príncipes y vasallos, confesores y penitentes, sabios y tontos, lujuriosos y abstinentes, envidiosos y generosos. Todos padecían a causa de su desconocimiento. Ese hecho bastaba para que los parientes, amigos y confesores de los condenados sufrieran la misma suerte. Ellos no los aconsejaron cuando se presentó la oportunidad, razón por la que se habían hecho condescendientes del mismo pecado. Dios no sólo castigaba al que cometía el pecado sino también a los que no lo habían corregido. Esta regla se cumplía en todos los casos. La corrección del prójimo era un acto que Dios apreciaba. El hombre debía tratar que los otros encaminaran sus pasos hacia el bien. No debía sentirse mal si su recomendación no era escuchada, pues había hecho lo que le correspondía. Con su acción había limpiado la impureza que le dejaba un pecado ajeno. Los que pasaban por alto los pecados de los demás serían arrojados al infierno. Ellos habían declinado su obligación de corregir a los pecadores y debían recibir las mismas penas que los condenados. El negligente tendría un doble castigo en el infierno: el que le impusiera Dios por los pecados que no corrigió y el que le infligiría el condenado por no haberlo ayudado. La furia del condenado rebasaba la de los demonios.

---

<sup>25</sup> Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 683, 881-7; *Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 50; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 38-9, 44; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 53-4, 228-9, 284, 292; Pinamonti, *Infierno*, 1734, pp. 473, 478-9, 483-4, 492-3, 496; Celt, *Pecador*, 1760, pp. 170-3; Andrade, *Viage*, 1672, p. 388; Alvarado, *Arte*, 1613, p. 779-82.

El negligente padecía mayores tormentos que los del pecador. Esto constituía un castigo justo para aquel que no cumplía con la obligación de ayudar al otro. Los teólogos pensaban que había tres grupos de personas a los que se debería educar con esmero: los niños, las mujeres y los hombres ignorantes. Esta división mostraba los diferentes grados de razonamiento humano. Los niños se encontraban en el nivel más bajo. Los padres tenían que guiar a sus hijos por la senda del bien. La educación doctrinal de los niños se presentaba como un asunto de alta prioridad para los teólogos. Instruir al niño era la única garantía de que seguiría un buen camino. Camino que iniciaba en la familia. Los padres tenían que convertirse en los difusores del conocimiento doctrinal. No se podía poner como excusa que ellos no sabían educar. Se debía enseñar lo que se sabía acerca de la salvación. La edad “tierna” era el mejor momento para cultivar. Era difícil modificar las actitudes de los jóvenes y viejos. La educación de los niños se facilitaba porque éstos imitaban lo que hacían sus padres. La imitación era un rasgo del amor natural. Los padres debían convertirse en maestros de virtud, modestia y santidad. Esto serviría para preservar la honra de los hijos. El ejemplo era el mejor instrumento para educar. Los padres faltaban a su obligación si no les daban buenos ejemplos a sus hijos. Los padres abrían las puertas del infierno cuando enseñaban cosas malas a sus hijos. Ellos heredaban las malas costumbres de los padres. En el infierno, la familia se transformaría. El padre se convertía en un demonio, la madre en una serpiente y los hijos en víboras.<sup>26</sup>

Las generaciones posteriores se considerarían adúlteras y serían declaradas infames. Esa familia infernal padecería las mismas penas. Ese sería el castigo por no cumplir con la ley de Dios. La educación evitaba que padres e hijos se encontraran en el infierno. Ésta era más importante de lo que se pensaba. Dios otorgaba hijos para que fueran ciudadanos del cielo. El descuido de los padres los volvía pobladores del infierno. Los padres debían ser reprendidos por la escasa atención que mostraban. La virtud se forjaba con una vida áspera. Los padres cuidaban la carne pero no el espíritu. Cumplían los caprichos de los niños, sin darse cuenta de que eso abría las puertas del infierno. El capricho era una mala costumbre que era difícil de extirpar en el

---

<sup>26</sup> *Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 243, Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 32-3, 201; Señeri, *Confesor*, 1695, p. 155; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 496, 500, 863; Pinamonti, *Director*, 1734, pp. 88, 95; Ídem, *Infierno*, 1734, p. 475; Delgado, *Historia*, 2000, p. 128; Burke, *Hablar*, 1996, p. 164; Ariès, *Hombre*, 1983, p. 187; Certeau, *Escritura*, 1999, p. 173. Delgado, Ariès y De Certeau señalan que la educación de los niños se manifestó como una prioridad en el siglo XVII. En buena medida, ello se debió a que el esfuerzo teológico iba a la par que el estatal. Burke menciona que la atención puesta en la educación de los niños ya había sido esbozada en siglos anteriores. De hecho, existían impresos de reglas de comportamiento que debían seguir los niños y los jóvenes.

futuro. Los padres no frenaban las acciones de sus hijos, lo que provocaba que la malicia creciera sin control. La malicia se presentaba a cualquier edad. Aunque se pensaban que se tenía conciencia del pecado hasta los siete años, los niños mostraban indicios de conocer las pasiones que movían al hombre a actuar. No se necesitaba que éste supiera hablar para ofender a sus semejantes. Los niños incurrían en pecados de ira, envidia, venganza y gula. Eso se explicaba por el hecho de que las pasiones naturales se comenzaban a manifestar con el crecimiento del entendimiento. De esas causas leves se producían graves efectos. Los pecados veniales de niñez no se confesaban, debido a que los hombres no los recordaban. Pero Dios llevaba cuenta de esos actos y no valía el argumento de que se habían realizado cuando no se tenía conciencia. Dios condenada a los hombres por todos los pecados.

Los pecados de niñez contaban de la misma forma que los de madurez. Dios no perdonaba nada. La edad no era una excusa. Dios daba la gracia suficiente para vencer al pecado. No se debía esperar a que los niños fueran grandes para que se les corrigiera. Los padres pensaban que Dios no castigaba las acciones de los niños inocentes, pero no se tomaba en cuenta que las ofensas no tenían edad. Los castigos corporales representaban una forma efectiva de controlar a los niños. Los pecados sólo se remediaban con la vara del castigo, misma que purificaba a los niños de las culpas. Educar a los niños con el temor al correctivo los hacía virtuosos. El escarmiento no implicaba que se dejaba de amar a los hijos. Dios mortificaba a los hombres con las penas del infierno. Esa punición representaba la prueba de que Dios amaba al hombre. El castigo constituía un aviso de aquello que no se debería volver a hacer. Era preferible sancionar al niño que verlo caer en el abismo de los pecados. Una buena educación garantizaba que la pasión no se apoderara de la razón. El niño debía creer lo que sus padres le enseñaban y de acuerdo con esas creencias debía regir los actos de su vida. Los padres debían prevenir a sus hijos de que obraran según aquello que creían. El primer principio que se debía inculcar era el amor a Dios. Eso serviría para vivir conforme a la enseñanza divina. Ese conocimiento debía estar sustentado en la autoridad que proporcionaban los libros. Si los padres no sabían leer, tenían que buscar a alguien que si lo hiciera. El segundo principio que los niños debían conocer era el temor al infierno.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Cruz, *Terzera*, 1681, pp. 220; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 23; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 146, 151, 154-7, 169, 186-9; Palafox y Mendoza, *Respuesta*, 1730, pp. 12, 213; *Catecismo para uso*, 1779, p. 298; Herrera *Consideraciones*, 1617, pp. 864-5; Serpi, *Tratado*, 1604, pp. 294-6

Los padres debían instruir a los niños acerca del significado del infierno y los males que provocaba el pecado. Unas almas tiernas que no estaban acostumbradas a pecar podrían percibir con mayor nitidez la dureza de las penas. El miedo inculcado a una edad temprana garantizaba una vida virtuosa. El temor al infierno debía tener un carácter preservativo. Un niño comprendía con más rapidez lo que significaba el temor, pues carecía del conocimiento necesario para discernir sobre el amor. El temor se podía captar por medio de los sentidos. En tanto que el amor era una cuestión espiritual e intelectual. El temor era una sensación primaria que nacía con el hombre, el amor se construía por la interacción humana. El temor constituía el medio más eficaz para amar a Dios. Aún por encima del mismo amor. Los padres debían indicar a sus hijos que la mayor desdicha del hombre era cometer un pecado, pues con esta acción se renunciaba a lo racional. Por el pecado se caía en el infierno. El arrepentimiento constituía la única forma de librarse de este destino. No se debía enseñar ideas que no comprendían los niños. Ellos no sacarían ningún provecho. Si los niños preguntaban porque los pecadores vivían alegres y no mostraban temor a los castigos del infierno, los padres responderían que ello se debía a que a los pecadores les faltaba la razón. La culpa entorpecía su entendimiento. Lo que se consideraba una vida de gozo, se convertiría en una vida de padecimientos. El pecador se dejaba guiar por sus sentidos y no entendía que sus actos trascendían.

El pecador no era un hombre sino un animal. Las lágrimas de los bienaventurados y de los ángeles no alcanzaban a lavar su afrenta. Los padres debían inculcar estos conocimientos cuando los niños eran capaces de comprender. Ellos se convertirían en los guardianes de las acciones de sus padres. Así como los padres se condenaban por los actos de los hijos, los hijos se condenaban por los actos de sus padres. La vigilancia de las acciones debía ser mutua. Si los niños conocían estas verdades habría un menor número de pecadores. La educación de los niños garantizaría que en el mundo se volvería un mejor lugar. El niño no diferenciaba entre el mal y el bien. Esa situación se modificaba cuando se miraba el primer ejemplo. Si todos los hombres estaban bien educados, no habría ningún lugar de donde partieran los ejemplos del mal. Los padres tenían que estar concientes que su labor sería recompensada en el cielo. Cuidar a los hijos para que no cayeran en el mal representaba uno de los mayores logros del hombre. Dios se mostraba remunerador con los que habían seguido sus normas. Los criados también se debían considerar parte de la familia. Ellos eran hijos espirituales que debían ser instruidos. Muchos no tomaban en cuenta este hecho. Consideraban que su familia se componía de sus hijos legítimos y que sus criados eran personas extrañas. Ese pensamiento



era erróneo. Toda persona que se cobijaba bajo un mismo techo formaba parte de una familia. Y como tal debía ser cuidado. Muchos hombres se habían condenado por los descuidos de sus criados. La educación de los criados era un acto de caridad que sería compensado en el cielo.<sup>28</sup>

La educación de las mujeres era prioritaria porque éstas tenían un entendimiento menor. La mujer manifestaba muchas carencias. Ellas no estaban versadas en cuestiones intelectuales, políticas o económicas. Ámbitos en los que sobresalían los hombres. Las preocupaciones de las mujeres se centraban en el ámbito terrenal. Ellas procuraban mostrarse hermosas para alcanzar un lugar de honor en la sociedad. En ello ponían toda su atención. La banalidad se convertía en el principal pecado de las mujeres y ocasionaba que otros pecaran a causa de la lujuria. La sensualidad de las mujeres debía ser reprimida, pues provocaba pecados de pensamiento que propiciaban malas obras. Por causa de la hermosura se perdía el cielo. Las mujeres no tenían que mostrar tanto énfasis en su arreglo personal. Ese tiempo debían dedicarlo a la meditación de las penas infernales. Ellas tenían que entender que el cuerpo era el féretro del alma. Un cuerpo engalanado contenía un alma podrida. La banalidad vencía cualquier virtud que se realizara. La castidad no era capaz de vencer al ornato. A causa de la banalidad se condenaban muchas personas. Las mujeres, los maridos, los confesores y los hombres que las veían con lujuria. La mala confesión era otra de las causas por las que las mujeres caían en el infierno. Las mujeres no declaraban todos sus pecados por la vergüenza que sentían. Ellas incurrían en pecados de pensamiento que nunca mencionaban. Esos pecados eran provocados por amores ocultos que no llegaban a realizarse, pero dejaban una huella indeleble en el corazón de la mujer. Ese pecado no confesado abría las puertas del infierno.<sup>29</sup>

Las mujeres tampoco declaraban las mentiras, palabras ociosas y chismes que inventaban. Ellas cometían muchos pecados de palabra pues hablaban sin medir las consecuencias de sus actos. El pecado en el que más incurrían era el del chisme. Un pecado que compartían con los hombres. Dios detestaba el chisme por ser el causante de discordias. Éste destruía la paz que

---

<sup>28</sup> Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 67-8, 877; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. III, 160-2, 171-2, 424-5; Cruz, *Terzera*, 1681, p. 180; Pinamonti, *Infierno*, 1734, pp. 458-9

<sup>29</sup> Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 3, 6, 10-2, 28-9, 32-36, 102-6, 109, 344-5; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 859-61, 864; Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 66-7; Pinamonti, *Director*, 1734, pp. 83; Rea, *Convivendo*, 1998, p. 25. Rea menciona que el discurso antifeminista presente en la teología cristiana se sustentaba en la idea de que ella era la causante de los males del mundo. La expulsión del paraíso fue provocada por la mujer, lo que implicó el conocimiento de la muerte. La mujer estaba predestinada para el mal. Era un ser peligroso que debía estar subordinada al hombre.

el creador había implantado. El chisme suprimía el bien de la amistad que debía imperar en las relaciones humanas y provocaba la división en el seno de la sociedad. No se podía tolerar que unas palabras carentes de fundamento quebrantaran la unión de los prójimos. Ese hecho debería horrorizar a los chismosos. Éste tenía el deber de confesar su acción para eliminar las reminiscencias de la culpa. Las mujeres debían ser instruidas para que mostraran un comportamiento recatado, dócil, prudente, juicioso y humilde. Esa tarea debía corresponder al confesor. Al igual que los hombres ignorantes, las mujeres recibirían una educación especial acorde a sus capacidades. Esa instrucción tenía que pasar por el oído y por la vista. Dos mecanismos que, como se vio en el capítulo anterior, permitían educar con mayor facilidad. La sociedad se nutría de los conceptos que eran elaborados por los moralistas y que se trasmitían por medio de la pastoral. Se aconsejaba que los sermones no contuvieran conceptos complicados que propiciaran dudas entre los oyentes. Los espíritus menores no alcanzaban a comprender los grandes conocimientos. Se debía mencionar que las penas de la otra vida eran incomprensibles.

Los predicadores debían recurrir a ejemplos horribles para aterrorizar a sus audiencias. Así se puede observar en el caso del sacerdote Miguel de Navarro que, en su sermón del 18 de agosto de 1564, decía que “quien se burla de la gente que no se le dé ningún cargo. Aún si es virrey o visitador, si su cargo no lo desempeña con verdad, si con algo aflige a la gente, es vecino del infierno, pertenece al infierno. Luego se dirigirá al infierno, allí por siempre estará encerrado y será prisionero. Nunca saldrá si no paga el sufrimiento que provocó a la gente”. Este sermón mostraba la vinculación existente entre las malas acciones y el castigo en el infierno. El confesionario era un lugar privilegiado para introducir las ideas sobre el infierno. Como se señaló en un capítulo anterior, el confesor fungía como un predicador privado. No sólo despejaba las dudas de los penitentes, sino que también afianzaba sus conocimientos. El caso de Antonio González es ilustrativo de la forma en que se transmitía el imaginario del infierno. María Vargas señalaba que González insistía en que ella tenía una “estrecha amistad” con el demonio. El diablo se había apoderado de su alma. Ella tenía que seguir ciertas indicaciones para alcanzar la absolución, misma que garantizaría la derrota del demonio. Si Vargas no cumplía con las órdenes, debía resignarse a padecer en el infierno. González buscaba que su hija de confesión padeciera penas temporales antes

que las eternas. El perdón garantizaba que las puertas del infierno se cerrarían. Las pinturas funcionaban como un punto de apoyo a la predicación.<sup>30</sup>

Las representaciones del más allá se traducían en imágenes que debían impactar a los fieles. Un imaginario necesita de una estructura que garantice su práctica y asegure su reproducción. La mejor manera de imponer exigencias morales entre los individuos era recurrir a imágenes terroríficas, mismas que tenían mayor penetración cuando se engendraban en la imaginación. Los teólogos mencionaban que los fieles debían estar conscientes de que lo que se representaba en las imágenes distaba de ser una copia de lo que acontecía en el infierno. Aunque muchos hombres creían que lo representado mostraba una mayor intensidad de lo que en realidad sucedía, lo cierto era que el pincel humano no alcanzaba a encarnar los horrores que se padecían en el infierno. Existía una gran diferencia entre lo pintado y lo real. La intención que motivaba a la imagen no consistía en apreciar la verdad de un asunto, sino en crear un sentimiento de temor en el alma. Por medio de la imagen, se ponía en evidencia un mundo que no se podía ver. Ese mundo existía y como tal se le debía temer. Lo invisible se volvía visible para remedio del alma. Darse cuenta de una realidad inalcanzable serviría para que los hombres se alejaran del pecado. La presencia del futuro en el presente garantizaría un mejor comportamiento. En las pinturas se debía presentar una doble perspectiva. Por un lado, las almas que subían al cielo y, por el otro, las almas que padecían en el infierno. La observación de esta escena servía para que los hombres escogieran el lugar al que querían llegar.

Así, se vinculaba en una misma escena el deseo y el temor. Los dos principios en los que se debía fundamentar el amor divino. Una composición de este tipo se encuentra en una pintura llamada “El juicio universal” de Yllanes que data del siglo XVIII. La pintura se encuentra dividida en cuatro planos. En el izquierdo inferior se representa a los condenados que van al infierno, en el derecho superior aparecen los elegidos que van al cielo, en la parte media se muestra a un ángel que sostiene una balanza y en la derecha inferior las almas que resucitan. Arriba del ángel se encontraba la santísima trinidad. Una cabeza de dragón representaba la entrada del infierno, misma que daba la ilusión de que engullía a los condenados. Ellos estaban pintados de negro y eran arrastrados por los demonios, quienes utilizaban unas tenazas para ese fin. Las almas de los condenados lanzaban quejidos y se mostraban

---

<sup>30</sup> Elías, *Soledad*, 1987, p. 24; Russell, *Lucifer*, 1995, pp. 67-8, 122; Reyes, *Cómo*, 2001, p. 237; Ramírez, *María Rita Vargas*, 1988, pp. 64, 75; Minois, *Historia*, 1994, p. 124; Otto, *Santo*, p. 93; Gruzinski, *Guerra*, 1994, p. 185.

consternadas. En esta representación del infierno se ponía énfasis en las acciones de los demonios. Ellos tenían un papel activo en los padecimientos de los hombres. Es importante señalar que entre los siglos XV y XVIII, el diablo adquirió un papel preponderante en las representaciones. El cristianismo presentaba al diablo como un ser espantoso. Estas imágenes fueron apropiadas por el pueblo. La imagen que prevaleció no era la de las grandes especulaciones teológicas, sino la que se forjó al amparo de las predicaciones. La autoridad asignaba una regla pero la sociedad imponía su representación.

Así se puede apreciar en el caso de un hombre que se autodenunció en 1794 en la ciudad de México. El declarante mencionaba que había entregado su alma al demonio para que éste lo ayudara a cometer delitos. El demonio se le apareció en figura de mono y le prometió que estaría siempre con él. A la mañana siguiente, el declarante observó que en su brazo derecho tenía dibujada la imagen del demonio que arrojaba fuego por las manos, los pies, los ojos, la nariz, la boca, las astas de su cabeza y de los riñones. El declarante se asustó porque el fuego parecía real. El penitente se encontraba arrepentido y pidió ayuda a la Inquisición, pues no sólo quería recuperar la escritura que firmó, sino que también quería borrar una imagen que no desaparecía por medio naturales.<sup>31</sup> Lo que interesa recuperar de este caso es la manera en que se representó la figura del demonio. La imagen recogía una parte del imaginario teológico del infierno: el cuerpo despedía llamas de todos los sentidos, castigo que sufrían los condenados y que por asociación se vinculaba con el demonio. Las imágenes del infierno también se difundían por medio de estampas que se incluían en libros espirituales. Así lo declaró en 1798, María Encarnación Mora que decía que ella poseía una estampa con la imagen del infierno. Esa estampa se encontraba en el libro de meditaciones de fray Luis de Granada.<sup>32</sup> La inclusión de las estampas buscaba persuadir a las personas de los males del infierno. Con esta imagen se podía tener una meditación más profunda. La palabra y la imagen se entrelazaron para alimentar el pensamiento y la imaginación.

Esto muestra que las representaciones del infierno se circunscribieron al ámbito privado, pues las imágenes públicas de ese lugar tendieron a desaparecer entre los siglos XVI y XVIII. Los teólogos se dieron cuenta de

<sup>31</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1360, Expediente s/n, f. 21

<sup>32</sup> Ana Rodríguez Aramburu, 1984, p. 167; Gruzinski, *Guerra*, 1994, p. 163. Gruzinski señala que no se ha puesto atención en la importancia de las colecciones de estampas, las cuales tuvieron una amplia difusión entre la población.

que la amplia difusión de las imágenes del infierno había tenido efectos contraproducentes, pues éste se convirtió en un objeto cotidiano que perdió sentido ante los fieles y dejó de ser temido. El infierno no sólo desapareció de las paredes de la iglesia, sino también de los autos sacramentales en los que se escenificaba.<sup>33</sup> Los relatos orales también jugaron un papel importante dentro de la difusión del imaginario del infierno. Una de ellas refería que el cura de san Sebastián Demetrio Ontiveros tenía un hermano llamado Remigio que se dedicaba a robar y matar. Remigio le pidió posada a su hermano en la casa parroquial. Demetrio se negó con el argumento de que era un hombre pecador que iría al infierno. Remigio le contestó que no existía el infierno y que los castigos se recibían en este mundo. No había constancia de que el otro mundo existiera. Eso era una bobería que inventaban. Cuando el hombre moría se acababa todo. Demetrio le replicó que el infierno era un lugar que la justicia divina había destinado para el eterno castigo de los malos. No se podía alegar que este lugar no existía, pues así lo declaraba la Iglesia. El infierno era uno de los cuatro novísimos o postrimerías del hombre. Remigio le respondió que nadie lo engañaba con cuentos que sólo asustaban a los niños. Ante esta respuesta, Demetrio le ordenó que se callara para que no incurriera en mayores desatinos. El cura le pidió a su hermano que abandonara a la gente con la que andaba y volviera al buen camino.

Así lo habrían querido sus padres que estaban en la gloria. Remigio señaló que no había cielo ni infierno. Demetrio volvió a insistirle a su hermano que se arrepintiera de sus pecados. Remigio le contestó que estaba contento con su vida y que no le importaba el más allá. Los religiosos vendían “imaginaciones” por “verdades”. Remigio decidió retirarse. Por un tiempo, el cura no volvió a saber de su hermano. Una mañana se presentó Remigio. Demetrio creía que su hermano había regresado para pedirle dinero. Remigio le respondió que no necesitaba dinero. Demetrio pensó que su hermano se aprovechaba de alguien y le suplicó que cambiara de vida para que no se condenara. Remigio le respondió que sí existía el infierno. Demetrio le contestó que no se burlara de él. Remigio volvió a insistir que existía el infierno. Demetrio le advirtió que no debía jugar con ese pensamiento. Remigio no comentó nada y se despidió de su hermano. Unos momentos después, un alcalde de corte y un alguacil se presentaron ante el cura para darle una mala noticia: Remigio había muerto. Demetrio se sorprendió y manifestó que su hermano regresó del otro mundo para confirmar que existía el infierno.<sup>34</sup> Este relato no mencionaba la fecha en la que había sucedido el

<sup>33</sup> Minois, *Historia*, 1994, pp. 261, 273-6, 285

<sup>34</sup> Valle-Arizpe, *Cuando había virreyes*, 1956, pp. 163-173.

evento. Ello con la intención de que la historia tuviera un carácter intemporal y no perdiera vigencia ante los oyentes. La narración mostraba que las malas acciones de los hombres eran castigadas. Remigio era un ser incrédulo que no se arrepentía de sus pecados. El hecho de pensar que el infierno o el cielo no existían, eran motivos más que suficientes para condenarlo.

Remigio se presentó ante su hermano para dar fe de que existía el infierno. Éste se exteriorizó en forma humana. Esa fue la razón por la que el cura no se dio cuenta que su hermano estaba muerto. Este hecho resulta llamativo. Los teólogos decían que cuando los condenados se aparecían ante los hombres, mostraban evidencias de que estaban en el infierno. Unos aparecían envueltos en llamas, otros eran destrozados por animales. Cada uno de los aparecidos explicaba los castigos que se le habían impuesto por sus pecados. Desde esta perspectiva, se puede suponer que esta narración no tenía la intención de horrorizar a los oyentes, sino que buscaba que éstos aprendieran de la experiencia moral que se desprendía de la historia. Se debía estar consciente que la incredulidad se castigaba con rigor y nadie escapaba de los tormentos del infierno.

#### Los procesos contra los que negaban el infierno

Una de las funciones de la Inquisición era controlar el uso de la palabra y el pensamiento de los individuos. No se podía tolerar que los fundamentos de la fe se pusieran en duda. Todo aquel que infringiera las reglas debía ser castigado. Se presentaron 84 denuncias en la Inquisición contra individuos que negaban el infierno. El primer caso data de 1605 y el último de 1819. 8 delaciones se produjeron entre 1605 y 1740 (9%) y 76 entre 1750 y 1820 (91%). Los datos muestran que 22 delaciones se hicieron contra españoles, ocho contra mulatos, tres contra extranjeros, igual número contra franceses, dos contra criollos, la misma cantidad contra mestizos y una en contra de una coyota, un indio y un morisco. En 41 casos no especificaba el estado social. 68 denunciados eran hombres y 16 eran mujeres. En cuanto a los denunciados, 46 eran hombres, 29 eran mujeres y en seis casos no se especificaba. 11 casos fueron producto de una autodenuncia. Seis correspondían a mujeres y cinco a hombres. 37 casos se registraron en la ciudad de México; siete en Puebla; cinco en León, Nicaragua y Pachuca: tres en Antequera; dos en Guatemala y un caso en Nueva Guatemala, Zacatecas, Valle del Maíz, Xilotepec, Bahía del Espíritu Santo, San Salvador, Santa María de las Parras, Veracruz, Toluca, San Juan Teotihuacan, Santa Catarina Ayotzinco, San Jerónimo Aculco, Guanajuato, Real del Monte, León, Guanajuato, Celaya, Manila, Calpulalpan,

San Martín Tuxtla, Durango, San Vicente de Austria, Tehuacán, Villa Gutierre del Águila, Aguascalientes y Culiacán.

En cuanto a las ocupaciones, había siete soldados, cuatro religiosos, cuatro sacerdotes, tres sastres, dos tenientes, dos abogados de la Real Audiencia, dos comerciantes, un tabernero, un brujo, un subteniente de alférez, un profesor de medicina, un librero, un ayuda de cámara, un mayordomo, un maestro de escuela, un dueño de bodegón, un músico, un escribiente, un cocinero, un maromero, una esclava, un boticario, un subdelegado de partido, un peluquero, un hacendado, un cigarrero, un reo, un organista, un marino de fragata, un panadero y un tendero. En 35 de los casos no se especificó el oficio que desempeñaban. Las acusaciones variaban en cuanto a la extensión y profundidad del tema que trataban. De acuerdo con los datos, se puede establecer que los individuos cuestionaban varios puntos de la doctrina: la ubicación del infierno, la eternidad de las penas, la misericordia divina, la pena de sentido, la pena de daño y la existencia misma del infierno. Para efectos de la investigación, los casos se ubican por temáticas y en cada una de ellas se presentan los casos de manera cronológica. Los individuos estaban concientes del papel que jugaba la creencia en el infierno dentro del esquema social. El ámbito teológico trasladaba sus mecanismos al ámbito social para mantener el equilibrio. La concepción del infierno ayudaba a controlar las acciones de los hombres. Si los hombres no creían en un lugar de castigo después de la muerte, sería muy difícil hacer que éstos cumplieran con las reglas religiosas. Por ello es que era necesario reprimir a los que cuestionaran la creencia en el infierno.

Existen dos categorías en las que se dividen los casos que negaban el infierno: la simple negación y la negación que dio pie a un proceso. En el primer grupo se encuentran procesos como el de Bernardo González que fue denunciado el 28 de febrero de 1761 en san Juan Teotihuacan por Juan Manuel Benavides<sup>35</sup>; el del cigarrero Joseph Antonio de León que fue denunciado el 8 de junio de 1773 en la ciudad de México por Joseph Mariano López<sup>36</sup>; la autodenuncia de Agustín Martínez que fue realizada el 28 de marzo de 1779 en Santa Catarina Ayotzinco<sup>37</sup>; el del bodeguero extranjero Andrés Velenda denunciado el 27 de enero de 1783 en la ciudad de México por el castizo Juan Joseph Medina<sup>38</sup>; el de Pablo Cañas que fue delatado el 3

<sup>35</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1043, Expediente 6, ff. 222-30

<sup>36</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1147, Expediente s/n, f. 161

<sup>37</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 868, Expediente s/n, ff. 283-4

<sup>38</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1191, Expediente 17, ff. 314-5

de enero de 1792 en la ciudad de México por María Manuela Abunda Flores<sup>39</sup>; el de José Luis Caballero que fue denunciado el 17 de junio de 1793 en San Juan del Río por Cayetano Rodeno<sup>40</sup>, la autodenuncia de una mujer que fue realizada el 16 de junio de 1794 en la ciudad de México<sup>41</sup>, la de la mulata Petra que fue denunciada el 16 de diciembre de 1795 en san Jerónimo Aculco por Xaviera Basurto<sup>42</sup>; el de Benita Almendariz que fue denunciada el 10 de mayo de 1811 en León, Nicaragua por José de la Rosa Álvarez<sup>43</sup>; el del soldado Felipe Cardoso que fue denunciado el 4 de noviembre de 1816 en Pachuca por Tomás Casimiro Chacón<sup>44</sup>; el del teniente de la compañía de carabineros José Amor que fue denunciado el 7 de octubre de 1816 en Pachuca por Ana Gertrudis Robles<sup>45</sup> y el del soldado Manuel Francisco Sánchez que fue denunciado el 15 de mayo de 1818 en Puebla por José Antonio Vázquez.<sup>46</sup> El pensamiento que predominaba en cada uno de estos casos es que no había infierno y que éste se creó para atemorizar a la gente. Felipe Cardoso hasta se atrevía a retar a los religiosos del Colegio de Pachuca para que refutaran su opinión de que no existía el infierno.

Cardoso decía que Dios era un padre que amenazaba pero no castigaba. Por otra parte, Bernardo González decía que si se hablaba del infierno era para amenazar a las personas, pues no se le podía tener miedo a una “invención”; así se podía ver en el caso de los niños que se espantaban con el “coco”, pero todos sabían que éste no existía. Un pensamiento parecido se encuentra en Benita Almendariz. Ella creía que el infierno buscaba espantar de la misma manera que se decía “que te coge el mico” para asustar a los niños. Se perseguían las afirmaciones que negaban al infierno, debido a las dudas que generaban entre los creyentes. Eso se podía apreciar en el caso de Joseph Mariano López, quien manifestaba que al oír que no existía el infierno había dudado de la certeza de la fe. Esa duda se le presentaba como un pensamiento malo que no consentía, es decir, ésta era interior pero no se manifestó en el exterior. Entre estas proposiciones aparecieron algunas creencias populares, por ejemplo, Pablo Cañas, un extranjero cuyo lugar de origen no se especificaba, señalaba que las golondrinas eran muy apreciadas en su tierra pues en la cabeza tenían una piedra que ayudaba a los hombres a conseguir

<sup>39</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1349, Expediente 12, f. 1

<sup>40</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1380, Expediente 14, ff. 323-4

<sup>41</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 611, Expediente 9, ff. 173-5

<sup>42</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1380, Expediente 19, f. 378

<sup>43</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1453, Expediente 1, f. 2

<sup>44</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1463. Expediente 7, f. 94

<sup>45</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1463, Expediente 7, f. 95

<sup>46</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1421, Expediente 27, f. 195



mujeres. En la segunda categoría se presentan casos que muestran un seguimiento por parte de las autoridades y una mayor elaboración en los argumentos.

### El infierno como uno de los mecanismos de control social

Algunas personas pensaban que no se podía cuestionar la idea del infierno, pues su presencia era palpable en los sermones y en las pinturas de las iglesias. Así sucedió en el caso de las mulatas Juana de Santiago e Isabel de Mejía, denunciadas el 2 de junio de 1717 por la española Inés de Barbosa. Inés decía que Juana la “mata vacas” e Isabel Mejía les dijeron a otros mulatos que no se preocuparan, porque nadie se condenaba; el infierno no existía pero si el cielo y el purgatorio. Inés les replicó que estaban equivocadas, pues la fe cristiana afirmaba que existía el cielo, el infierno y el purgatorio. Eso lo decían los predicadores en los púlpitos, quienes narraban ejemplos de almas que estaban encerradas en el infierno. Para reforzar sus argumentos, les mostró el lienzo en el que se representaba al alma condenada; sin embargo, las mulatas aseveraban que ellas no estaban equivocadas. Los predicadores decían que existía el infierno para atemorizar a la gente y para que dejaran de pecar. Ellas estaban seguras de que no había infierno, pues sabían que el mulato Roberto, a quien apodaban “el hijo del diablo”, se había salvado pese a que había cometido muchos pecados. Las mulatas señalaban que ese hecho era cierto, pues Dios daba prueba de sus milagros a cada momento, como sucedió con la cruz que se perdió en el Colegio Apostólico de la Santa Cruz de Querétaro y que, de manera milagrosa, se había vuelto a formar.<sup>47</sup> Este caso es interesante por dos razones. La primera es la forma en que se utilizaban los instrumentos de la predicación. Inés mencionaba que los sermones y las pinturas proporcionaban las pruebas que sustentaban la existencia del infierno. La vista y el oído se complementaban en la labor de adoctrinamiento. La segunda se refiere a la negación que se realizaba del infierno, pero no de los otros lugares del más allá. La eliminación del infierno implicaba una eternidad bienaventurada. Si el purgatorio era el único lugar donde se aplicarían penas por los pecados, entonces no se debía dudar que todos los hombres tendrían un lugar en el cielo. Ellas apelaban a lo milagroso para probar que su afirmación era cierta, del mismo modo que lo era la renovación de la cruz en Querétaro. La inserción de lo maravilloso buscaba demostrar la realidad del hecho que contaban.

---

<sup>47</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1169, Expediente s/n, ff. 177-9.

En algunas ocasiones, la negación del infierno se sustentaba en la autoridad de los libros. Ese fue el caso de la coyota Antonia Salgado que fue delatada el 19 de mayo de 1721 en León por la española María de Eguía, quien así cumplía el consejo de su confesor. María señalaba que Antonia afirmó en 1714 que no había infierno, pues leyó en un libro que la Sagrada Escritura no hablaba de él y sólo se utilizaba esa idea para espantar a los hombres. El 23 de marzo testificó la mulata libre Estefanía de Herrera que mencionó que la mestiza Antonia decía que el infierno no se creó para los cristianos. Eso lo había leído en un libro de Sagrada Escritura que perteneció al padre de la denunciada, proposición que dijo en 1717 o 1718. El 2 de abril declaró la mulata esclava Clara de la Concepción que refirió que la morisca Antonia presumía que había leído muchos libros, entre ellos se encontraba uno de Sagrada Escritura y en el que se señalaba que no existía el infierno. Clara le replicó que no debía decir eso frente a las “muchachas”, pues podían cometer “algún absurdo” al tener la certidumbre de que no existía infierno. Sin embargo, Antonia volvió a repetir la proposición. Cuando Antonia se fue, Clara llamó a Juan de Saldaña para que “desengañara” a las “muchachas”. Antonia se encontraba en León por mandato de su amo que era alcalde ordinario. Esta afirmación la había realizado en 1714.<sup>48</sup> En este caso, se observa la conducta presuntuosa de Antonia. Para sustentar su afirmación invocaba la autoridad de un libro, sin que mencionara cuál era su título. Ninguna de las mujeres refutó la proposición, lo que indica que, en cierta forma, le concedieron autoridad a lo que Antonia decía. Clara fue la única que mostró preocupación por la expresión de la denunciada. Si bien no se sentía con autoridad para rebatir lo que dijo y buscó la ayuda de alguien que pudiera hacerlo.

Una táctica que algunos individuos utilizaban para tratar de encubrir sus errores era cargarle la culpa a alguien más. Desviar la atención podía servir para que se apaciguara la situación. Ese fue el caso del mercader asturiano Raymundo de Alles denunciado el 16 de abril de 1773 en Antequera por el maestro platero Gregorio de los Ríos. Gregorio indicaba que en enero de ese año había ido de visita a la casa de Antonia Sepis, donde se encontraban Rosalía Sepis y un gachupín llamado Raymundo. Tanto Antonia como Rosalía le señalaron a Gregorio que Raymundo afirmaba que no existía el infierno. Gregorio le dijo a Raymundo que se debía callar, porque ahí se conocía lo que decía el catecismo. Raymundo respondió que esa afirmación se la había escuchado al cura de Nexapa Tomás de Subiría, a lo que Gregorio replicó que eso no lo podía decir un sacerdote, pero Raymundo insistió en que así había

---

<sup>48</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1046, Expediente 14, ff. 209-11

sido. El 24 de abril testificó Antonia Sepis que no proporcionó detalles. El 7 de junio compareció Rosalía Sepis que manifestó que Raymundo se encontraba en casa de Antonia, pues le fue a informar que su marido había muerto. Raymundo le dijo que no existía el infierno y ella le respondió que eso era un “disparate”. Sólo alguien que no era cristiano podía afirmar eso y no lo tenía que repetir ante nadie más. Raymundo le replicó que eso se lo había dicho el cura de Nexapa. En ese momento entró Antonia y Rosalía le dijo que oyera el disparate que había dicho Raymundo. Rosalía no se acordaba que Gregorio hubiera participado en la plática, ni recordaba cuál era el apellido de Raymundo. Los inquisidores pidieron informes sobre Raymundo y Subiría. El comisario de Antequera informó, el 13 de junio de 1773, que el sacerdote era un buen moralista, pero era medio “aturdido” y le gustaba hablar de liviandades.

En tanto que Raymundo Alles residía en Santa María Acantepec. Se le describía como un “mozo alegre” y “medio truhán”. Por su oficio no se encontraba mucho tiempo en un lugar. Los inquisidores enviaron informes a los comisarios de otros lugares para tratar de localizar el sitio en que se encontraba Raymundo. Joaquín Barco, cura de Ecatepec, informó el 20 de noviembre de 1773 que en su demarcación vivían dos españoles de nombre Raymundo. Uno en la cabecera del curato y el otro en San Agustín Mistequeylapagui. Uno no tenía una buena conducta, pues nunca decía la verdad, se burlaba de los defectos de los otros, hablaba liviandades y se jactaba de sus acciones. Este individuo realizó dos viajes a Tehuantepec y se preciaba de haber hablado de la predestinación con algunas mujeres. El otro cumplía con los preceptos anuales y nunca se le había oído errores en materia de fe. Ninguno de los dos era el que buscaba la inquisición. El 4 de octubre de 1774 el comisario de Antequera señalaba que no se tenía ninguna noticia del paradero de Alles. Ante la imposibilidad de saber dónde se encontraba Raymundo, los inquisidores ordenaron que se volviera a interrogar a los testigos para confirmar si existían los elementos para seguir el juicio. Antonia y Rosalía coincidieron en que Raymundo había dicho su proposición en son de broma. El inquisidor señaló el 8 de abril de 1775 que no se proseguía la causa por dos razones: no se había quebrantado el dogma y el “carácter ligero” de Raymundo.<sup>49</sup> Este caso muestra lo infructuoso que podía resultar el trabajo de los inquisidores. La indagación sobre el paradero de Raymundo no arrojó ningún fruto visible. Sólo el testimonio de un cura que quería sobresalir por su constancia en el cumplimiento del deber. Aunque resulta extraño que en el

---

<sup>49</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 936, Expediente 4, ff. 20-37

proceso no se interrogara al cura de Nexapa y que Gregorio no volviera a ser citado como testigo, lo más insólito fue el dictamen de las autoridades que dictaminaron que no se continuaría el proceso pues la proposición había sido ocasionada por una broma. En los primeros testimonios se señaló que Raymundo era un bromista y los inquisidores sólo reconocieron ese rasgo dos años después. No sabemos si este dictamen se habría modificado, si los inquisidores hubieron logrado la comparecencia de Raymundo.

En ciertas ocasiones, un hombre podía ser acusado de haber cuestionado ciertos dogmas de la fe, pero la indagación demostraba que todo había sido producto de un error. Ese fue el caso del indígena Juan Jacinto que se encontraba preso en la cárcel pública de Puebla. En una carta fechada el 28 de septiembre de 1774, el comisario Diego Acosta pedía que las autoridades de la cárcel le informaran acerca de la conducta de Juan Jacinto, pues éste envió una misiva al provincial del obispado en la que solicitaba su liberación, debido a que no tenía dinero para casarse y aunque había pedido una limosna para cumplir con su obligación, hasta ese momento no se le había concedido nada. Acosta señalaba que la carta contenía unas proposiciones erróneas. En ella se decía que se habían perdido “muchas virginidades” y nadie se había ido al infierno por ese hecho. Por ello pensaba que nada de lo que decían los confesores era verdad. Las autoridades carcelarias le comunicaron a Acosta que Jacinto se encontraba preso por no haber cumplido con la promesa de esponsales y por haberse robado unos bueyes en 1771. Él era un indígena que no sabía escribir y era natural de San Miguel Aquixcomatle. Acosta pidió que se interrogara a Jacinto para saber las razones por las que pidió que se escribieran semejantes proposiciones. Jacinto respondió que la carta fue redactada por Mariano Pantaleón. En ella pedía que se anulara su compromiso de matrimonio, pero no había dicho las proposiciones de las que se le acusaba. Él conocía la doctrina y sabía que los que morían en pecado mortal se condenaban. Jacinto pensaba que esas proposiciones debió haberlas incluido Pantaleón, un hombre “malévolo” que fue incomunicado para evitar que sugiriera actos maliciosos a los demás presos.

Los inquisidores enviaron una carta el 31 de enero de 1775 al notario de la mesa de casamientos Nicolás Ladrón de Guevara, para pedir informes acerca de la conducta de Mariano Pantaleón y para saber si había escrito otras cartas. El 4 de febrero de 1775 volvió a comparecer Jacinto e indicó que la carta fue escrita por Joseph Medel. Jacinto recalca que no había dictado las “cosas malas” que la misiva contenía. Medel le leyó la carta, pero no recordaba haber escuchado las proposiciones. Él deseaba que la misiva

estuviera terminada, pues su madre la presentaría ante el provincial. Medel se encontraba preso por ladrón y había sido trasladado a la Acordada en la ciudad de México. Acosta señaló el 11 de febrero de 1775 que a Jacinto no se le podía imputar el delito, pues no entendía el castellano y lo hablaba mal. Aunque escuchó lo que decía la carta, no podía sospechar la malicia de las proposiciones.<sup>50</sup> Este es el único caso en el que aparece un indígena. Se aprecia la benevolencia de las autoridades inquisitoriales en el dictamen. Los dos testimonios de Jacinto muestran variaciones notables, sobre todo en el nombre del que escribió la carta. Los inquisidores no trataron de indagar cuál era el motivo de ese cambio. Es probable que Jacinto intentara inculpar a unas personas que ya no se encontraban en la misma cárcel, sobre todo, si se tiene en cuenta que las proposiciones tenían correspondencia con el objeto de la carta. Jacinto buscaba descargar sus errores en otras personas.

Los religiosos consideraban que las pinturas representaban un buen medio para mostrar los horrores del infierno. Si la gente conocía lo que sucedía en ese sitio, se podía garantizar que no se cometerían más pecados. La validez de lo que esas pinturas mostraban era cuestionada por algunos individuos. Ese fue el caso del soldado Pedro García que fue denunciado el 14 de mayo de 1776 en Real del Monte por el cura Agustín Álvarez, quien decía que el soldado Francisco de León le comentó que García afirmaba que no había infierno y que no existían más santos que los apóstoles. Estas proposiciones las dijo en el cuartel en el que se alojaba la compañía de voluntarios de Cataluña. Varias personas declararon el 22 de mayo. Francisco de León señaló que los padres misioneros sacaron una pintura en la que se veía un condenado que estaba envuelto en las llamas mientras unas víboras aprisionaban su cuerpo. Pedro García preguntó si alguien había visto eso, pues el infierno no existía. Los padres mostraban esas figuras para intimidar a la gente. Esa proposición fue ratificada por Vicente Ortiz. León manifestaba que García se jactaba de haber vivido entre los protestantes franceses y que había rezado con soldados herejes. García estuvo preso en la cárcel del cuartel por haber falseado la cédula de confesión. Pedro no oía misa y no rezaba el rosario. En la pascua de navidad afirmó que no había más santos que los apóstoles. Vicente Ortiz mencionó que García afirmaba que no existía el infierno, pero nunca daba razones para sustentar su proposición. Vicente sabía que García había convencido a Pedro Alfaro para que falsificara una cédula de confesión, por este motivo había estado en la cárcel.

---

<sup>50</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1128, Expediente 5, ff. 201-6

A García le gustaba repetir dos dichos blasfemos: “mamacha san Cristóbal que pase el río” y “mamacha traes que construye con malaya las tres personas”. Pedro Alfaro declaró que García y Vicente Ferrer lo habían obligado a falsificar una cédula de confesión. García era un hombre “inquieto” y capaz de cometer cualquier “barbaridad”. Jerónimo Bulferic expresó que Francisco Cuenca había negado la existencia del infierno y Pedro García asintió la afirmación. Cuenca y García aseveraban que podían discutir con los padres misioneros acerca de la verdad de ese artículo de fe. Jerónimo recordó que García afirmaba que había estado en países de herejes y que ellos eran mejores que los católicos. Jerónimo calificaba a García como un hombre “arrebatao” que no hacía actos de virtud. El comisario informó el 1 de junio de 1776 que García era un individuo que tenía escandalizado a Real del Monte, no sólo por sus actos contrarias a la religión, sino también por la “incontinencia” en la que vivía. A Pedro no le importaba salirse del cuartel para asistir a las tabernas de pulque. El inquisidor fiscal ordenó el 5 de junio que se apresara a García en las cárceles secretas. Esta orden no se cumplió. Así que el inquisidor decano pidió el 3 de agosto al virrey que se permitiera el traslado de García al Santo Oficio. El 9 se autorizó el traslado, pero el 20 se respondió que Pedro no se encontraba en la población. Éste había desertado el 6 de agosto junto con otros dos soldados. Ellos robaron 800 pesos de una tienda. Los inquisidores expidieron una orden fechada el 21 de agosto para que los comisarios localizaran a Pedro. Los inquisidores informaron al virrey el 8 de noviembre que habían localizado a García, quien estaba asilado en una iglesia de Azúcar para que no lo procesaran por la muerte de un individuo.

El virrey ordenó el 10 de noviembre que el alguacil mayor de la villa procediera a la captura de García, la cual debía realizarse sin perjuicio de la inmunidad eclesiástica. El alguacil cumplió con la orden y se recluyó a García en la cárcel de la villa. Pedro fue llevado a las cárceles secretas hasta el 24 de noviembre. Durante su permanencia en la prisión de Izúcar, García pronunció varias blasfemias. El alcalde de la cárcel aseguraba que García le pidió que le prestara dinero. Ante la negativa del alcalde, García le juró que con o sin el consentimiento de Dios estaría de regreso en Izúcar para pagarle. Esto aconteció el 18 de noviembre. Ana María de los Dolores declaró que estaba en el cuarto de asistencia de la cárcel y sus hijos admiraban la “belleza” de un crucifijo que se veía por una ventanilla que daba al patio. Ella llamó a Pedro para que viera el crucifijo y éste le dijo que era un crucifijo de “borra” que no valía nada. Ana María le replicó que no expresara esa blasfemia, pero García volvió a repetirla y agregó que por culpa de Cristo murió su padre y ahora él lo mataría. Ella se retiró horrorizada, pues pensaba que se había topado con un

judío o un hereje. Bernardo Marcelino Valero declaró que en la parroquia de españoles se encontró con García, quien le pidió que le preguntara al cura cómo iba su causa. Como el cura no sabía nada, Pedro comenzó a decir cosas “indecorosas” contra el sacerdote. Bernardo le indicó que no podía expresarse mal de los sacerdotes y éste le contestó que el sacerdocio era lo mismo que “una chabela vieja”. Pedro García compareció el 26 de enero de 1778. Él afirmaba que no había negado la existencia del infierno, pues creía en la realidad de las penas de los condenados.

Lo que mencionó sobre la pintura del condenado era que los misioneros trataban de inculcar el miedo al infierno. La pintura que los religiosos exhibían mostraba que era imposible que las almas salieran de ese lugar. Aunque algunos de sus compañeros manifestaban que no necesitaban infierno cuando tenían el calabozo en el que los encerraban, él pensaba que esa proposición no negaba la existencia del infierno. Pedro reconoció que falsificó la cédula de confesión, debido a que el cura de Pachuca se negó a confesarlo y fue Vicente Ferrer el que le sugirió que falsificaran la cédula. Él conocía a un dragón que lo había hecho y nadie lo descubrió. Pedro Alfaro fue el encargado de hacer la copia. El fraude fue descubierto cuando se encontraba preso en la cárcel. El sargento le ordenó que se confesara. García le contestó que no podía hacerlo por dos razones: estaba preso y necesitaba tiempo para el examen. Esta respuesta provocó que se le castigara con cinco días en la cárcel. El sargento malinterpretó sus palabras, puesto que nunca se negó a cumplir con el precepto. García afirmaba que no era un mal cristiano, pues asistía a misa, rezaba el rosario y creía en los santos. Si había pronunciado “manacha san Cristóbal”, se debía a que lo había escuchado de un soldado andaluz del regimiento de Flandes. Él no pensaba que esta frase tuviera una mala intención. No sabía lo que significaba “manacha”, esa palabra la decían los napolitanos. Si en una ocasión había dicho “manacha tres veces” era en referencia a los tres rancheros y no a las tres personas de la Trinidad. García señalaba que nunca había discutido sobre cuestiones de la fe, pues creía lo que enseñaba la Iglesia y no había cometido ningún delito oculto.

Él trataba de que cumplir con lo que pedía la iglesia y aunque había convivido con protestantes, no pensaba que éstos profesaran una religión mejor. García mencionó que era falsa la acusación de Marcelino. El estribillo “Cristo de porra, él mató a mi padre y yo prometo al Cristo que me lo pague” lo había escuchado de un gachupín apellidado Labage, quien se encontraba preso en la misma celda que el acusado. Cuando le enseñaron la imagen del Cristo que había sido pintada por el carcelero, repitió ese estribillo sin

reflexionar. García manifestaba que no tenía la intención de ofender a la divina majestad. Si se había expresado mal del sacerdote, se debía a que éste le había prometido que volvería a la Iglesia cuando terminara el asunto por el que se le acusaba. Sin embargo, el sacerdote no cumplió con su promesa. Pedro declaraba que era falso lo que afirmaban los testigos sobre su conducta. En las ordenanzas militares existían una serie de penas contra los blasfemos y los que proferían proposiciones. Los que las oían tenían la obligación de dar parte a sus superiores, a fin de que se les proporcionara el castigo correspondiente. Si los militares no le impusieron ningún castigo era evidente que la verdad estaba de su lado. Este argumento mostraba dos cosas: o García era muy inteligente y se había dado cuenta de la forma cómo podía salvarse del castigo o que contaba con el asesoramiento de un abogado que intentaba desplazar el caso del ámbito religioso al militar. Pedro pidió que se interrogara a otros testigos para que atestiguaran si lo habían castigado a causa de las proposiciones que decía. Los inquisidores resolvieron favorablemente esa petición, pero también determinaron que pedirían más informes sobre la conducta de García en Izúcar.

El 26 de junio se examinó al cabo de escuadra Miguel Pericar que declaró que Pedro era irascible, pero no blasfemaba ni decía cosas contrarias a la fe. Sus compañeros sospechaban que no era católico, porque había servido en un regimiento de protestantes. El 27 de junio testificó el soldado Pablo Ferrer que manifestó que García no mostraba un comportamiento digno de un católico, pues era un hombre colérico que blasfemaba con facilidad, pero nunca se le castigó por ello. El mismo día declaró el soldado Pablo Silva que decía que Pedro blasfemaba cuando estaba borracho y no se le había impuesto un castigo por sus acciones. Ante la diversidad de los testimonios, los inquisidores ordenaron que se interrogara a dos oficiales superiores. El 2 de julio comparecieron los cabos Antonio Immet y Juan Reynes. Los dos señalaron que García no había sido castigado por blasfemo. El 6 de julio respondió el cura de Izúcar que Labage no se encontraba en ese lugar, pero, por indagación extrajudicial, logró averiguar que ese individuo no decía blasfemias. Por el contrario, Labage reprendió a García cuando éste manifestó que regresaría a Izúcar con o sin la voluntad de Dios. Después de conocer los testimonios, los inquisidores presentaron causa formal contra García. Éste pensaba que se le seguía proceso por ser extranjero, pues su compañero Cuenca había expresado lo mismo que él y nadie lo había denunciado.<sup>51</sup> Pese a los delitos que había cometido, García intentaba convencer a las autoridades

---

<sup>51</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1162, Expediente 2, ff. 46-54



de que la acusación que pesaba en sus hombros fue producto de una confabulación de sus compañeros. Al ver que esta estrategia no dio resultado, recurrió a la argucia de mostrar que su origen racial era la causa del proceso. García aparentaba ser la víctima de unas autoridades intransigentes, quizá con la intención de que su castigo fuera más indulgente. No conocemos si el proceso continuó y cuál fue la resolución que se tomó. Hubiera sido interesante conocer el comportamiento de la inquisición en un proceso en el que el ámbito religioso se mezclaba con el militar.

Alguno sacerdotes trataban de mitigar el sentimiento de terror que sentían los fieles por el más allá, acción que no era bien recibida por los devotos celosos de la doctrina. Ese fue el caso del religioso franciscano Ignacio Santillán que fue denunciado el 17 de enero de 1777 en la ciudad de México por la mulata María Petra Serra, quien residía en el convento de Jesús María. Serra decía que Santillán fue su confesor por once años. Éste le pedía que una vez al mes realizara actos de meditación. En una ocasión, Petra le manifestó a Santillán que sentía una gran angustia al pensar en los castigos del infierno. Ignacio le respondió que no debía temer, pues no existía el infierno. Eso se decía a los pecadores para que se portaran bien. El infierno buscaba controlar las acciones de los hombres. Aunque esta creencia no garantizaba que se cumplieran las reglas cristinas, si ayudaba a restringir la libertad con la que se actuaba. Ella le replicó que los libros y las pinturas mostraban que si existía el infierno. Santillán le contestó que no creyera lo que veía en las pinturas, pues los individuos pintaban lo que querían, por ejemplo, las personas feas eran pintadas hermosas. Santillán le repitió que el infierno no existía y que no temiera. Ella no entendía porque el padre le dijo esas cosas. Petra habló con María Antonia Villa Sarra para conocer su opinión sobre Santillán y ésta le manifestó que el padre era muy bueno, pero que tenía el defecto de ser “muy infernero”. Petra pensaba que esa expresión mostraba que Santillán creía lo contrario de lo que le decía, por lo que juzgaba que el padre le había indicado que no existía infierno, pues consideraba que tenía la capacidad necesaria para comprender ese concepto.

Petra señalaba que las expresiones de Santillán le parecían erradas, pero no consideró delatarlo. Ella recordó esas proposiciones, debido a que su confesor Joseph Riezu le pidió que hiciera un examen general de conciencia. El 20 de enero Petra rectificó su declaración. No había sido María Antonia Villa la que le había comentado lo del padre, sino una mujer llamada Felipa que trabajaba en casa del sacerdote Juan Carrillo. El 28 de enero declaró Felipa Morena que señaló que no recordaba el sentido de la frase, pero creía

que el Padre la decía para que los penitentes enmendaran su vida y no volvieran a ofender a Dios.<sup>52</sup> Petra denunció a Santillán por sugerencia de Riezu. Éste no compartía el punto de vista de Santillán. Lo que para uno era benevolencia para el otro era un delito. Petra sabía que la proposición de Santillán era errónea, pero no lo delató por considerar que había hecho una deferencia con ella. Santillán no le confió ese conocimiento a nadie más. Sus otras hijas de confesión lo consideraban un “infiernero”, es decir, un hombre que abusaba de la idea del infierno. Petra se sentía importante porque Santillán no la trataba de la misma forma que a las demás.

En ciertas ocasiones, las autodenuncias se realizaban cuando los individuos pensaban que habían comprendido mal ciertas palabras y éstas podían generar pensamientos impuros. Así le sucedió a Juana Batres que se autodenunció el 19 de febrero de 1777 en la ciudad de Guatemala. Juana residía en el convento de la Concepción. Ella señalaba que leía un libro sobre el infierno y se le acercaron la mulata María Quesada y la mestiza María Damiana, así que aprovechó la ocasión para contarles lo que había aprendido. Quesada le recordó que la religiosa Gregoria Guerra decía que no existía infierno gracias a la misericordia divina. Juana le contestó que Gregoria tenía razón. Ella también dudaba que existiera el infierno. Esa duda era interior y exterior. Juana se retractó de su afirmación, porque recordó que la doctrina cristiana mandaba que se creyeran todos los artículos de fe. Ni Quesada ni Damiana replicaron su punto de vista. En otra ocasión, Juana le mencionó a María del Rosario Paniagua que prefería padecer una pena del infierno hasta su muerte, antes que tener que padecer todas juntas. María le respondió que ella no tenía aflicción por el infierno. El padre Matías de Letona le comentó que no existía. Unos días después, Juana le preguntó a María qué le había dicho el padre sobre el infierno. Ésta le contestó que no había infierno o que nadie se condenaba. Ella se asustó ante esta respuesta, pues no pensaba que un sacerdote manifestara ese tipo de opiniones. El 9 de abril compareció la mulata Luciana Córdoba que declaró que ella y Juana le solicitaron al capellán del convento que las confesara.

Como éste se negó, Juana se enfureció y dijo frente a una imagen de Cristo que cuáles eran los milagros que hacía. Ellas le pedían un padre y no se lo traían. Ante estas imprecaciones, Luciana trataba de no responder o se hacía la que no oía. Esto sucedió en 1763. En el dictamen del comisario se señalaba que el padre Matías de Letona era competente en cuestiones de ciencia y de

---

<sup>52</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1147, Expediente 34, ff. 342-8.

virtud, además de que mostraba una gran caridad para confesar a las personas que padecían aflicciones. El comisario pensaba que María del Rosario no había entendido las palabras de consuelo que le daba el sacerdote. Ella evidenciaba gran ingenuidad, rasgo que caracterizaba a las demás mujeres que intervenían en la denuncia. Juana y Rosario eran “candorosas”. Las dos fueron criadas en el convento de la Concepción, por lo que creían con facilidad todo lo que se les decía. El comisario mencionaba que las mujeres que se crecían en los conventos de Guatemala eran crédulas, por lo que la gente les contaba ciertas cosas para divertirse.<sup>53</sup> La ingenuidad que se atribuía a Juana y a María del Rosario sirvió para que no se iniciara un juicio contra ellas. Las dos habían malinterpretado las ideas sobre el infierno. Al parecer, Juana fue la que introdujo la duda en María. Ella intentó resolver esa duda con la lectura de un libro, pero sólo aumentó su confusión. El caso de Juana revela cómo funcionaba el mecanismo de la autodenuncia. Ella sentía la necesidad de declarar lo que había dicho. Pese a que sabía que las dos mujeres a las que les hizo la confesión sobre el infierno no la delatarían. Ellas no tenían una idea concisa de lo que se les hablaba. Y no presentaron ninguna reacción de repudio o sorpresa ante lo que Juana decía. Es probable que ellas pensarán que lo que decía Juana era cierto, pues se sustentaba en la autoridad del libro.

La persecución de los pecados era un asunto prioritario para el que no había edad. Hasta los niños pequeños podían ser denunciados por haber cometido ciertos delitos. Así se puede ver en el caso de la niña María Ángela González Barroso, quien le comentó al carmelita Salvador de la Concepción que había sido “solicitada” por dos niños. Para tratar de convencerla, éstos le dijeron que no temiera pues no existía el infierno. Nadie creía en esa mentira. La solicitudación sucedió en 1776. Salvador manifestaba que esas expresiones eran heréticas. Los niños no podían alegar inmunidad por su corta edad. Era cierto que se podía inferir cierta puerilidad en la expresión, pero también se advertía malicia en ese acto. La expresión no reflejaba ningún error formal del entendimiento, aunque sí se utilizaba para convencer. El religioso decía que María deseaba delatar a los niños, pero no lo podía hacer por su corta edad y por estar acompañada en todo momento de su madre. Ante esta disyuntiva, ella le otorgó esa facultad a Salvador. La denuncia se presentó el 12 de julio de 1777 en la ciudad de México. Salvador señalaba que los niños denunciados eran Antonio de la Vega de seis años y Mariano cuyo apellido se desconocía de ocho. María contaba con diez años. Ella ratificó lo que manifestó en la confesión y agregó que cuando los niños le dijeron que no había infierno, ella

---

<sup>53</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1099, Expediente 5, ff. 186-90

les respondió que sólo creía lo que había aprendido de sus padres y ellos le habían enseñado que existía el infierno. María recordaba que ese mismo año había sido “solicitada” por un mulato, quien le indicó que el sexo no era pecado. Ella no sabía cómo se llamaba ese mulato.

Los inquisidores ordenaron que el cura de la parroquia de la santa Veracruz se informara de la conducta de los niños. Por medio del notario público Antonio Mendiola, el cura averiguó que el padre de los niños se llamaba Miguel de Vega. Un español que vivía amancebado con una mulata a la que visitaba en las noches y con la que tenía cinco hijos de raza morisca. Vega era coime del fuego en una casa de temascal y entre sus parientes estaba un escribano y el cura interino de Amozoc. Miguel no seguía su ejemplo y se comportaba mal, razón por la que sus hijos mostraban una mala crianza y seguían su “perversa doctrina”. Las proposiciones que los niños formularon eran producto de su mala conducta. El cura señalaba que aunque la niña era ingenua no faltaba a la verdad. Él conocía a sus padres y sabía que le habían dado buena educación. María sólo se equivocó en el nombre de los niños. De Antonio si coincidían las señas, pero no lograba averiguar quién era el otro niño. El cura manifestaba que no conocía a los padres de Mariano, pero infería que éstos eran indígenas. La compañía de los niños de la Vega había ocasionado que Mariano siguiera sus malas costumbres.<sup>54</sup> Desconocemos si el proceso prosiguió y cuál fue el dictamen que se emitió. Hubiera sido interesante conocer el parecer de los inquisidores y qué tipo de medida se tomaría en este caso. Aunque el confesor Salvador de la Concepción no exculpaba a los niños y pedía que se les castigara por la malicia de su proposición, no sabemos si los inquisidores manifestarían una conducta menos severa con los niños y se abocaría al castigo de los padres, quienes, en última instancia, eran los responsables de los niños.

Los religiosos no estaban exentos de cometer errores de interpretación en los sermones que predicaban sobre el infierno, ese fue el caso de un religioso cuyo nombre no se conservó y que fue denunciado el 2 de marzo de 1779 en la villa de Celaya por el fraile Nicolás de San Elías. Nicolás declaraba que en uno de los sermones de la tanda de cuaresma, ese religioso dijo tres proposiciones que eran erróneas. La primera era que no creía que el día del juicio universal se hiciera una revisión de todos los pecados que cometieron los hombres, pues los vicios no serían castigados sino que sólo se juzgarían las buenas acciones. La segunda se refería a que las señoras no cometían ningún

---

<sup>54</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1136, Expediente 5, ff. 492-4

pecado cuando utilizaban tocados. Nicolás mencionaba que lo contrario decía la doctrina. Los tocados eran los causantes de actos deshonestos. La tercera era que ningún hombre lograba la santidad en la tierra. Esto lo mencionó con motivo del ejemplo de fray Joseph de Jesús Marín, quien había sido juzgado en el tribunal divino por oler unas flores. Si esto le había sucedido a una persona que se consideraba “santa”, no se podía imaginar cuáles serían los cargos que se harían contra los individuos que se divertían. Esos hombres serían juzgados en un tribunal formado por Lucifer. Nicolás reconocía que los errores eran producto de la ignorancia de un religioso que culminó sus estudios, sin mostrar ningún avance en ellos. El sermón que predicó era el primero que decía. Nicolás mencionaba que había revisado una versión de ese sermón que no contenía errores, pero no sabía cuál era la razón por la que el religioso lo había modificado. Al grado que culminó con una proposición tan errónea como “en nombre de Jesucristo, juez divino, os digo, id malditos al fuego eterno que os esta preparado desde el principio del mundo”.<sup>55</sup> El religioso denunciado cometió algunos errores de apreciación que no ameritaban mayor pena que un regaño a causa de su inadvertencia, pero Nicolás prefirió denunciarlo para tratar de defenderse ante posibles ataques. Al parecer, ese religioso era su pupilo pues éste le mostró el sermón antes de que lo pronunciara. Nicolás achacaba la culpa de los errores a la “ignorancia” y “estulticia” del joven religioso, quien había modificado de manera radical la índole del sermón. Al afirmar que el religioso era un ignorante, Nicolás buscaba que la pena fuera menor para el maestro y para el alumno.

Había ocasiones en que un punto de la fe ocasionaba una disputa y cuando no se lograba convencer a alguien que había cometido un error, sólo quedaba el recurso de denunciarlo ante la inquisición. Eso le sucedió al relojero y organista español Joseph Rafael de Villegas y Robledo que fue delatado el 2 de julio de 1784 en Puebla por Joseph Miguel Peregrina. Peregrina decía que hablaba con Robledo acerca de la venida del Anticristo en los últimos días del mundo y éste le replicó que no había certeza de que se presentaría el Anticristo. Peregrina le contestó que la venida del Anticristo era un artículo de fe que se debía creer. Esa verdad se encontraba revelada en la Sagrada Escritura y si no modificaba su parecer, lo denunciaría. Robledo le respondió que hiciera lo que quisiera, pues en el catecismo no se decía nada sobre el Anticristo. Peregrina volvió a amenazarlo y Robledo le dijo que lo hiciera, así saldrían de la duda pero perderían su amistad. Peregrina consideraba que Robledo era un hombre instruido y que su error derivaba de la obstinación. En

---

<sup>55</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1179, Expediente 23, f. 241.

la conversación estuvo presente Mariano Castro, quien compareció el 16 de noviembre de 1784 y señaló que Peregrina amenazó a Robledo con denunciarlo por sus afirmaciones sobre el Anticristo. Cuando Peregrina salió, Castro le preguntó a Robledo que haría si éste lo delataba. Él respondió que no le tenía miedo al santo oficio y que creería en el Anticristo si le demostraban que existía. El inquisidor fiscal informó el 27 de noviembre de 1784 que la proposición merecía ser calificada. El 12 de febrero de 1787 se recibió el dictamen de los dieguinos Juan Guadalupe de León y Joseph Francisco Valdés, quines mencionaban que la proposición no se debió calificar, pues el denunciado no manifestó pertinacia en su negativa.

Por esa razón pensaban que no se le podía considerar un hereje. Él no temía comparecer ante el santo tribunal. Antes bien, creía que era una forma de salir de la duda. Era cierto que la venida del Anticristo era una verdad revelada en la Sagrada Escritura, pero no por ello se debía reputar que era un hereje el que no la creía. Alfonso Castro sostenía que se podían cometer errores en las cosas referentes a la Sagrada Escritura y eso no implicaba que se debía considerar culpable al que lo había hecho. Los hombres no estaban obligados a saber todo lo que contenían los libros sagrados. Si alguien afirmaba una cosa contraria a las sentencias de la Iglesia pero ignoraba que cometió esa falta, no se le podía considerar un hereje. Se debía distinguir los dogmas católicos de los dogmas teológicos: los primeros eran verdades católicas, los segundos artículos de fe. No todos los dogmas se calificaban como artículos de fe. Éstos eran verdades primarias y fundamentales de la religión. Por medio de ellos se llegaba a conocer el misterio de la Trinidad, la omnipotencia divina y la encarnación del verbo divino. La venida del Anticristo no era un artículo de fe, pero sí una verdad católica. Como el denunciado no estaba obligado a conocer lo que las escrituras contenían, se deducía que la ignorancia lo liberaba del crimen de herejía. La ignorancia por sí sola no generaba ningún crimen, sólo era delictuosa cuando no tenía la voluntad de modificar el criterio. El denunciado estaba dispuesto a cambiar su creencia. Eso era lo que san Agustín pedía para que no se reputara a nadie como hereje. Su ignorancia se hacía más evidente cuando declaraba que en el catecismo no existía esa verdad. Esto obraba a favor del denunciado: no se le podía enjuiciar si antes no se procedía a su instrucción.

El inquisidor fiscal se mostró contrariado por esta calificación, pues señalaba que en la censura no se ponía atención a los delitos del reo. Los calificadores trataban de probar que el reo no era hereje, lo cual era un empeño extraño pero justo, pues la censura se encontraba bien sustentada. El

inquisidor señalaba que los calificadores sólo examinaron la parte subjetiva, pero no la objetiva de la proposición. Al tribunal le correspondía determinar lo que haría con un sujeto que no era hereje pero que, paradójicamente, decía herejías. El inquisidor determinó el 4 de marzo de 1787 que se tomara en cuenta una parte de la censura, pero se debía remitir una advertencia a los calificadores, en la que se les explicara que no debían meterse en asuntos que no les correspondían; también se debía informar al comisario de Puebla que debía dar una audiencia de cargos al acusado, a fin de que éste señalara si estaba dispuesto a aceptar la verdad católica. El 12 de abril de 1787 compareció Joseph Rafael de Villegas y Robledo que mencionó que Peregrina era muy afecto a las cosas curiosas y en una ocasión le contó una adivinanza que trataba de un hombre que se había aparecido en Roma, el cual captó la atención por su agraciado aspecto: era dócil pero iracundo, cuando estaba contento prorrumpía en un hermoso y agradable canto, su ropaje era vistoso, siempre estaba armado de bota y espuela, aunque carecía de calzado, y sólo se alimentaba de semillas. Peregrina le preguntó quién era el personaje y Robledo le contestó que ese hombre no podía ser más que un monstruo. Peregrina le replicó que no era un monstruo sino un gallo, y que más que un monstruo era el Anticristo.

Robledo le respondió que era un disparate pensar de ese modo. El Anticristo era todo hecho pecaminoso, porque el pecado era una oposición directa contra Jesús. Peregrina lo instó para que expusiera su opinión acerca de la venida del Anticristo antes de la culminación de los siglos. Robledo le argumentó que no podía responder esa pregunta, porque no tenía instrucción sobre ese asunto y no quería decir disparates. Él aceptaba lo que contenía el catecismo de la doctrina cristiana y en éste no se mencionaba al Anticristo, por lo que sólo creería en esa verdad cuando se lo enseñara una persona versada en dogmas. Peregrina amenazó con denunciarlo, pues decía que la venida del Anticristo era un artículo de fe que constaba en la Sagrada Escritura. Robledo le manifestó que si lo denunciaba podían salir de la duda. La intención de su frase no era ofender al santo oficio, sino buscar el auxilio de los que conocían esas materias. Unos días después, Robledo se encontró a Peregrina y le dijo que su equivocación era producto de la ignorancia, más no de la malicia. Ante el remordimiento de haber cometido alguna falta, Robledo buscó al presbítero Juan de Sartra, quien lo convenció de su error. Robledo señalaba que si el tribunal consideraba que se le debía imponer un castigo, lo aceptaría con resignación pues su equivocación fue producto de la ignorancia. Él estaba arrepentido de corazón. El comisario informó que Robledo evidenciaba una actitud sumisa. Por ello sólo lo reconvino y le advirtió que se abstuviera de

realizar ese tipo de proposiciones.<sup>56</sup> Este caso es relevante por varias razones. El celo de Peregrina para denunciar a Robledo. La disposición de Robledo para recibir un castigo por su falta. La posición de los calificadores que defendían la idea de que el acusado no era un hereje. Los contrastantes puntos de vista acerca de lo que se podía considerar como una herejía. La distinción que se realizaba entre artículo de fe y verdad anunciada. La impotencia del inquisidor para modificar un dictamen bien fundamentado. El cumplimiento parcial del dictamen. Robledo salió bien librado gracias a su actitud sumisa y a la calificación de los dictaminadores, quienes, por cierto, recibieron un extrañamiento por su conducta. El inquisidor fiscal esperaba encontrar una severa calificación y se encontró con unos dictaminadores que imploraban piedad para un acusado que estaba dispuesto a cambiar su opinión, es decir, que no mostraba pertinencia en su postura.

En ciertas ocasiones, los individuos pedían pruebas fehacientes de la presencia del infierno para creer en este artículo de fe, pues decían que no podían creer lo que no veían. Ese fue el caso del vizcaíno Joseph Chavarría que era marinero de la fragata Rey Carlos, quien fue denunciado el 17 de diciembre de 1789 en Manila por María Argüelles. Ella mencionaba que su hija estaba muy enferma y su abuela le comentaba que era mejor que la niña muriera. La muerte podía garantizarle la entrada al cielo, pues si la niña penaba en la tierra había posibilidades de que se fuera al infierno. Chavarría les preguntó si ellas creían que había infierno. Pedro Vicente Argüelles le contestó que se debía creer que había infierno, pues esa era una de las postrimerías del hombre. Chavarría le respondió que si existía el infierno entonces por qué no se veía. Vicente le arguyó que las Sagradas Escrituras probaban que existía el infierno y no se podía ver porque se encontraba en el centro de la tierra. Chavarría respondió que lo que no existían eran los demonios y eran los hombres los que se tentaban unos a los otros. Vicente decía que esa no era la primera vez que Joseph decía proposiciones. En una ocasión declaró que Dios no había estado en la tierra y no se debía respetar la abstinencia de carne, porque lo que entraba en la boca no era pecado. María señalaba que la gente intentaba corregirlo, pero éste se burlaba de lo que le referían. El 4 de enero de 1790 compareció Pedro Vicente de Argüelles que sólo añadió que la disputa acabó, porque Manuel de Alguibar amenazó con irse. El 5 de julio de 1794 se presentó el piloto de altura Manuel Alguibar que indicó que el francés Pedro Saranton afirmó “me cago en san Pedro, en san Pablo y en todos los santos de la corte celestial” e hizo el ademán de meter a los santos en su gorro, mismo

---

<sup>56</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1284, Expediente 9, ff. 63-76; Cervantes, *Diablo*, 1996, p. 114. Cervantes menciona que el interés por el Anticristo aumentó entre los siglos XVI y XVII.



que aventó, escupió y pisoteó. Manuel regañó a Pedro por realizar un acto que podía ser imitado por los indios. Él no recordaba que Chavarría hubiera dicho proposiciones.<sup>57</sup> Por causas que desconocemos, el proceso no culminó. La distancia y el oficio del acusado pudieron ser algunas de las razones que determinaron que se cerrara. Lo interesante de este caso es la forma cómo Manuel Alguibar buscó desviar la atención de los inquisidores. Manuel denunció a un francés con la esperanza de que se pusiera mayor atención en él. Su estrategia no funcionó pues el comisario volvió a preguntarle por Chavarría. Pese a que su presencia estaba comprobada, Manuel optó por negar las proposiciones.

La mención de las penas del infierno causaba angustia en los individuos. En algunas ocasiones, ellos trataban de confortarse para mitigar el dolor que les causaba ese conocimiento. Así sucedió en el caso del panadero español Manuel García que fue denunciado el 7 de enero de 1793 en la ciudad de México por el español Pedro José de Orta. Orta declaraba que estaba de visita en casa de García y hablaban acerca de las penas del infierno. Ante la compunción que demostraba Orta, García le dijo que no se preocupara porque no había infierno. Este suceso había ocurrido en 1786. Aunque Orta entendió que la proposición carecía de malicia, su confesor pensaba lo contrario y le pidió que denunciara a García. Orta consideraba que García era un “hombre de paz” que estaba dispuesto a hacer bien al prójimo. Su conducta siempre había sido correcta, a excepción de la ocasión en la que dijo esa proposición. El comisario informó el 3 de mayo de 1793 que García era un hombre virtuoso que se ejercitaba en la escultura de imágenes de santos, a quienes les mandaba decir algunas misas y tenía libros de mística que leía con alguna frecuencia. Manuel rezaba el rosario y cumplía los preceptos anuales. Aunque carecía de estudios y de una gran inteligencia, participaba en las conversaciones en las que se trataban cuestiones de teología mística. García era natural de santa María Noreña en España, llegó a México como soldado del regimiento de Granada y al cumplir su tiempo de servicio, decidió dedicarse al comercio.<sup>58</sup> El excesivo celo de un confesor había iniciado un proceso que carecía de bases. García se mostraba como un hombre comprensivo que había dicho una proposición para aliviar la pena de Orta. Él lo comprendió pero su confesor no. Por ello es que lo mandó a denunciar. No se podía permitir la benevolencia en asuntos que debían provocar temor en el hombre.

---

<sup>57</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1294, Expediente 5, ff. 239-63

<sup>58</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1319, Expediente 16, ff. 1-7

Los teólogos señalaban que los individuos tenían que tratar de vencer a las pasiones, pues éstas eran las peores consejeras. La cólera ocasionaba que los individuos expresaran frases de las que después se arrepentían. Eso le aconteció al soldado del regimiento de infantería de la Corona José Rafael Quijano, quien se autodenunció el 26 de marzo de 1793 en la ciudad de México. Quijano mencionaba que se encontraba en Puebla y le avisaron que su “amante” estaba con otro hombre, hecho que lo enardecía por lo que salió al campo y llamó al diablo para hacer un pacto con él. El soldado pensaba entregarle su alma a cambio de medios que le permitieran vengarse del que veía a su amada, situación que había visto en una comedia del Maxico de Salerno. Como no se presentó el diablo, Quijano negó que existiera el infierno. A causa de la ira también negó el misterio de la encarnación y de la santísima trinidad. En ese momento cayó un rayo en la torre de la catedral, lo que ocasionó que tuviera un gran temor y le pidiera misericordia a Dios. Después de este acontecimiento, no volvió a prorrumpir ninguna frase contraria a la divinidad. Quijano indicaba que trató de recibir el perdón en tres ocasiones. Primero se confesó con un clérigo de Puebla. Éste le escribió al santo oficio pero no sabía cuál fue la resolución, pues su regimiento se trasladó a México. Después pidió esta gracia a un franciscano, quien lo absolvió sin ningún problema. Es probable que Quijano no estuviera convencido de que haber conseguido el perdón, pues volvió a confesar ese pecado con el capellán del ejército. Éste le mencionó que debía denunciarse para alcanzar la absolución. El capellán Manuel Montalbán informó el 18 de abril que Quijano mostraba verdadero arrepentimiento de su pecado. Por esa razón decidió absolverlo e imponerle como penitencia que durante un año hiciera protesta de fe tres veces al día.<sup>59</sup> En este caso, la negación del infierno tiene unas bases diferentes. No se impugnaba el artículo de fe sino la presencia de esa entidad. Como Quijano no obtuvo lo que quería del demonio, entonces conjeturó que no existía el infierno. La deducción era lógica. Si no había demonio no había infierno. Esto mismo lo trasladó a la idea del Dios. Si no había demonio entonces tampoco había Dios. Quijano interpretó la caída del rayo como una manifestación de la cólera divina. Ésta quizá sea la razón por la que deseaba estar seguro de que había logrado la absolución.

Los teólogos decían que el remordimiento constituía uno de los mejores medios para conocer los pecados ocultos. Ese sentimiento debía estimularse,

---

<sup>59</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1332, Expediente 30, ff. 143-5; Cervantes, *Diablo*, 1996, p. 132. Cervantes señala que era tan grande el temor que se sentía por el infierno, que algunos individuos buscaban la amistad del demonio para librarse de las penas eternas. Así había sucedido en el caso de un mestizo llamado Juan Luis. Esto muestra que los individuos utilizaban de diversas maneras su conocimiento sobre el infierno.

pues sólo así se lograría el control de los actos de los individuos. La forma en que la culpabilidad actuaba se aprecia en el caso de la española María Josefa Pérez, quien se autodenunció el 1 de junio de 1793 en Pachuca. Josefa decía que negó en tres ocasiones que existiera el infierno. En una de ellas estaba presente su prima Ana María Paredes, quien también confesó que no creía en el infierno. El 25 de junio compareció Ana María que declaró que no sabía lo que se le preguntaba sobre el infierno. Ella escuchó una conversación entre su tía Francisca Xaviera Avendaño y su prima María Josefa de la Concepción, en la que referían que un francés afirmaba que María no preservó la virginidad después del parto. Su prima preguntó si ellas creían que María se conservó virgen después del parto. Su tía le respondió que ella lo creía porque así lo decían los padres, pero no porque ella lo hubiera visto. Unos momentos después, María Josefa indagó si ellas creían que había infierno. Tanto Francisca como Ana María contestaron que eso se debía creer, pues había pinturas que hablaban de él. Josefa replicó que ella no lo creía. En el mundo se pintaba de “una forma”, pero no se sabía como sería allá. Su tía confirmó lo que decía, aunque después se arrepintió y le preguntó por qué decía semejante “disparate”. Ella si creía que existía el infierno. Ana María explicaba que ella y Josefa le comentaron a su tía que también creían que había infierno. Josefa aseguró que creía en el infierno y que todo lo había dicho en broma.<sup>60</sup> Ana María mostraba contradicciones en su declaración. Primero negó que se hubiera hablado del infierno, después tuvo que reconocer que si se había dialogado sobre ese asunto. No cabe duda de que Ana María trataba de ayudar a su prima. En este caso, como en otros, aparecen las dos estrategias de la predicación. Estas mujeres utilizaban a las pinturas y a los sermones como medios para sustentar sus afirmaciones. Por esos medios, se podía reconocer que la existencia del infierno era real. Lo visible servía para validar lo invisible.

La doctrina mencionaba que los creyentes tenían la obligación de confesar los pecados propios, pero también los ajenos pues un pecado oculto podía ocasionar la condenación eterna. Eso lo sabía el “indio ladino” Carlos Tulteca que le dio facultades al franciscano Francisco Farfán para que delatara al mulato Josef Gálvez. La denuncia se realizó el 30 de agosto de 1793 en Calpulalpan. Farfán decía que fue a confesar a Tulteca que estaba enfermo. Éste le reveló que Gálvez había afirmado que no creía en las conminaciones que hacían los predicadores sobre el infierno, pues estaba convencido de que no existía ese lugar. Tulteca se escandalizó al escuchar las proposiciones, pero

---

<sup>60</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1387, Expediente 5, ff. 211-4

no las contestó por pensar que eran “temerarias”. Farfán decía que Gálvez era sastre y cumplía con sus obligaciones cristianas. No sabía leer ni escribir, pero explicaba bien las cosas. La gente consideraba que Gálvez era un hablador que por darse fama de “político” decía muchos desatinos. El inquisidor determinó que el testimonio de Tulteca se tomara como la relación de un indio cercano a la muerte. Ante la imposibilidad de comprobar lo denunciado se suspendieron las diligencias.<sup>61</sup> Es difícil saber si el proceso hubiera continuado si el denunciante permanecía con vida. El inquisidor mostró una gran indiferencia ante el testimonio del indígena. Una indiferencia que rayaba en el menosprecio. Al inquisidor no le interesaba la declaración de un indio muerto, quien quizá no había entendido bien las cosas a causa de su ignorancia, razón por la que no se debía seguir con un proceso que no rendiría dividendos.

Los fieles aprovechaban todos los momentos para hablar de religión. La presencia de una pintura o de un hecho insólito daba pie para referir las maravillas de la creación. Sin embargo, no todos los creyentes estaban dispuestos a reflexionar sobre los asuntos del más allá. Ese fue el caso del español Cristóbal Aiciburo Fagoaga y Taberna, mejor conocido como Pizavi, quien fue denunciado el 9 de mayo de 1794 en la ciudad de México por José Salvatierra. José mencionaba que paseaba con Cristóbal y entraron a un lugar en el que estaban unos cuadros que hablaban de la vida de Cristo. José se los enseñó con la mano y Cristóbal le replicó que qué clase de paseo era aquel. José le preguntó si no veía lo que representaba. Cristóbal no le contestó sino que se limitó a retirarle la mano. Los dos comenzaron a discutir y Cristóbal negó que existiera el infierno. Él sólo creía en el cielo y en la tierra, pues los podía mirar. José modificó su versión el 13 de mayo de 1794. Ahora decía que no tenía certeza de haber escuchado que el acusado negara el infierno. El 14 de mayo testificó el presbítero Joseph Vicente Velasco que declaró que Cristóbal dijo que él creía lo que veía, y por eso sólo creía en el cielo y en la tierra. Velasco le preguntó si creía en el infierno, pues éste no se veía. Ante esa pregunta, Cristóbal guardó silencio. Velasco aprovechó para decirle que si afirmaba que no había infierno, entonces lo podía denunciar. El acusado no respondió y prefirió salirse. Velasco señalaba que la proposición de Cristóbal le causó una crisis en sus creencias. Velasco decía que el acusado era un hombre violento que opinaba sin reflexionar.

Cristóbal decía muchas cosas “deshonestas” pero nunca hablaba mal de la religión, por lo que creía que Cristóbal no tenía conciencia de lo que

---

<sup>61</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1380, Expediente 9, ff. 305-11.

expresó. El 20 de mayo se presentó el español Nicolás Murgoitio que indicó que Cristóbal afirmaba que había cielo, pero no infierno. Aunque un sacerdote lo reconvinó, éste volvió a insistir que no creía que existiera el infierno. Nicolás pensaba que la ira ocasionó que Cristóbal dijera esa proposición. El 17 de junio compareció Ramón Galiana que mencionaba que Cristóbal negó el infierno, debido a que estaba borracho. Cristóbal era hablador y estaba arrepentido de su pecado. El acusado era su tío y por esa razón no lo denunció, aunque vivía con el remordimiento de no haber cumplido con su obligación.<sup>62</sup> En la declaración de Ramón se evidenciaba el deseo de defender a su tío. Ninguno de los otros testigos mencionó que Cristóbal estuviera borracho. De la declaración de Velasco se desprende que él fue su principal impugnador, pero, durante su comparecencia, también se constituyó en su principal defensor. En el caso de Salvatierra se observa una contradicción en su declaración. Primero señaló que Cristóbal negó el infierno, pero no ratificó su postura. Esto lo hizo con la intención de que el denunciado no recibiera un castigo severo. Si el denunciante se mostraba indeciso en su postura, entonces no había motivo para proceder en contra del denunciado.

Algunos creyentes cuestionaban las verdades de la fe sin motivo aparente, razón por la que eran perseguidos, pues sus ideas podían degenerar en herejías. Así sucedió con Juan de Casas que fue denunciado el 18 de agosto de 1794 en san Martín Tuxtla por Manuel Fernández de Guevara. Manuel decía que Casas fue a visitarlo y sin ninguna razón afirmó que no existía el infierno. Manuel le replicó que si existía y que era un misterio de fe. Así lo había leído en algunos libros y en el catecismo. Casas le respondió que los misterios de fe y lo que se decía sobre el infierno, constituían ideas que se utilizaban para amedrentar a los fieles pues era una realidad que no existía el infierno. Manuel le contestó que esas ideas eran de un hereje y optó por cambiar de conversación. Manuel manifestaba que Casas contaba con argumentos sólidos e insinuantes que podían confundir a cualquiera. Fernández señalaba que no había podido convencer a Casas de lo contrario, debido a que sus conocimientos eran escasos. Sin embargo, nunca dudó de la verdad del misterio de la fe. Manuel mencionaba que tenía mucho tiempo de conocer a Juan, pero nunca lo había visto confesarse. La única vez que comulgó fue cuando estuvo a punto de morir. Casas era casado y vivía en Chilpancingo. Los inquisidores pidieron informes acerca de la conducta del denunciado. Éstos mostraban grandes diferencias. Mientras el comisario de Chilpancingo Nicolás de Adame notificó el 10 de octubre que los vecinos de esa población

---

<sup>62</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1373, Expediente 10, ff. 82-96

consideraban que Casas era un judío, el cura interino de Zumpango indicaba el 14 de octubre que el denunciado tenía buena conducta, ayudaba a los enfermos y participaba en las devociones.<sup>63</sup> Este caso mostraba que Manuel era un hombre preocupado por detener las “ideas heréticas” de Casas. El temor de Manuel se evidenciaba en su constante insistencia en que Casas era un hombre persuasivo y con razonamientos sólidos. Esta posición se reforzaba cuando Manuel enfatizaba que Casas no cumplía con los preceptos religiosos. Sin embargo, la marcada diferencia entre los informes ocasionaba problemas para saber si Casas tenía un mal comportamiento, sobre todo porque los inquisidores no externaron su opinión sobre este asunto.

Un testimonio parecido se encuentra en el caso de Nicolás “el guesero”. Éste fue denunciado el 17 de junio de 1794 en Puebla por Diego José de Sosa. La denuncia de Sosa fue interpuesta por el mercedario Joaquín de Huesca, religioso con el que Diego se confesó en el pueblo de Piaxtla. Diego alegaba que era “pobre” e “ignorante” y no sabía a quién dirigirse para hacer la denuncia, así que le dio esa potestad a Huesca. Sosa compareció el 9 de abril de 1795 y mencionó que platicaba con Marcelino Gutiérrez y Nicolás “el Guesero” sobre el más allá. Nicolás señaló que al purgatorio llegaban muchas almas. Marcelino le preguntó si al infierno no llegaban. Nicolás le contestó que no porque no existía el infierno. Diego se enojó por esa respuesta y le replicó a Nicolás que esa era una herejía. El denunciante le preguntó a Nicolás si existía el purgatorio y Nicolás le respondió que sí. Sosa volvió a preguntar si no existía el infierno y le contestó por segunda vez que no. Diego le replicó que él creía que había un infierno al que iban los que morían en pecado mortal. Él había leído muchos libros en los que se decía que de mil almas, sólo una llegaba al purgatorio y las demás iban al infierno. Nicolás le contestó que no podía caer ningún alma en el infierno porque no existía. Diego señaló que leyó en un libro que un rico avariento se apareció a un amigo suyo. Este individuo se encontraba en el infierno y le contó a su amigo que eran muchos los hombres que caían en ese lugar. Nadie podía imaginarse el número tan elevado de almas que estaban en el infierno. Eran tantas las almas que caían al infierno que se podía comparar con la lluvia que caía del cielo.

En la respuesta de Nicolás se advertía un tono burlón, pues destacaba que también había leído muchos libros. En uno de ellos se mencionaba que las almas caían en el purgatorio, como la mazorca en la barbacoa y los granos de maíz entre los otates del suelo. Diego se enojó al oír los ejemplos que daba

---

<sup>63</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1366, Expediente 4, ff. 9-23

Nicolás y le preguntó que si no creía que existía el infierno, entonces en qué lugar vivían los demonios. Nicolás le contestó que en ninguna parte porque no había demonios. Diego le replicó que era una cuestión de fe creer que en el infierno habitaban los demonios. Nicolás le respondió que no era cierto. Diego le preguntó que entonces a dónde iban las almas de los hombres que morían en pecado mortal. Nicolás le respondió que todas las almas iban al purgatorio a purgar sus pecados y después iban a gozar de Dios. Diego le preguntó que cuál era la razón por la que los sacerdotes decían en sus sermones, que las almas que morían en pecado mortal ardían en lo profundo del infierno para siempre. Nicolás le contestó que los sacerdotes lo decían para atemorizar a la gente, pero no porque tuvieran la certeza de que existía el infierno. Diego le preguntó si los sacerdotes no decían la verdad y Nicolás le dijo que no. Diego mencionó que se equivocaba y podía vencer sus argumentos. Dios había entregado el catecismo para la instrucción de los fieles. Si los sacerdotes que eran los cristos de la tierra no decían la verdad, ésta tendría que estar en el catecismo que era una obra divina. En él se mencionaba que el tercer artículo de fe era creer en la existencia del infierno, a ese lugar iban los que morían en pecado mortal para ser atormentado con penas eternas.

Nicolás le respondió que esos eran “unos cuentos”. Diego le pidió que le enseñara el libro en el que constaba que no había infierno y, a su vez, le mostraría el libro en el que se defendía lo contrario. Nicolás aceptó la oferta. Esta discusión la escucharon Marcelino Gutiérrez y Manuel Navarrete. Diego señalaba que Nicolás dijo otras cosas escandalosas que lo horrorizaron y por esa razón no las podía repetir. El denunciante indicaba que la gente que conocía a Nicolás pensaba que era un hereje. Los inquisidores pidieron informes de la conducta de Nicolás. El comisario señaló que Nicolás mostraba disposición para cumplir los preceptos anuales. Era el primero en confesarse, pedía la comunión varias veces al año y rezaba todos los días el rosario. Pese a que Nicolás era mulato, se le podía considerar un hombre de bien. El proceso no prosiguió porque murieron los demás testigos.<sup>64</sup> En este caso se advierte cierta animadversión entre Diego y Nicolás. En algunos puntos de la discusión, Nicolás se burló de los argumentos de Diego. Diego trató de ocultar su presencia al conseguir que otra persona delatara a Nicolás, pero no tuvo en cuenta que él sería llamado como testigo principal. Para convencer al religioso Huesca, Diego asumió el papel de ignorante. Sin embargo, en el transcurso de su comparecencia se observó que Diego tenía una mediana instrucción. Éste manifestaba que la gente pensaba en Nicolás como un hereje cuando la

---

<sup>64</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 611, Expediente 17, ff. 153-62

opinión era totalmente diferente. Es importante evidenciar el papel que asumían los libros. Tanto Diego como Nicolás basaban sus argumentos en la autoridad que proveía la palabra escrita. Aunque la palabra oral también era importante, no se le concedía la misma importancia que a la escrita. Diego pidió conocer el libro en el que Nicolás fundaba sus argumentos.

El infierno causaba desesperación en la mente de los fieles. Es por ello que algunos individuos trataban de mitigar los problemas de conciencia que tenían sus semejantes. La revelación de que no existía el infierno no siempre constituía un alivio espiritual. Eso sucedió en el caso de Ramón de la Casa Nueva, quien fue denunciado el 25 de julio de 1795 en Durango por María Gertrudis Páez de Guzmán. Ella refería que Ramón mencionó que los predicadores no decían la verdad, sino que trataban de aterrorizar a los feligreses. Una de las mentiras que difundían era la existencia de un infierno al que iban los que morían en pecado mortal. Eso era falso pues el infierno no existía. Los que morían en ese estado no iban al cielo, pero tampoco al infierno. Ellos tenían otro destino aunque no recordaba cuál era. Ella no reconvino a Ramón porque sabía que decía expresiones sin sentido. Gertrudis consideraba que no hacerle caso era más que suficiente. Ella le comentó a su esposo lo que le dijo Ramón y decidieron consultar con su confesor. Éste le aconsejó que denunciara al infractor. Al parecer no hubo ninguna acción contra Casa Nueva. Sin embargo, en 1804 se volvió a abrir su expediente en la ciudad de México. El teniente coronel retirado Mariano Zuni declaraba el 6 de junio de 1804 que Ramón expresó en una reunión que no necesitaba rezarle a los santos ni pedir su protección, pues él consideraba que tenía los méritos suficientes para ser escuchado por el mismo Dios. Ramón manifestaba que era hijo de Jesús y lograba las gracias que se desprendían de ese hecho, y si tenía a Jesús y a la Virgen como intercesores, no necesitaba de nadie más.

Ramón agregó que a los santos no se les debía rezar, pues ellos fueron hombres como todos los que estaban presentes en esa reunión. Zuni señalaba que varias personas replicaron la proposición de Ramón, pero éste contestó que sus afirmaciones eran ciertas. Cuando una persona amenazó con denunciarlo, Ramón respondió que así tendría oportunidad de disputar con el santo tribunal. Zuni pensaba que Ramón hablaba sin pensar en las consecuencias. El 24 de julio compareció Josefa Caro que señaló que la disputa se generó, porque se hablaba sobre el ayuno y la vigilia. La discusión provocó que los ánimos se caldearan por lo que Josefa intervino para cambiar de conversación. El 28 de septiembre testificó el presbítero Pedro García Rendón que mencionó que reconvino a Ramón, pues su proposición era



herética. La iglesia ordenaba que los fieles adoraran a los santos, a quienes Dios les otorgó el papel de intercesores de los hombres. Ramón no modificó su posición y la plática acabó en riña.<sup>65</sup> Es importante señalar que a Ramón no se le tomó declaración en ninguna de las ocasiones en que fue denunciado. Dos de los testigos coincidían en que este hombre decía expresiones sin pensar lo que le podía pasar. Gertrudis manifestaba que por esa razón no le había hecho caso, es decir, Ramón tenía mala fama en Durango y se le toleraba por considerar que no cometía ningún pecado. La locuacidad de Ramón lo llevó a aseverar que podía discutir con la inquisición. Es probable que no hubiera salido bien librado de ese reto, pues mostraba más locuacidad que conocimiento.

Los fieles estaban conscientes de la necesidad de creer en el infierno. El infierno no sólo constituía una creencia religiosa, sino también una forma efectiva de controlar las acciones de los hombres. Un reflejo de esta idea se puede observar en el caso del ayudante de barbero Miguel de Cisneros, que fue denunciado el 23 de noviembre de 1797 en Puebla por el barbero Manuel Ignacio Espinosa. Espinosa decía que Cisneros sostenía que no existía el infierno, pues Dios utilizaba los mismos pecados que se cometieron para castigar a los hombres. Esta idea la repitió varias veces. Espinosa trató de mostrarle que estaba equivocado y le enseñó un libro intitulado Lavallo,<sup>66</sup> en el que hablaba sobre los actos de fe, esperanza y caridad. Ante la obstinación de Cisneros, Espinosa amenazó con denunciarlo a la Inquisición, amenaza que sirvió para que Cisneros cambiara su actitud, pues se mostró dubitativo y confesó que la proposición la oyó de un sacerdote. Las palabras de Cisneros fueron escuchadas por un religioso antonino y por su esposa Guadalupe Ruiz. Espinosa consultó la gravedad de las proposiciones con su confesor y éste le indicó que debía denunciar a Cisneros. El 28 de noviembre compareció María de Guadalupe Ruiz de Santiago, quien señalaba que oyó gritos en la barbería de su marido y fue a ver lo que sucedía. Ahí observó que su marido trataba de convencer a Cisneros de que existía el infierno. Para ello utilizaba un libro que hablaba de ese tema. Ella no escuchó los argumentos que expuso Miguel, pero intervino en la disputa para referirle a Cisneros que era necesario que existiera el infierno, pues, de lo contrario, los hombres vivirían como “bestias”. La certeza de que se padecerían castigos eternos en el infierno era lo que impedía que los hombres cometieran numerosos delitos.

---

<sup>65</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1357, Expediente 3, ff. 20-38

<sup>66</sup> Es probable que el libro del que se hablaba sea el *Lavalle carmelitano: oraciones y meditaciones para asistir al santo sacrificio de la misa y para recibir los sacramentos de la penitencia y sagrada comunión*.

Miguel no replicó estas ideas y se quedó pensativo. El padre Hacheros también trató de persuadir a Cisneros de que había infierno. Ese mismo día declaró el dieguino Francisco Hacheros que confirmó lo que habían dicho los otros testigos. El comisario informó el 6 de diciembre de 1797 que el denunciante y los testigos eran personas dignas de crédito, en tanto que Cisneros era un hombre “inculto” que cometió el error del que se le acusaba, más por “necedad” que por “irreligión”. Los inquisidores pidieron informes para conocer el paradero de Cisneros. El guardián del convento de san Francisco de Puebla Joseph de Tovar manifestó, en febrero de 1798, que Cisneros fue donado del convento por un año en ese convento y después pidió su traslado al de Huaquechula por causa de una “supuesta” fractura que le ocasionó la caída de un caballo. Cisneros fue expulsado del convento de Puebla por varias razones: los conflictos que tenía con otros donados y con algunos sirvientes; la irreverencia con la que hablaba de algunos religiosos; por lucrar con las limosnas destinadas al socorro de la religión y por vender el hábito de la orden para hacer dos mortajas. Cisneros sacó el hábito del convento cuando se le encomendó la misión de recoger limosnas, misión que cumplió durante unos meses. Él argumentaba que quería preservar el hábito por si moría en el camino. Tovar señalaba que nunca se advirtió que Cisneros expresara cosas contrarias a la fe, aunque si manifestaba pocos deseos de cumplir los preceptos. Sólo se confesaba y comulgaba para cumplir los mandatos de la Iglesia. Después de su salida, no se supo hacía dónde se dirigió. Tovar describía a Cisneros como un hombre “burdo” y sin educación, opinión que reforzó el canónigo José Suárez que decía que Cisneros era un sujeto “relajado”, “tramposo”, “enamorado”, “rústico” y “vagabundo”.<sup>67</sup> Este caso muestra la importancia que para algunos individuos tenía el infierno. Ese era el medio para refrenar las conductas humanas. La visión de Guadalupe era la más elaborada. Ni Espinosa ni Hacheros tenían una perspectiva tan clara de lo que significaba el infierno. Guadalupe trascendió el plano teológico para trasladarse al sociológico. El temor al infierno no era una simple fórmula religiosa, sino una columna que sostenía a la sociedad. Por medio de esta idea se mantenía el equilibrio social. De nueva cuenta, el libro aparece como un símbolo de autoridad, pues por medio de éste se podía confirmar la certeza de los conocimientos teológicos.

Los teólogos señalaban que los padres tenían la obligación de cuidar a sus hijos, sin importar si éstos eran mayores pues las faltas de los hijos repercutían en los padres. Esta idea no era compartida por el mulato Julián Grande que fue

---

<sup>67</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1319, Expediente 12, ff. 1-16

denunciado el 24 de noviembre de 1798 en san Vicente de Austria por la mulata María Gertrudis Galindo. Ella señalaba que fue a la casa de Julián para regañarlo, debido a que tenía una hija que se dedicaba a la “mala vida”. Gertrudis le decía que no debía descuidarla, pues Dios enviaba al infierno a los padres que no vigilaban a sus vástagos. Julián le contestó que no existía el infierno pues nadie lo había visto y cuando los hombres morían se volvían nada. Ella le contestó que bastaban los ojos de la fe para creer en el infierno, pero no se acordaba de lo que este hombre le respondió. El 29 de noviembre de 1798 se presentó Teodora de los Santos Bustillo para denunciar a Julián. Ella declaró que en abril de 1797 fue “solicitada” por Julián. Ante su negativa, Julián trató de convencerla de que María y José tuvieron hijos. El comisario informó que Julián era un hombre “inculto” que decía proposiciones por necesidad. El 23 de enero de 1804 volvió a comparecer María Gertrudis Galindo. Ella señaló que no sabía nada acerca de lo que declaró Teodora, pero escuchó que una mujer llamada Pascuala afirmaba que María no había quedado virgen después de parir a Jesús. Aunque esta proposición la dijo en broma, el comisario le encargó que la reprendiera.<sup>68</sup> El comisario pensaba que las afirmaciones de Julián carecían de malicia, pero en lo que se refiere al caso de la solicitud si se aprecia una intención concreta. Julián trataba de confundir a Teodora para que consintiera en sus deseos. En lo que respecta a la otra proposición, Julián no sólo negaba el infierno sino también la eternidad del alma. Es difícil saber de dónde pudo haber tomado esa idea. Jiménez Monteserin señala que ciertos temas de controversia teológica se divulgaban en la predicación apologética que acompañaba la proclamación de un edicto de fe. Estos temas de controversia luego aparecían en los labios de la gente sencilla.<sup>69</sup> Gertrudis representa un buen ejemplo de la manera en que funcionaba la mecánica de la delación. Su propósito original era denunciar a Julián, pero cuando se dio la oportunidad también delató a Pascuala. Las bromas de Pascuala no tenían cabida en el mundo de Gertrudis. Gertrudis pensaba que era una persona importante, debido a que el comisario le encomendó la tarea de corregir a Pascuala, lo que significaba una recompensa para ella pues así se integraba al grupo que controlaba el comportamiento social. El compromiso de defender a la religión variaba en cada uno de los individuos.

Las disputas sobre asuntos religiosos no siempre generaban una denuncia. Si los querellantes no la realizaban, siempre quedaba el recurso de que alguien más asumiera la tarea de delatar a los que infringían las reglas. Ese fue el caso

<sup>68</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1284, Expediente 11, ff. 87-92

<sup>69</sup> Jiménez Monteserin, “Luterano” en Pérez, *Inquisición*, 1980, p. 729.

de María Antonia Tarno Valenzuela, quien denunció el 12 de mayo de 1808 en la ciudad de México a Joaquín Hidalgo. Ella se enteró que Hidalgo afirmó que no existía infierno y esa afirmación provocó una gran discusión entre las personas que la oyeron. El incidente se lo contó Francisca Salcedo. Cuando María Antonia se lo refirió a otras personas, se dio cuenta que ella debía exponerlo ante el Santo Oficio, pero no sabía si debía denunciar la herejía de Hidalgo en vista de que ella no la escuchó, tarea que tenían que hacer los que la oyeron. Fue a consultar el caso con su confesor, quien le dijo que estaba obligada a realizar la denuncia si sabía que los demás no lo hacían.<sup>70</sup> Este es otro ejemplo de la manera en que se asumía el deber de la delación. Antonia se arrogaba la tarea que otros abandonaron. Ella no conocía cuáles eran las condiciones en las que se produjo la proposición, pero creía que su deber era ayudar al control de la sociedad, principio en el que se sustentaba la delación.

La regulación de lo que decían los individuos era una tarea de suma trascendencia. No se podía permitir que se expresaran afirmaciones que desvirtuaban los preceptos religiosos. Eso lo comprobó el sastre Remigio Valle que fue denunciado el 10 de septiembre de 1811 en León, Nicaragua por la costurera Trinidad Xirón. Trinidad decía que Valle dijo unas palabras obscenas, motivo por el que lo regañó y le recordó que había un infierno dónde se castigaba ese tipo de expresiones. Valle le contestó que no temía al infierno, pues era la misma amenaza que hacía un padre a su hijo. Las dos buscaban intimidar, pero no cumplían sus advertencias por lo que creía que el infierno era “una mentira”. El 10 de septiembre de 1811 testificó Jerónima Xirón que señaló que su hermana Teodora le dijo a Valle que padecía por cierto disgusto que le había dado Dios. Valle le respondió que si él fuera Dios no padecería y que Dios sufrió por “caballo”. Tanto Jerónima como su madre Candelaria Castillo lo regañaron por decir esa proposición. Jerónima también declaró que Cecilia Cepeda le contó que un tal Antonio puso en duda la virginidad de María. El 13 de septiembre testificó Candelaria del Castillo que mencionó que Valle comentó que Jesús padeció por “tonto”. Ella le respondió que si él sufrió por la humanidad, era justo que los hombres padecieran por Dios.<sup>71</sup> Valle y las Xirón tenían una relación estrecha por el oficio que desempeñaban. Él era sastre y ellas hilanderas. Las proposiciones de Valle eran irrespetuosas, pero no atentaban contra ningún artículo de la fe. Es importante destacar que las declaraciones diferían en cuanto a su contenido. Quizá esa fue la razón por la que no se tomaron cartas en el asunto y el inquisidor sólo dispuso que se observara si la conducta de Valle era disipada.

<sup>70</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1441, Expediente 34, ff. 303-5

<sup>71</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1453, Expediente 5, ff. 15-23

En algunas ocasiones, los fieles asumían la tarea de educar a los que mostraban una mala conducta cristiana. Así se observa en el caso de Miguel Cruz que fue denunciado el 11 de noviembre de 1811 en la ciudad de México por el sastre Andrés Mota. Mota declaraba que había asumido la tarea de instruir a Cruz en los asuntos doctrinales. Para ello utilizaba el libro llamado *De temporal y eterno*. Cruz leía mientras el declarante cosía. Cuando terminó de leer el tema del infierno, Mota le preguntó a Miguel que le parecía lo que decía el texto. Éste contestó que lo escrito tenía la intención de atemorizar a los cristianos para que dejaran de comportarse mal, pero él estaba convencido de que no existía el infierno porque nadie lo había visto. Dios no creó las almas de los hombres para que éstas se condenaran. Una ocasión que pasaron por un cementerio, Cruz mencionó que consideraba que era una “hipocresía” rezar por los muertos. Miguel alababa las leyes de los franceses y de los ingleses, pues afirmaba que éstas eran mejores que las españolas. Cruz era natural de Nueva Orleáns, pero vivía en Panzacola. Andrés consultó a su confesor para saber si estas proposiciones eran graves. El confesor le indicó que debía denunciar al que las realizó. El comisario informó que el padre de Miguel era alférez y él también dijo unas proposiciones heréticas. Una de ellas fue que Jesús vino al mundo pero nadie lo vio, y la otra que san Juan era portugués.<sup>72</sup> La presión del confesor fue lo que obligó a Andrés a denunciar a Miguel. De los testimonios se desprende que los dos eran amigos y que Mota asumió la tarea de enseñarle la doctrina. No queda clara la razón por la que Mota confesó las proposiciones de Cruz, pues dos de éstas se produjeron mucho tiempo antes. Aunque es evidente que la más provocadora era la que hablaba sobre el infierno. En ella no sólo criticaba la creencia, sino la autoridad en la que se sustentaba.

Los ejercicios espirituales de san Ignacio buscaban estimular la imaginación, a fin de que los creyentes tuvieran temor del infierno. Este ejercicio no era bien recibido por todos los individuos, tal como se observa en el caso de Bárbara Baca que fue denunciada el 30 de agosto de 1819 en la ciudad de México por Manuel Alvarado. Manuel decía que él y su mujer tardaron mucho tiempo en convencer a Bárbara a que asistiera a los ejercicios espirituales de San Ignacio. Ella salió muy enojada cuando se habló sobre el infierno y se dirigió a la casa de Manuel para reclamarle, pues la invitó a escuchar unas cosas del “maldito infierno” que le provocaron una enfermedad. Bárbara decía que su marido Rafael Barroeta tenía razón al negarse a asistir a esos ejercicios, pues

---

<sup>72</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1446, Expediente, s/n, ff. 43-5

indicaba que no existía motivo para que los curas asumieran la dirección de las acciones de los hombres. Alvarado le pidió a Bárbara que se callara, pues no permitiría que en su casa se dijeran proposiciones escandalosas. No se podía negar que Dios instituyó el sacerdocio para guiar a los hombres. Alvarado le señaló a Bárbara que los ejercicios eran difíciles, pero ella debía tomar en cuenta que el Espíritu Santo declaraba que la mujer era fuerte. Bárbara le contestó que eso lo escribieron los hombres. Tanto él como su esposa trataron de persuadirla para que volviera a los ejercicios espirituales. Bárbara les contestó que ella sólo tenía que darle gusto a su marido y que éste tenía razón al pensar que, tanto el cura Camilo como Alvarado, eran los capitanes de los “tontos” de la parroquia. Estas proposiciones las escuchó su esposa y la chichigua Rosalía Rivera.

Alvarado señalaba que el abogado de la Real Audiencia Rafael Barroeta aseveraba que el Papa era falible, por lo que no se debía tomar en serio sus opiniones. El Papa deseaba ser rey y para conseguir su objetivo, les otorgó a los reyes la facultad de ser papas. Rafael afirmaba que la religión cristiana sólo conservaba el “cascarón”, pues el contenido ya se había vaciado. Lo que la Iglesia enseñaba no era la verdadera doctrina, pues el padre Panget aseguraba que las verdades de la fe eran las que se predicaban en la Iglesia primitiva, eso era lo que se debía creer siempre y en todo tiempo. Los cristianos no debían pensar que su religión era la más importante, pues se sabía que de cinco patriarcados que conformaban el cristianismo primitivo, cuatro de ellos se volvieron mahometanos y el más pequeño se preservaba en el cristianismo. Mahoma pensaba que el día del juicio final, Dios condenaría a los cristianos y salvaría a los mahometanos. Los cristianos serían castigados debido a que no entendieron la doctrina, la cual si era respetada por los mahometanos. Mahoma era un elegido de Dios que podía hacer milagros y podía utilizar las armas para convencer a los infieles. Rafael sostenía que no era verdad que todos los santos se encontraban en el cielo. El comisario informó el 4 de diciembre de 1819 que Barroeta tenía fama de sabio y que sus afirmaciones producían una profunda impresión entre sus oyentes. Para no cumplir con los preceptos religiosos, Rafael y Bárbara alegaban que estaban enfermos o borrachos.<sup>73</sup> El caso de Rafael es interesante por la defensa denodada que realizaba del mahometanismo. Rafael menospreciaba las creencias cristianas y ensalzaba a la religión islámica. Es una desgracia que en este proceso no se le tomara la declaración a Rafael, pues así se habría conocido con mayor detalle sus ideas acerca de las virtudes del islamismo y de

---

<sup>73</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1466, Expediente s/n, ff. 83-97

los males que contenía el cristianismo, además de que hubiera sido interesante conocer el dictamen que realizarían los calificadores sobre la religión musulmana.

En la mecánica de la delación no sólo se referían los asuntos que transgredían la religión, sino también los demás ámbitos de la vida social. Ejemplo de ello es el testimonio de una mujer que realizó su delación bajo el amparo de la confesión. La denuncia fue hecha el 30 de septiembre de 1819 en Tehuacán. La delatora afirmaba que José Mariano Moctezuma sostenía que la iglesia católica afirmaba la existencia del infierno, pero esto era una falsedad pues ningún condenado había salido de ahí para dar cuenta de su presencia. Ella mencionaba que José de Amat, que era el guardián del convento de esa población, la “solicitó” y la trató de persuadir de que apoyara a los rebeldes. Ella le contestó que guardaba fidelidad al rey. Amat le contestó que se diera cuenta que esa era una pasión viciosa. Los insurgentes salvaguardaban una causa justa avalada por las Sagradas Escrituras. Ellos defendían a la patria como Cristo defendió Jerusalén.<sup>74</sup> La delatora le concedió mayor importancia al asunto de la rebelión que a la negación del dogma de la fe. La opinión de Amat acerca de que la causa de los insurgentes estaba justificada en las escrituras, se debe tomar como un argumento propagandístico que buscaba lograr la adhesión de esa mujer. La afirmación que se hacía sobre el infierno se había vuelto un lugar común, es decir, una frase que se repetía sin que se tomara en cuenta su significado. Así, la constante repetición acabó por desgastar el sentido de la oración.

### La ubicación del infierno

El pensamiento teológico ubicaba al infierno en el lugar más recóndito de la tierra. Un lugar invisible a la vista humana. Algunos individuos mostraban dudas acerca de la localización de ese lugar. Ese fue el caso del asturiano Baltasar Fundillo que fue denunciado el 10 de agosto de 1786 en la ciudad de México por el gallego Domingo Paz. Baltasar había afirmado que el infierno no se podía encontrar en el centro de la tierra, pues de ser así abasaría a todo el mundo. Paz le respondió que la Sagrada Escritura y los santos Padres afirmaban que el infierno se localizaba ahí. Fundillo también manifestó que no existían culebras ni los demás castigos que se mencionaban, pues Dios no necesitaba prisiones para someter a los condenados. El mayor castigo que recibía el hombre era la privación de ver a Dios. Y que ni el infierno ni la

---

<sup>74</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1416, Expediente s/n, f. p. 275

tierra existían cuando Lucifer cometió su pecado. Paz le contestó que en la escritura se mencionaba que Lucifer había descendido del cielo al infierno. Fundillo le replicó que la palabra descender significaba caer de la gracia y que la Sagrada Escritura hablaba en sentido material. En la misma conversación se habló sobre la eucaristía. Fundillo afirmaba que por este medio Jesús entraba al cuerpo inmundo del hombre y tenían que pasar cuatro horas para que se liberara en el vientre. Unos días después, Paz le expresó a Fundillo las dudas que le había generado la conversación que sostuvieron. Fundillo estaba convencido de que no había cometido ningún error en la interpretación de la doctrina. Él no negaba la existencia del infierno, pero pensaba que éste se había creado después del pecado de Lucifer.

Ante la persistencia de Fundillo, Paz decidió alejarse y le dio a entender que era un “ignorante”.<sup>75</sup> Es importante tomar en cuenta el papel de Paz como censor. Antes de delatar a Fundillo, Paz trató de indagar si éste sostenía sus opiniones. Como no modificó su versión, podía proceder a la denuncia. La ignorancia que Paz atribuía a Fundillo no tenía base sustentable. Las ideas de Fundillo demostraban un buen conocimiento de lo que se escribía sobre el infierno. Conocimientos que le servían para cuestionar lo que consideraba poco creíble, como el hecho de que el infierno se encontrara en el centro de la tierra. La razón no venció a la religión, pero sí la puso en predicamento. Había dos proposiciones que podían ser objeto de castigo: la concepción de que la esencia de Cristo se liberaba en el estómago y la idea de que el infierno no existía cuando Lucifer cometió su pecado. Estas proposiciones no fueron objeto de calificación por parte de los inquisidores, lo cual, en cierta forma, es lamentable pues impidió conocer las ideas que se tenían sobre estos puntos, en especial, aquella que se refería a la génesis del infierno. El argumento de Fundillo guardaba cierta semejanza con lo que postulaba John Milton en su *Paraíso Perdido*, obra en la que se sustentaba que el infierno se creó después de la caída de Lucifer.<sup>76</sup>

En ocasiones, la gente abusaba de la ignorancia de los demás para obtener ganancias. Eso sucedió con la mulata Fulgencia Antonia de Álvarez que denunció el 21 de abril de 1786 en Nueva Guatemala al mulato José Pioquinto Arreola. Ella señalaba que en 1783 había recurrido a José para que le diera unas “oraciones malas”, pues deseaba vengarse de un hombre que la había ofendido. Pioquinto se la dio y le ofreció unas oraciones que permitían

<sup>75</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1289, Expediente s/n, ff. 95-6

<sup>76</sup> John Milton, *Paraíso*, 2004, p. 11. Milton postulaba que el infierno y la tierra se crearon después del pecado de Satanás.



observar los senos del infierno. Las oraciones no dieron resultado y por eso denunció al mulato.<sup>77</sup> Otro que también tenía curiosidad de conocer el más allá fue el abogado de la real Audiencia José María Lebrija, quien fue denunciado el 11 de marzo de 1799 en la ciudad de México por Mariano Merino. Lebrija decía que “sería bueno ir a ver las cosas de la otra vida para ver si eran mejores que las de acá”.<sup>78</sup> Con esta afirmación, Lebrija manifestaba que el conocimiento del más allá serviría para que la gente lo deseara o lo rechazara, lo que significaba el fin de la incertidumbre acerca del más allá.

Otras personas afirmaban que habían sido invitadas a conocer el infierno. Ese fue el caso de la mulata María Dolores de Nava, mejor conocida como Pascuala, quien había sido acusada en febrero de 1766 en Valle del Maíz por Dominga de Jesús. Pascuala decía que tenía contacto con un demonio que se llamaba Balletón que vivía en unas cuevas que tenían acceso al infierno. Éste la invitó a conocer esas cuevas, pero ella se negó y tal desdén ocasionó el enojo del demonio.<sup>79</sup> Pascuala retomaba una idea básica del imaginario infernal: la asociación del infierno con la cueva. Ella trataba de presentarse como una persona especial, pues se le había invitado a conocer el infierno. Una experiencia reservada para unos cuantos elegidos, pero que ella había desdeñado. El supuesto enojo del demonio le sirvió como pretexto para evitar dar detalles de su experiencia sobrenatural. Es interesante destacar que el diablo de Pascuala no tenía un nombre bíblico. Un hecho común en las experiencias demonológicas populares.<sup>80</sup>

El deber de todo cristiano era denunciar a los individuos que cometieran errores contra la fe, aunque no se conociera quién había sido el infractor. Ese fue el caso del español Mariano de la Peña que denunció el 31 de mayo de 1800 en la ciudad de México, a un soldado extranjero que había afirmado en su barbería que no existían los senos del infierno, pues no había separación entre ellos. Mariano le manifestó que la doctrina decía lo contrario. Al escuchar esto, el soldado modificó su actitud y señaló que existía una división que evitaba que los condenados pasaran de un lugar al otro. El soldado también le dijo que un amigo suyo poseía un libro que amainaba las tempestades. Los que estuvieron presentes en la conversación consideraban que el soldado era un “ignorante”, pero Mariano pensaba que se debía castigar la “poca religión” que manifestaba ese individuo, por lo que consultó a su

<sup>77</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1430, Expediente 11, f. 113

<sup>78</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1332, Expediente 11, ff. 72

<sup>79</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1099, Expediente 9, f. 178.

<sup>80</sup> Delumeau, Miedo, 2002, p. 376.

confesor para determinar la magnitud de la falta. De la Peña no se conformó con poner la denuncia, sino que trató de indagar quién era el soldado y en qué lugar vivía. El 31 de septiembre de 1800 informó que no había logrado averiguar nada. Los inquisidores lo exhortaron a continuar con su indagación para cumplir con su deber cristiano.<sup>81</sup> En Mariano se podía comprobar el papel de los individuos como censores de la sociedad. Él entendía que su labor no se limitaba a la denuncia, sino que debía ayudar a las autoridades a perseguir al inculpado. Así cumplía su papel con Dios y con la sociedad. Las afirmaciones del soldado eran producto de la confusión y el mismo fue capaz de enmendar su error. Mariano no tomó en cuenta este hecho, pues consideraba que el trasgresor debía recibir un castigo.

### La negación de la misericordia divina

Uno de los peores pecados que podía cometer el hombre era dudar de la misericordia divina. Ese pecado conducía de manera directa al infierno. En algunas ocasiones, la negación de la misericordia divina era un acto interno que sólo se conocía por medio de la autodenuncia. Así se muestra en los siguientes casos. El 29 de octubre de 1777 se presentó Margarita del Castillo y León para autodenunciarse ante el comisario de Xilotepec. Ella decía que después de realizar una evaluación general de sus pecados, se dio cuenta de que éstos eran tan graves que no alcanzarían el beneficio de la misericordia divina. Este temor lo expresó ante varias personas, por lo que sabía que había incurrido en una herejía mixta.<sup>82</sup> En una situación similar se encontraba la mestiza Mariana García, quien se autodenunció el 3 de octubre de 1778 en la ciudad de México. Mariana declaraba que desde pequeña pensaba que no tenía remedio su alma y que la divina justicia no le extendería su amparo, pues Jesús sólo padeció por los justos. Mariana creía que Dios no tenía poder para perdonar sus pecados. Esta proposición la pensó y la manifestó, sin que nadie se hubiera percatado de este hecho. El 14 de mayo de 1779 volvió a autodenunciarse, pues había reincidido en el mismo pecado. Mariana señalaba que el diablo la obligaba a pensar que Dios no la perdonaría y que éste tenía poder sobre ella. Ella reconoció que sus palabras fueron producto de la irritación, pues en su corazón no albergaba sentimientos contrarios a Dios.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1397, Expediente 9, f. 161

<sup>82</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1099, Expediente 2, f. 176

<sup>83</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1179, Expediente 1, ff. 1-11; Ídem, Volumen 1454, Expediente 4, f. 44; Ídem, Volumen 1315, Expediente 10, f. 305. Unos argumentos semejantes se encuentran en el caso del español Marcos Compta, quien era cabo del cuerpo de caballería y lanceros. Marcos se autodenunció el 11 de abril de 1792 en la ciudad de México. En la misma situación estaba Antonia del Río conocida como

En los dos casos, la negación de la misericordia divina respondía a situaciones de crisis. Las autodenunciantes creían que sus pecados eran tan graves que no había forma de que logaran la salvación. Sentían un gran desamparo espiritual y dudaban que alguien tuviera la capacidad de perdonarlas. Las dos pensaban que ni Dios ni los hombres podían ayudarlas a resolver sus conflictos internos. Por ello no debe extrañar que Mariana buscara consuelo en el demonio. Ella pensaba que éste le proporcionaría la paz que necesitaba. El peso de la culpa ocasionaba que se sintieran desprotegidas, sentimiento que aumentaba la angustia que sentían ante lo que les esperaba en el más allá. Lo interesante del asunto es que reconocían el pecado que cometían. Las dos sabían que su acción era condenable, pero alegaban ignorancia para disminuir el castigo que se le podía imponer por su falta.

En otros casos, la desesperación ocasionaba que muchos individuos consideraran que no tenían salvación. Así sucedió con Josef Mariano de Villa Castuía, quien fue denunciado el 1 de diciembre de 1785 en Pachuca por su hermana María Jerónima Rosalía. Jerónima señalaba que Mariano tenía 12 años sin confesarse, pues consideraba que su alma no tenía remedio. Ella le replicó que para todo había remedio. Mariano le contestó que había nacido para condenarse. En otra ocasión, el denunciado expresó ante María Nicolasa Montes que por más que el hombre hiciera, no había duda de que Dios lo condenaría. Nicolasa se lo comentó a su confesor, quien le indicó que tenía que denunciar al que había mencionado esa proposición. Al parecer, Montes le contó a Rosalía lo que le había dicho su confesor y ella también fue a verlo para consultarle el caso. El confesor le mencionó que estaba obligada a denunciar a su hermano. Rosalía aplazó la denuncia un mes, pues tenía remordimientos ya que no estaba segura de haber escuchado la proposición.<sup>84</sup> Este caso muestra que no era fácil lidiar con el deber de la delación. Rosalía fue instigada por su confesor para denunciar a su hermano. Ella asumió esa tarea para evitar que alguien más lo hiciera. Aunque realizó la denuncia para protegerlo, los remordimientos no la dejaban en paz. No sería improbable pensar que la apelación de Rosalía de que no había escuchado con atención la proposición, respondiera a su deseo de que la sentencia impuesta a su hermano tuviera un carácter leve.

En ciertas ocasiones, la negación de la misericordia divina era producto de una mala interpretación, tal como ocurrió con el profesor de medicina Joseph

---

Urtusatetequi, quien se autodenunció el 4 de septiembre de 1812 ante las autoridades inquisitoriales de la ciudad de México.

<sup>84</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1189, Expediente 5, ff. 36-8

Francisco de Oñate, quien fue denunciado el 3 de diciembre de 1792 en la ciudad de México por Joseph Luis Flores. Éste relataba que Oñate le inquirió si Dios era misericordioso. Flores le contestó que Dios era infinitamente misericordioso. Oñate le preguntó si Dios sabía quiénes eran los que se condenarían y quiénes eran los que se salvarían, incluso antes de que los hombres nacieran. Flores le dijo que sí. Oñate le replicó que Dios no podía ser misericordioso cuando criaba a los hombres para que se condenaran. Flores le manifestó que Dios era muy misericordioso, pues había padecido y derramado su sangre por todos los hombres, sin distinguir a los que se salvarían de los que se condenarían. El libre albedrío ocasionaba que los hombres se condenaran, pues éstos abusaban de ese atributo. Oñate refutó su opinión pues decía que en la última cena, Jesús dijo a sus discípulos que derramaba su sangre por ellos y por muchos más, pero no por todos los hombres. Dios no tenía la intención de extender su gracia a los “ingratos”. Flores le mencionó que se equivocaba, puesto que Dios había derramado su sangre por todos. La conversación culminó debido a la intervención de Lorenzo Prieto. El denunciante señalaba que las proposiciones de Oñate eran producto de la ebriedad. Pese a ello, las afirmaciones atormentaban su mente y le ocasionaron muchas tentaciones. Es por esta razón que su confesor le había sugerido que lo denunciara.<sup>85</sup> En los argumentos de Oñate se vislumbraba la idea de la predestinación, misma que le servía para cuestionar la misericordia divina. Dios no podía ser misericordioso si permitía que los hombres se condenaran. Sus ideas se fundamentaban en lo que, supuestamente, Jesús había mencionado durante la última cena. Lo que resulta interesante de este caso era la postura de Flores respecto a las proposiciones. Las dudas que le generaron estas afirmaciones le provocaron un sentimiento de incertidumbre, el cual sólo disminuyó cuando consultó a su confesor. El proceso no prosiguió, debido a que los participantes de la conversación estaban ebrios y eso atenuaba la posible pena que se les podía imponer.

Algunos individuos consideraban que las personas que leían libros estaban autorizadas para opinar sobre ciertos asuntos, pero no todo lo que se decía estaba en conformidad con las creencias religiosas. Así sucedió en el caso del comerciante español Tomás Rayz Quesada, quien fue denunciado el 26 de marzo de 1806 en la ciudad de México por el corredor de número de comercio Fernando Pérez Toral. Pérez señalaba que Tomás leía un libro que trataba de la vida de varios emperadores romanos y del calendario juliano. Fernando le señaló a Tomás que había leído un libro que trataba de la vida de Cicerón que

---

<sup>85</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1366, Expediente 8, f. 49

había sido traducido por el señor Anzara. Fernando mencionaba que en ese libro se podía comprobar que Cicerón hablaba de la existencia de un ser supremo. Tomás señaló que era católico, pero creía que Dios era injusto por condenar a un número innumerable de almas, pues el infierno se encontraba abierto desde el día de la creación y se cerraría hasta el día de la redención. Él consideraba que los únicos que merecían el infierno eran los franceses. Fernando pensaba que las afirmaciones de Tomás no eran peligrosas, pero su confesor le manifestó que las frases eran ofensivas y lesionaban la “pureza de nuestra religión”. Para lograr la absolución, tenía que delatar al infractor.<sup>86</sup> En las afirmaciones de Tomás se mezclaban asuntos de religión con lo que sucedía en ese momento en España. La invasión francesa le generó un gran malestar. Es por ello que no tuvo empacho en afirmar que los franceses se ganaron su lugar en el infierno. Ese era el único caso en el que Dios no cometía un acto de injusticia. El argumento de autoridad se encontraba presente en este caso. Fernando pensaba que las afirmaciones de Tomás eran válidas, pues las había extraído de un libro. Todo lo que proviniera de un libro estaba bien dicho por ser palabra escrita. En este sentido, el libro define una relación de poder. El lector tiene influencia sobre los demás, influencia basada en la posesión de información.<sup>87</sup>

#### La negación de la eternidad de las penas

La doctrina cristiana decía que los condenados padecerían las penas del infierno por la eternidad. No todos los individuos aceptaban la severidad de ese castigo, muchos tenían la esperanza de que las penas fueran temporales. Así se podía observar en el caso del librero Blas de la Peña, quien fue denunciado el 14 de julio de 1744 en la ciudad de México por el guatemalteco Nicolás Ambrosio, debido a que Blas afirmó que las penas del infierno no eran eternas. Él replicó que eso era falso y que sentía una gran “repugnancia” por lo que había dicho; Blas le contestó que un autor sostenía esa idea.<sup>88</sup> Es interesante constatar el papel que tenía el argumento de autoridad. Éste se utilizaba para salir avante de una discusión. En este caso, la palabra del autor no se consideró válida, pues difería de la común creencia religiosa. Nicolás consideraba que las afirmaciones de Blas eran peligrosas, pues las sostenía un hombre “bien nacido”, “de buena capacidad” y que sabía latín, por lo que podían ser creídas por los creyentes “ignorantes”.

<sup>86</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1416, Expediente 9, f. 140.

<sup>87</sup> Chartier, *Cultura*, 1999, p. 157.

<sup>88</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 921, Expediente 27, f. 280

En ciertas ocasiones, los individuos negaban las penas del infierno para tener mayor libertad de acción. Así se podía observar en el caso del soldado español Xavier Treviño, quien fue denunciado en una carta fechada el 2 de enero de 1758 por el fraile Juan de Dios María Cambero de la misión de Nuestra Señora del Rosario de los Cojanes, a petición expresa del cabo Joseph Cabrera. Treviño afirmaba que los condenados saldrían del infierno cuando acabara su condena y mentían las escrituras al asegurar que las penas eran eternas. La carta se recibió el 11 de septiembre de 1758 y el 25 de octubre se dispuso que fray Francisco Xavier de Salazar examinara a los testigos. Debido a que Salazar había cambiado de obediencia, los inquisidores determinaron que fray Joseph Joaquín García se encargara de esa tarea. Éste interrogó a los testigos el 6 y el 7 de noviembre de 1759. El soldado Xavier Benítez señaló que Treviño le pidió licencia para regresar al presidio. Él se la negó con el argumento de que no quería cargar con pecados ajenos. Treviño le dijo que tuviera la seguridad de que saldría del infierno. Benítez le replicó que eso era una herejía. Ni él ni nadie lo sacarían del infierno y que se cuidara, pues si un juez eclesiástico lo sabía corría el riesgo de que lo quemaran. Xavier había oído que Treviño decía que la Sagrada Escritura mentía. La primera proposición tenía 10 años de haberla mencionado y la segunda la refirió un año antes, cuando se enteraron de la muerte de unos judíos en la población de san Sabas. Joseph Cabrera ratificó lo que había dicho Benítez y agregó que él replicó que nadie salía del infierno.

Treviño no le hizo caso y se burló de la contradicción. Gaspar Treviño mencionó que Xavier Treviño había dicho la proposición acerca de la Sagrada Escritura frente al padre Marcos Zatarain, quien lo reprendió y el otro no volvió a decir nada. Fray Joseph García informó que no pudo interrogar a más testigos, debido a que se encontraban fuera de la misión. En una carta fechada el 12 de noviembre de 1759, García manifestaba que la proposición de Treviño acerca de la Escritura era una blasfemia heretical, pero consideraba que el acusado no buscaba contrariar la verdad eterna, pues su frase había sido producto de la ignorancia, lo que no se podía aducir en el caso de las penas del infierno. La duración infinita de las penas era un dogma que todos conocían. García aconsejaba que se tuviera piedad con Treviño. Aunque su conducta era “inconsiderada”, no se debía pasar por alto que era la primera vez que profería una afirmación tan “abominable”. Treviño no había provocado ningún problema hasta ese momento. Los inquisidores tenían que tomar en cuenta que los soldados se enfrentaban a varias dificultades: la lejanía, el presidio, la influencia francesa y los ataques de los bárbaros. Estas circunstancias debían servir para disminuir el castigo y evitar la desertión de los soldados. Las

exhortaciones de García no rindieron frutos. Las proposiciones fueron enviadas a calificación. Los dominicos Joseph de Rosas y Nicolás Troncoso emitieron su dictamen el 13 de mayo de 1763. Ellos señalaban que las proposiciones eran heréticas, pues se oponían a las revelaciones de Dios. La idea de que las penas tenían un fin se remontaba a Orígenes y fue condenada en el concilio lateraniense.

La eternidad de las penas quedaba demostrada en las escrituras, en la palabra de los profetas y en los escritos de los doctores de la Iglesia. Pensar que la Sagrada Escritura mentía era una gran herejía. Dios era un ser de suma bondad y su palabra era infalibles. Los calificadores recomendaban moderación en el fallo contra el denunciado. La situación que se vivía en los presidios ocasionaba que los soldados se alteraran. A ello se debía sumar la limitada capacidad que tenían. El 18 de mayo de 1763 se ordenó que Treviño compareciera ante el comisario. Como no había comisario, el 26 de julio de 1763 se extendió ese nombramiento a Marcos Zatarain, pero éste se encontraba en Sonora por lo que su lugar fue ocupado por Dimas Chacón. El 20 de noviembre de 1769 compareció Xavier Treviño que declaró que sus proposiciones eran producto de una “locuacidad imprudente”. Él creía en las verdades de la fe, pero carecía de instrucción sobre las mismas. No obstante, en las conversaciones procuraba hablar de las cosas sagradas con la debida veneración. El proceso se detuvo, debido a la dificultad de localizar a los testigos, la falta de notarios y la muerte del comisario Chacón.<sup>89</sup> La distancia fue una de las causas que provocaron que el proceso durara 11 años. Aunque Treviño se mostró cauto durante el interrogatorio y afirmaba que estaba arrepentido de sus proposiciones, faltaba que las autoridades determinaran su castigo. El interrogatorio de Dimas fue sencillo. Quizá desconocía las causas de la acusación o carecía de la capacidad de indagar en asuntos delictuosos. La falta de Treviño había sido ocasionada por su deseo de divertirse. Este hecho lo entendió el comisario García, quien pedía misericordia para unos hombres que tenían que lidiar con situaciones complicadas, postura que también fue asumida por los calificadores, quienes decían que el entorno que se vivía en los presidios aconsejaba la benignidad. Los inquisidores hicieron caso omiso de estas peticiones y decidieron continuar con el proceso, mismo que no culminó por las circunstancias arriba señaladas.

La mala interpretación de ideas que se exponían en los sermones podía ser la causa de una denuncia. Ese fue el caso de la española Rafaela Alfaro, que

---

<sup>89</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 992, Expediente 4, ff. 10-38

denunció el 18 de abril de 1770 en san Salvador, al español Joseph Esponda. Ella decía que platicaba con su hermana Tomasa de lo que había predicado el cura. Joseph le replicó que lo que decía el cura eran puros “embustes”, pues se inculcaba la idea del infierno para atemorizar a la gente. Él había escuchado el sermón de un hombre docto que aseguraba que los castigos no eran eternos, sino temporales. Rafaela le contestó que un predicador no podía afirmar tal cosa. Joseph le dijo que era cierto lo que decía. A ese sermón habían asistido muchas personas y ninguna objetó lo que afirmaba el predicador. Rafaela mencionó que la doctrina cristiana enseñaba lo contrario. Para demostrarlo, recitó varios artículos de la fe. Ante la reticencia de Joseph, Rafaela decidió amenazarlo. Si no modificaba sus afirmaciones, se vería precisada a buscar la ayuda de personas que lo convencieran. Si ellos no tenían éxito entonces lo denunciaría. Joseph le dijo que hacía bien en seguir lo que decía la doctrina. Él sabía que no se debía hablar de dogmas con las mujeres porque eran muy “cavilosas”. Rafaela mencionaba que Joseph no cumplía con los sacramentos, pues consideraba que era un “embuste”.<sup>90</sup> En esta delación, se puede observar que los individuos entendían de diferentes maneras lo que se decía en la predicación. La actitud misógina de Joseph provocó que Rafaela se enojara. Sin embargo, transcurrió un año antes de que lo delatara. Ella lo denunció por sugerencia expresa de su confesor, lo cual revela que probablemente había recordado ese pasaje en su confesión anual.

Algunos hombres tenían la plena confianza de que Dios destruiría el infierno para que nadie sufriera por toda la eternidad. Esa era la idea del ayuda de cámara francés Pedro Bule, quien fue acusado el 12 de octubre de 1795 en la ciudad de México por la española María de Loreto Cancelada. Ella decía que Pedro manifestó que el día del juicio final se acabaría el infierno. María le contestó que estaba equivocado y que ella creía en la doctrina cristiana. Ella reconoció que los dos bromearon durante la conversación, pero que la proposición la había dicho en serio y con cierto dejo de malicia. Dominga Vielma fue citada como testigo el 20 de octubre. Ella mencionó que había escuchado la proposición de otra forma, pues Pedro dijo que el infierno dejaría de existir cuando se acabara el mundo. Esa proposición surgió de una plática en la que él y María de Loreto hablaban de los franceses que fueron aprehendidos. María le replicó que no debía decir eso, pues Dios premiaba al bueno y castigaba al malo. Dominga mencionaba que no había denunciado a Pedro por haberse enterado que estaba preso y por considerarlo un hombre “aturdido”.<sup>91</sup> Es interesante notar como los individuos percibían de distinta

<sup>90</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1333, Expediente s/n, ff. 388-9

<sup>91</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1380, Expediente 20, ff. 382-7



manera una misma situación. Aunque la esencia de la frase era la misma, se empleaban diferentes palabras para referirse a ella. De acuerdo con el testimonio de Dominga, la denuncia que María de Loreto realizó contra Pedro fue posterior a su encarcelamiento. Quizá con la intención de que no se le considerara como encubridora del francés. No cabe duda que la Inquisición provocaba miedo y que era preferible denunciar antes de que se declarara que había complicidad con el denunciado. Aunque María no mencionaba las causas por las que Pedro había sido apresado, es probable que este hombre fuera uno de los franceses que sufrieron la política persecutoria del marqués de Branciforte, quien llegó a la Nueva España en 1794. Este virrey utilizó el santo oficio para establecer sanciones religiosas en asuntos que tenían tintes políticos. Los extranjeros fueron objeto de revisión por parte de la inquisición, debido a que se les consideraba propagadores potenciales de herejías.<sup>92</sup>

Cuando un individuo tenía la certeza de que había sido delatado ante la Inquisición, trataba de atenuar la situación en la que se encontraba. Ese fue el caso de Manuel Ambrosio Martínez Vea que el 2 de noviembre de 1798 mandó una carta al comisario de la Inquisición residente en Culiacán. En ella explicaba que había hecho unas afirmaciones que se podían malinterpretar y deseaba explicar el verdadero sentido de éstas. Él había comentado que la devoción del sagrado corazón de Jesús se había suspendido en Francia, a fin de evitar que la “gente ignorante” pensara que aquella parte del cuerpo tenía una virtud mayor que el resto del cuerpo divino. También había dicho algunas cosas sobre la omnipotencia divina en una discusión que tuvo con el religioso Antonio Ruiz de Narváez. Martínez sostenía que Dios podía salvar a los condenados del infierno, pues poseía el poder absoluto para hacer todo lo que quisiera mientras no se revelara contradicción en sus actos. Esta proposición la había tomado de Villuart, quien mencionaba que la pena *damnatorum* era el poder que Dios tenía de dejar vacíos los infiernos. Ruiz no estuvo de acuerdo y le pidió que escribiera lo que pensaba. Martínez lo hizo por considerar que sus ideas se sustentaban en principios teológicos y que se podían defender como actos de fe. La proposición referida era la siguiente: “*Deus de potentia absoluta, potest etiam Daemones salvare. Hanc propositionem ut de FIDE tuendam adservit Emanuel Ambrosius Martínez Vea: secus vero, frater*

---

<sup>92</sup> Pérez Merchant, *Etapas*, 1945, pp. 34, 89; Cuevas, *Historia*, 1926, tomo IV, pp. 399-400. Cuevas menciona que en una carta fechada en 1769 se decía que “el libertinaje que empieza a extenderse en estos reinos en cuanto al modo de pensar (...) en las acciones de la tropa y extranjeros (...) se habla y se lee impunemente cualquier obra contra la autoridad pontificia, son vulnerables los respetos de los obispos, éstos que ya no los consideran misterios se creen con facultad de explicarlos y adelantada la soberbia no se contentan con saber lo que les conviene, pasan a conculcar la religión en sus principios. La tropa, viciada en sus costumbres, está muy infecta de sentimientos impuros y de semillas heréticas”.

*Antonio Ruiz de Narváez qui hatuit (stauit) Deum nec de potentia absoluta posse daemones salvare*". Ruiz consideró que la proposición era "impía y escandalosa", pero Martínez le indicó que nadie los podía ayudar a develar si había error en esa proposición.

Para evitar malas interpretaciones, decidió escribir un cuaderno titulado "Vindicta de la Omnipotencia de Dios" que dio a leer a un sacerdote. El cuaderno había sido sustraído por Ruiz, quien lo conservaba en su poder. Martínez indicaba que deseaba recuperar su cuaderno, pues sabía que era "una jerga indigna de mostrarse" debido a que carecía de conocimientos de teología sagrada.<sup>93</sup> Lo interesante de este caso es la forma en que se tejió la trama. Martínez se sintió halagado de que Ruiz le pidiera que escribiera su proposición, sin imaginarse que ésta podía ser la causa de su persecución. Manuel se sorprendió cuando Antonio le mencionó que la proposición era errónea, razón por la que redactó un texto para defenderse. Para nuestra desgracia, Martínez no proporcionó ningún dato del contenido o de la extensión del manuscrito. El que Ruiz se quedara con el texto, revelaba que entre estos dos personajes había una fuerte rivalidad. Antonio tenía los elementos suficientes para denunciar a Martínez, pero éste se adelantó a esa acción y decidió abogar por su causa. No sabemos si Ruiz presentó la acusación y si los inquisidores tomaron nota de este asunto. La carta sólo quedó como un testimonio de las pasiones que se albergaban en el corazón de los individuos.

Los mecanismos de control social funcionaban bien cuando el vecino denunciaba al vecino, pero funcionaban perfectamente cuando eran los mismos parientes los que se delataban. Este tipo de denuncia generaba un dilema afectivo difícil de superar, sobre todo si los parientes tenían un vínculo estrecho. Ese fue el caso del español Mariano Merino. Pese a los remordimientos que sentía, Mariano denunció el 11 de marzo de 1799 en la ciudad de México a su hermano el agustino José Merino, quien era lector de vísperas de Teología en el Colegio de San Pablo. Mariano decía que tuvo una discusión con José sobre la eternidad de las penas. Éste negó que las penas fueran eternas. Mariano no sabía si la afirmación de su hermano era superficial o si en verdad estaba persuadido de ello. Unos días después, Mariano visitó a su hermano para convencerlo de la falsedad de sus ideas. Sin embargo, José refutó la sentencia de Cristo *¡te maledicti in agnem aeternum!*, pues consideraba que el fuego sería eterno pero las penas no. En la siguiente

---

<sup>93</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1383, Expediente 2, ff. 5-6

visita que Mariano le hizo a José, éste le leyó una oración con la que le demostró que esas proposiciones “no las sentía en el corazón”.<sup>94</sup> Aunque José demostraba cierto arrepentimiento, Mariano lo denunció para cumplir con su deber cristiano. El dilema moral sobrepasó al afectivo. La hermandad no contaba cuando se había ofendido a Dios. Pese a todo, Mariano estaba convencido de que a su hermano no se le impondría una pena mayor. Era cierto que había incurrido en una falta, pero había tenido el tiempo suficiente para meditarla, lo que tendría que valer como un argumento en descargo de su infracción.

Los teólogos decían que el conocimiento doctrinal producía mayores frutos cuando se compartía, pero, en algunas ocasiones, ese conocimiento daba pie a disputas. Juana Florencia Melendres denunció el 24 de mayo de 1811 en León, Nicaragua a Gertrudis Coronado. Las dos se encontraban de visita en la hacienda de Pilas que pertenecía a Tomasa Valdivieso. Tomasa les habló de un libro que trataba sobre las penas del infierno. Gertrudis manifestó que las penas no eran eternas, pues Dios le concedió a san Juan la facultad de sacar a los condenados del infierno, mientras que la virgen María podía auxiliar a los niños del limbo. Juana le replicó que eso era un error, pero Gertrudis no cambió de parecer. Ante la insistencia de Juana, Gertrudis señaló que ella era cristiana y que creía en la eternidad de las penas, pero también pensaba que Dios era un padre misericordioso que se apiadaba de los condenados y los sacaba de su sufrimiento. Juana decía que no había denunciado a Gertrudis, debido a que no sabía que tenía que hacerlo. Se enteró de esto hasta que su confesor se lo comunicó.<sup>95</sup> En la proposición de Gertrudis aparecían concepciones que pertenecían al ámbito del purgatorio. A san Juan y a la virgen María se les consideraba como los santos intercesores de las ánimas. Ella pensaba que lo que estos santos hacían por las almas del purgatorio, podía extenderse a las almas de los condenados. Así, sus proposiciones eran producto de la confusión, más que de la malicia. Es por ello que no le impusieron un castigo severo.

En algunas ocasiones, los individuos proferían herejías a causa de la cólera. Eso sucedió con Inés Dávila, quien fue denunciada el 22 de mayo de 1813 en León, Nicaragua por Juan José Rodríguez. Éste había oído que Inés Dávila decía que no creía que existiera el infierno y en caso de que existiera, los condenados no permanecerían todo el tiempo encerrados. Ella expresó estas palabras cuando Juan José la reprendía, pues, según él, Inés no le ponía

<sup>94</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1332, Expediente 11, ff. 70-2.

<sup>95</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1453, Expediente 6, f. 29

atención a su marido que estaba enfermo. Juan José sabía que la enfermedad era mortal, pero tenía la impresión de que ella quería matarlo.<sup>96</sup> La falta de datos limita la posibilidad de entender la razón del enojo de Juan José y la causa de la contestación de Inés. No sabemos si el enfermo era pariente de Juan José y por eso se daba el lujo de regañar a Inés. Se puede notar que el denunciante exageraba su actitud y que Dávila mostraba irritación contra lo que éste le decía. Esa puede ser la razón por la que no se le siguió proceso formal y ni siquiera se indagó sobre el comportamiento de la denunciada.

### La negación del castigo de los infieles

La doctrina católica decía que el infierno estaba habitado por los infieles, los herejes, los judíos y los pecadores. Algunos individuos no entendían el por qué Dios condenaba a unos hombres que no lo conocían. Ese fue el caso del mayordomo de la hacienda de Tramasagua Pedro de Aranda, quien fue denunciado el 1 de julio de 1605 en la ciudad de México por el segoviano Antonio de Ortega. Éste platicaba afuera de la Iglesia de Texcoco con Pedro de Aranda y Lázaro de Ortega. Aranda les mencionó que Dios no castigaba las almas de los animales y las de los infieles, en especial, las de los indios de China. Estas almas no tenían pena ni gloria, sino que vagaban por los aires. Lázaro le replicó que eso estaba mal dicho. Dios dispuso que las almas de los infieles se condenaran, pues éstos poseían el libre albedrío que los ayudaría a salvarse. Los animales no tenían alma, sino un espíritu que moría con ellos. Antonio señalaba que Pedro no hacía caso de estas ideas y que defendía sus ideas con tesón. Estas proposiciones las había dicho dos años antes y no las había denunciado, debido a que no sabía que eran “materia de inquisición” hasta que se lo indicó su patrón Juan de Paz. Antonio consideraba que Pedro era un mal cristiano. El castellano Lázaro de Ortega se presentó a declarar el 29 de agosto de 1605 y declaró que Pedro defendió la idea de que las ánimas de los infieles, por carecer del agua del bautismo no podían ir al infierno sino que andaban por los aires sin pena ni gloria. Eso mismo se aplicaba a las ánimas de los animales que también eran “bastardas”. Tanto él como Antonio lo reprendieron, pues sabían el infierno se creó para los infieles.<sup>97</sup>

Las autoridades no tomaron cartas en el asunto, lo cual es lamentable para nosotros más no para el acusado, pues es probable que las autoridades hubieran turnado estas frases a unos jueces calificadores y con ello hubiéramos conocido las razones por las que se consideraba que los infieles se

<sup>96</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1455, Expediente 10, f. 43

<sup>97</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 277, Expediente 4, ff. 169-71

condenaban. Además de que Pedro de Aranda habría explicado con mayor detalle sus ideas acerca del destino de las almas de los infieles y de los animales. Llama la atención el hecho de que Pedro hiciera énfasis en los indios de China. Es interesante la forma en que el denunciado estructuró sus ideas. Si el bautismo era la puerta de entrada a los premios y a los castigos del cristianismo, entonces no se podía decir que los infieles iban a padecer o a gozar. La concepción de Pedro se fundaba en la idea de herencia. Sólo los hijos “legítimos” tenían derecho al más allá. Los otros eran unos “bastardos” que no podían pedir recompensa, pero tampoco se les tendría que castigar. Su lugar se encontraba en el aire y vagarían sin un rumbo fijo, situación en la que también se encontraban las almas de los animales. El denunciado consideraba que el alma del infiel y del animal eran irracionales, razón que limitaba sus posibilidades de acceder a un nivel superior.

En las conversaciones salían a relucir asuntos teológicos que se desconocían y que por lo regular provocaban los errores de interpretación. Así sucedió en el caso de Carlos Malaespina que fue delatado el 3 de septiembre de 1767 en León, Nicaragua por María del Carmen González. Ella señalaba que el 9 de agosto había ido de visita a la casa de Josefa Madrid. En ésta se encontraban Pedro Madrid, María Ambrosia Madrid y Carlos Malaespina. Éste se quejaba de los problemas legales que tenía para darle validez a su matrimonio. Malaespina decía que si el obispo no le regresaba a su mujer, entonces se volvería a casar. Ella le dijo que no se podía casar mientras su mujer estuviera viva. El lazo del matrimonio se disolvía hasta la muerte. Una acción de ese tipo ocasionaría que lo castigarán. Malaespina le respondió que ante Dios no sería culpable, pues no cometía pecado con esa acción. Dios no condenaba a todos los hombres y era erróneo pensar que los infieles se condenaban. Ellos no tenían la culpa de no estar bautizados ni de no conocer al creador. Éste los pondría en un lugar separado del infierno hasta el día del juicio final, día en que se determinaría el sitio en el que tendrían que estar. Tampoco se condenarían los que practicaban una ley distinta a la católica. Sólo serían castigados los que conocían la verdadera religión y no la enseñaban. Josefa Madrid replicó que los condenados sólo estarían en el infierno hasta el día del juicio final, pues Dios iba a mostrar misericordia de ellos. Carlos le respondió que para los condenados no había misericordia, pues el infierno se caracterizaba por la eternidad de las penas.

Josefa no estuvo de acuerdo y preguntó por qué se veía que la señora de la Luz sacaba a un condenado del infierno. Malaespina le contestó que no conocía el milagro de la Señora de la Luz, pero que se debía conformar con lo

que veía. Carmen manifestaba que las proposiciones de Josefa eran producto de la ignorancia. El 16 de septiembre de 1767 declaró María Ambrosia Madrid, quien negó que se hubiera hablado sobre el infierno pero sí sobre el doble matrimonio.<sup>98</sup> El silencio de Josefa se explicaba por el hecho de que sabía que su madre había incurrido en errores doctrinales y trataba de ocultarlo. Aunque Carmen había denunciado a Malaespina, no se debía pasar por alto que las proposiciones de Josefa también eran punibles. Ambrosia buscaba que en el proceso se privilegiara el asunto del posible doble matrimonio, el cual ni siquiera se había llevado a cabo y que no se volvieran a ocupar de las frases dichas por su madre, pues éstas sí eran motivo de castigo severo. El caso de Malaespina es interesante por las paradojas que se advierten en sus opiniones. Por un lado, defendía la idea de que los infieles no se condenarían y, por el otro, sostenía que nadie saldría del infierno. Estas ideas evidenciaban una inconsistente educación religiosa. Es indudable que Malaespina no consideraba que sus opiniones estuvieran equivocadas. De hecho, se mantuvo al margen en el asunto de la Señora de Luz. Carlos estaba consciente de que terrenos no debía pisar y se abstenía de opinar en esas materias.

Algunos individuos utilizaban los conocimientos doctrinales con fines maliciosos. Ese fue el caso del catalán Joseph de Piernas que era subteniente alférez del batallón de Luisiana, quien fue denunciado el 24 de agosto de 1778 en la ciudad de México por el soldado aragonés Joseph de Aeyxa. Éste contaba que Piernas le propuso que hicieran una acción “temeraria” que sorprendiera a los demás soldados. El denunciante le contestó que estaba dispuesto a realizar lo que le pidiera. Piernas le indicó que debían desmentir los absurdos que había en la religión católica, acción que les acarrearía muchos elogios. Aeyxa señaló que eso ocasionaría que varios se volvieran “locos endemoniados”. Piernas le contestó que no le cabía la menor duda de que habría muchos “locos”. El denunciante no estaba convencido de la acción que se planeaba, así que sólo se comprometió a redactar las proposiciones, pues no quería tener problemas con las autoridades, y sugirió que para causar mayor sorpresa se debían negar los sacramentos. Piernas aceptó la propuesta y le indicó que escribiera que no había razón por la que los indios mecos se debían condenar. Ellos no conocían el cristianismo, pero vivían conforme a la ley natural, no deseaban ningún mal para el prójimo y le daban gracias a Dios por los beneficios que recibían. Los mecos sabían que existía una deidad suprema que los mantenía y consideraban que los que negaban la divinidad

---

<sup>98</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 611, Expediente 4, ff. 112-9.

eran ateos. Si Dios creó a los indios, a los moros, a los calvinistas y a los luteranos, no había ningún argumento que validara la condenación. Los católicos querían “tiranizar” el reino de los cielos y por eso negaban la omnipotencia de Dios.

La religión verdadera era la que tenía el objetivo de amar a Dios y al prójimo. Piernas se retiró después de que Aeyxa escribió estas proposiciones, mismas que generaron en el denunciante una serie de pensamientos que agregó al escrito. Éste consideraba que si Cristo había muerto para salvar y redimir a todo el género humano, entonces no se podía explicar porque los cristianos querían la gloria para ellos, con lo que se negaba a las demás religiones un privilegio que Dios otorgó a toda la humanidad. Los cristianos decían que sólo se podía entrar al cielo por medio del bautismo, pero los padres que estaban en el limbo ascendieron a ese lugar sin necesidad de ese sacramento y esa creencia nadie la cuestionaba. El denunciante señalaba que estas proposiciones le ocasionaron una crisis de conciencia, razón por la que fue a confesarlas. Él reconocía que las había dicho de broma y no por creerlas de corazón.<sup>99</sup> Tanto Aeyxa como Piernas sabían qué tipo de afirmaciones podían provocar encono entre los oyentes. Las proposiciones se fundamentaban en razonamientos lógicos que tendían a cuestionar las creencias. Es sobremanera interesante la posición de Piernas respecto a que no había una sola religión verdadera, pues, según él, también eran verdaderas las otras que se sustentaban en la creencia en un solo Dios, con lo que ninguna podía asumirse como la verdadera y sólo se excluía del ámbito de la religión a los politeísmos. Lo que para Piernas inició como una broma, se convirtió en materia de reflexión para Aeyxa, quien trató de entender la forma en que ingresaron los santos padres al cielo. Esta afirmación trascendía las proposiciones enunciadas en primera instancia. Su reflexión se insertaba en un ámbito más complejo, pues quería obtener una respuesta para un asunto teológico. No era lo mismo preguntarse porqué los infieles no entraban al cielo, que intentar responder cuál era la razón por la que los padres ascendieron a ese lugar cuando no estaban bautizados. Esta pregunta se quedó sin respuesta, por lo menos, en la denuncia.

Si el infierno había sido creado para albergar a los malos, los buenos cristianos debían tener la esperanza de que la misericordia divina les abriría la puerta del cielo. Eso era lo que pensaba el maestro de la Real Escuela de niños de la ciudad de Puebla Francisco Xavier de Barros, quien había sido denunciado el

---

<sup>99</sup> Pérez Merchant, *Etapas*, 1945, pp. 223-4

17 de octubre de 1780 por Clara de la Vega. En una carta escrita por su confesor, Clara informó que Barros dijo unas frases que manifestaban herejía formal. Aunque al principio no detectó “malicia exterior o interior” en las palabras del maestro, gracias al auxilio de su confesor logró entender el verdadero sentido de las proposiciones. Clara denunciaba a Barros para mostrar obediencia a su confesor y para cumplir lo que estipulaba el edicto de fe especial que se había publicado por esos días. El 23 de octubre, Clara declaró que una tarde platicaba con Barros acerca del temor que le causaba saber que se podía condenar, pues había leído ejemplos de condenados que regresaban a la tierra para hablar de los males que padecían en el infierno. Ella se encontraba maravillada por las experiencias que narraban y el relato que más temor le causó, fue el del condenado que se le apareció a un amigo y le dijo que eran tantas las personas que habían muerto el mismo día, que llegó a pensar que no había nadie vivo en el mundo. La mayoría de esos muertos habían llegado al infierno. Clara pensaba que ese relato evidenciaba que nadie se salvaba. Barros le mencionó que san Bernardo contaba que cuando murió también habían fallecido tres mil personas, de las cuales sólo se habían salvado tres: el santo y dos cristianos más, y los demás estaban condenados por ser herejes y gentiles. Barros mencionaba que los cristianos no se condenaban, pues contaban con la gracia divina otorgada por la pasión de Jesucristo.

El 7 de noviembre testificó María Ignacia de la Orta, quien señaló que Barros decía que en los ejemplos de los libros se “pintaba” lo que se quería escuchar. Ignacia estaba persuadida de que Barros creía que ningún cristiano se condenaba e indicaba que los argumentos del denunciado habían convencido a Clara de que se encontraba en un error, por lo que ésta mencionó que iría a confesarse, pues no sabía que por sus ideas se encontraba en pecado mortal. El 8 de noviembre compareció Bernarda de la Orta que manifestó que Barros iba a su casa todos los días, debido a que su madre lo había contratado para que ella y su hermana aprendieran “las letras”. Bernarda mencionó que su madre decía que los cuerpos de los cristianos muertos en pecado debían arrojarse al campo, pero Barros le replicó que Dios proporcionaba auxilio antes de morir por lo que los cristianos lograban arrepentirse y aseguraban su salvación. Así, el cuerpo de ningún cristiano debía enterrarse en el campo. Tanto ella como su madre le dijeron a Barros que se callara porque lo que afirmaba era delicado. El 14 de noviembre se presentó María Polonia de la Mora, quien aseveró que no se acordaba de ninguna de las proposiciones. El inquisidor fiscal mencionó que sólo se podían aceptar los testimonios de Clara, de María Ignacia y de María Polonia, pues Bernarda era menor de edad



y no se podía considerar como testigo. El comisario informó el 2 de diciembre de 1780 que los testigos tenían buena conducta y evidenciaban sinceridad en sus testimonios, por lo que se podía considerar válida la denuncia. Barros era un hombre de buena conducta, “bien nacido” y “bien educado”, y sus proposiciones no nacían de la malicia, sino de la ignorancia.

El acusado había malentendido los atributos de la misericordia divina y no había la menor duda de que reconocería su error cuando se lo hicieran saber. El inquisidor recomendó el 5 de diciembre que se interrogara a Barros. El 23 de diciembre compareció el denunciado, quien mencionó que había escuchado en varias ocasiones que nadie se condenaba gracias a la misericordia divina y que el infierno fue creado sólo para los infieles. Los cristianos que morían en pecado mortal se condenaban moralmente. Barros no recordaba los nombres de las personas que afirmaban esas ideas. La última vez que oyó esas proposiciones fue en el Hospital de san Juan de Dios. Él admiraba las pinturas que recordaban la vida del santo. A ese lugar llegaron varios sujetos que expresaron que los cristianos no iban al infierno en virtud de la gran misericordia de Dios. Barros respondió que el infierno fue creado para todos y no sólo para los infieles. Si éstos se condenaban era por el desconocimiento que tenían de Dios, mientras que los cristianos tenían más esperanza de salvación debido a las gracias que lograban por el bautismo. El comisario preguntó a Barros si esas proposiciones las había repetido en casa de Clara de la Vega, a lo que contestó que no pues sabía lo que decía la doctrina sobre ese punto y que una de sus funciones como maestro era enseñar la doctrina. Barros mencionó que era hijo de cristianos viejos y que no había dicho nada de lo que se le acusaba. Ese mismo día, el comisario informó al inquisidor que Barros procuraba “huir el cuerpo a la dificultad”, es decir, trataba de mostrar cierta inconsciencia frente a las preguntas. Durante el interrogatorio, Barros se quedaba en silencio, se mostraba fuera de sí y respondía hasta que se le volvía a preguntar.

El inquisidor fiscal declaró el 18 de enero de 1781 que Barros mentía, pues no era creíble que un sujeto de su instrucción olvidara el nombre de las personas con las que mantenía esas conversaciones. Sus acciones demostraban que ocultaba algo. Aunque Barros negaba unas proposiciones que estaban comprobadas, no se le castigaría con severidad debido a su buena conducta, pero se le reprendería y se le avisaría que su causa estaba abierta. Barros volvió a comparecer el 3 de febrero de 1781. En esa ocasión, se le preguntó por qué razón afirmaba que los cristianos no se condenaban. Barros respondió que eso lo había escuchado de un gachupín cuyo nombre desconocía y que

había conocido en la botica de un hombre llamado Lorenzo. Ese español le había contado algunos ejemplos de cristianos que se salvaban, lo que demostraba que Dios tenía piedad de los cristianos y que los cristianos podían alcanzar la misericordia divina. Estas expresiones no las escuchó nadie más. Barros le preguntó a Lorenzo si conocía a ese español y éste le dijo que era un hombre “malo” y “pecador”. Barros fue reprendido por el comisario y se le advirtió que no incurriera de nuevo en esa falta.<sup>100</sup> Aunque Barros mencionaba que había otras personas que afirmaban lo que él decía, es probable que ésta fuera una estrategia para disminuir su castigo. Así lo había percibido el inquisidor fiscal y por esa razón no se le pidieron mayores informes acerca de ellos. Barros no sólo había puesto sus palabras en boca de otros, sino que también trató de mostrarse como un hombre atolondrado ante las autoridades. Estas dos estrategias le ayudaron a que su castigo fuera leve. Este caso muestra la forma en que la gente utilizaba los conocimientos que adquiría acerca del infierno. Tanto Clara como Francisco anteponían ejemplos para fundamentar sus opiniones. Los ejemplos mencionados eran comunes en los libros que trataban sobre el infierno. Es importante mencionar el papel que jugaban los confesores en el control social: Clara denunció las proposiciones por consejo de su confesor, quien no se limitó a esclarecer la equivocación sino que buscó ser el medio para denunciar al culpable.

La importancia que adquiría el confesor como censor social también se advierte en otros procesos. Así lo evidenciaba el caso de la española Ana María Pinedo que denunció el 26 de febrero de 1781 en Antequera al teniente de milicias Juan Lecadiu. Ana María aclaraba que había denunciado al teniente por sugerencia de su confesor, pero ella consideraba que las proposiciones no eran perseguibles. La denuncia se realizó tres años después de que habían sucedido los hechos. Ana María decía que conversaba con el teniente acerca del infierno y le mencionó que todos los que se encontraban fuera del gremio de la Iglesia estaban condenados. Juan le replicó que no había razón para que ellos se condenaran. Ella respondió que no se podía salvar nadie que no hubiera recibido el bautismo, pero Juan le contestó que Dios había creado a los hombres para un propósito y por ello dudaba que los infieles se condenaran. Ana también señaló que Juan le habló de unas imágenes deshonestas. Ella le preguntó si las tenía y éste le dijo que las había perdido. Ella no sabía si esas imágenes eran estampas sueltas o pertenecían a un libro.<sup>101</sup> El caso anterior muestra cómo la presión de los confesores sacaba a relucir hechos que no se consideraban delictivos. Ana María no le concedió

<sup>100</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1253, Expediente 7, ff. 16-40

<sup>101</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1147, Expediente s/n, f. 160

importancia a un asunto que a los ojos del confesor sí la tenía. Éste no sólo mostró el error, sino que presionó para que se denunciara.

Algunos denunciantes consideraban que los errores doctrinales cometidos por extranjeros eran de mayor envergadura, razón por la que se les debía juzgar con prontitud. Esa era la postura del español Andrés Posadas que denunció el 12 de marzo de 1790 en la ciudad de Puebla al músico Juan Catalani. Posadas decía que Catalani había dicho que los infieles se salvarían si demostraban que eran hombres de bien y que ningún hombre se condenaba por quebrantar el sexto mandamiento; también declaró que no existía el infierno pues el alma no podía quemarse, que Dios no existía porque nadie lo había visto y que no se podía creer nada que no se pudiera observar. Catalani mencionaba que estas ideas las había escuchado en Inglaterra y Alemania. Estas afirmaciones las había pronunciado en 1785, pero no lo denunció porque Juan se fue a vivir a Valladolid. El violinista había regresado a Puebla y Posadas creía que debía cumplir con su deber de cristiano.<sup>102</sup> Las proposiciones de Catalani tendían a cuestionar los fundamentos de la fe, pues se sustentaba en que sólo se podía creer aquello que se observaba. Juan no tenía miedo de señalar que sus conocimientos los había adquirido en tierras europeas. Así, nadie podía decir que sus ideas eran producto de elucubraciones propias, sino que estaban fundamentadas en autoridades extranjeras que le daban validez a lo que pensaba. Llama la atención que Posadas esperara cinco años para denunciar a Catalani, por lo que no sería aventurado pensar que ellos tenían conflictos y que el español aprovechó la oportunidad para deshacerse de su enemigo.

En la política de la delación no se respetaba a nadie. Los lazos de amistad no significaban nada cuando se trataba de defender a la religión. Eso fue lo que le sucedió al escribiente español Juan Coto que fue denunciado el 24 de noviembre de 1790 en la ciudad de México por Alejandro José Pavía. Éste decía que, en la barbería de Ignacio Zorrilla, Coto había dicho que Dios creó la naturaleza para que ésta obrara con libertad, por lo que el hombre no debía someterse a ninguna ley, sino a las necesidades propias de cada uno. Si Dios no rendía cuentas a los hombres, éstos no tenían que darle una satisfacción por sus actos. Si el hombre obraba por sí mismo no había necesidad de la redención. Ésta era una “fábula antigua”. Los sacerdotes no servían para nada y no era necesaria su presencia a la hora de la muerte, pues la absolución era una “faramalla”. Los hombres se engañaban si creían que las prácticas religiosas no habían cambiado. Un ejemplo era la misa, pues antes salía un

---

<sup>102</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1389, Expediente 20, ff. 205-8.

padre que se echaba boca abajo y después recorría la Iglesia con una cruz. Los hombres vivían en un “mar de abusos”, debido a que todos trataban de sacar ganancia de sus semejantes, acción que también realizaban los sacerdotes. Los fieles se equivocaban al pensar que el ateísmo era un mal, pues éste había existido desde el principio de la religión católica. Las opiniones de Coto ocasionaron que Ignacio se enojara y le diera de golpes acusándolo de “pícaro indigno”. El 13 de octubre declaró Ignacio Zorrilla que señaló que Coto había afirmado que la religión católica tenía considerables contradicciones y acusó a los sacerdotes de vivir amancebados. Ignacio le respondió que no debía hablar de esa manera de los sacerdotes, pues eran personas dignas que todos necesitaban. Coto le contestó que él no los necesitaría a la hora de su muerte. Ante esta contestación, Zorrilla se enojó y lo comenzó a golpear. Ese acto fue elogiado por el padre Felipe Manjares, quien decía que sólo de esa forma se le quitaría lo “insolente”. Zorrilla manifestó que no había denunciado a Coto, porque se sabía que estaba “loco” y era un borracho.

El 14 de octubre Pavía declaró que después de que Coto mencionó lo de la redención, comenzó a dudar si esto no sería verdadero. Unos días después se encontró a Coto y volvieron a hablar del asunto. Pavía le manifestó que era cierto lo que decía: la redención no existía. Esto lo había concluido después de pensar que la muerte representaba una pena del pecado. Dios había logrado la redención del ser humano, pero no se podía explicar cuál era el motivo por el que los hombres morían. Coto asintió a su proposición. Sin embargo, Pavía se arrepintió de lo que pensaba y buscó a un sacerdote para que lo absolviera. En otra ocasión, Pavía mencionó que si los hombres podían actuar por su cuenta, no servían de nada los preceptos del decálogo. Coto ratificó la posición de Pavía con un ejemplo. Si un artífice fabricaba un reloj que daba 13 campanadas y después de eso lo destruía, el mundo lo consideraría un loco, pues no dejaba que actuara la obra que había hecho, con ello daba a entender que no se necesitaba de los preceptos. Pavía no sabía si Coto estaba loco, esa opinión era de Zorrilla. El juicio se suspendió por dos razones: la ausencia de Coto y los testimonios contradictorios de los testigos.<sup>103</sup> El caso anterior muestra tres aspectos interesantes. El primero se refiere a la acusación que Pavía hizo contra Coto. Del testimonio se desprende que eran amigos, por lo que es probable que la delación de Pavía haya sido promovida por su confesor. Pavía se había arrepentido de sus afirmaciones, pero debía denunciar al que las había incitado. El segundo aspecto presentaba a Coto como un crítico de los religiosos. No sólo censuraba las acciones pastorales de los sacerdotes,

---

<sup>103</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1349, Expediente 5, ff. 1-13

sino que también mencionaba que ellos no cumplían con los preceptos de la religión. No se podía confiar en los sacerdotes cuando ellos incurrieran en faltas. Si los sacerdotes no eran castos, entonces no se podía poner el alma de un moribundo en sus manos. El tercer aspecto aludía al deseo de Coto de lograr que la libertad humana se impusiera sobre las restricciones sociales. La libertad que Coto planteaba era total. Ésta se medía en función de las necesidades humanas. Sin embargo, Coto no mencionaba de qué manera funcionaría una sociedad que carecía de límites. Es de destacar la actitud que asumió Zorrilla. Aunque opinaba que Coto estaba loco, eso no sirvió de impedimento para darle unos golpes por sus opiniones. La actitud intransigente de Zorrilla no era excepcional. También se encuentra en otros de los casos que aparecerán a lo largo de este estudio.

Cumplir con las obligaciones cristianas estaba por encima de todo. No se podía tolerar que alguien transgrediera la doctrina, aunque las equivocaciones fueran producto de la ignorancia. Ese fue el caso del cocinero francés Esteban Saleti, quien fue denunciado por María Ignacia Delgado el 1 de mayo de 1795 en la ciudad de México. Delgado conoció el caso del cocinero francés, debido a que Martina López le había comentado que su marido se había dado a la tarea de instruirlo en cuestiones de fe. El cocinero pronunció algunas proposiciones erróneas que Ignacia comentó a su confesor. Éste le indicó que debía denunciarlo. Delgado le comentó a Martina lo que le había dicho su confesor, pero ella le restó importancia al asunto y le dijo que no fuera escrupulosa, pues el caso no requería denuncia. Ante esta actitud, Ignacia decidió presentar la denuncia. El 5 de mayo de 1795 compareció José Mariano Nájera, quien mencionó que comentaba con el francés Esteban Saleti sobre los asuntos que se trataban en el libro *Desiderio y Electo* del padre Jaime Varón. Esteban decía que no creía que el Anticristo se presentaría al final de los tiempos, pero Mariano le señaló que la doctrina enseñaba que el Anticristo aparecería en el mundo para predicar contra la fe. Esteban le contestó que el Anticristo no predicaría contra la fe, sino que estaría a favor de ella. También Esteban afirmó que Dios no condenaría a los cristianos en el juicio final, pues no era posible que creara tantas almas para no salvarlas. Esteban afirmaba que la pena de daño era la única que se padecería en el infierno. Mariano le leyó lo que decía el libro acerca de esos asuntos.

Después de oír los argumentos, Esteban manifestó que creía todo lo que se le decía. Mariano señalaba que el cocinero era un hombre “ignorante” pero no un mal cristiano, sólo necesitaba ser educado en las cuestiones de la fe. El 11 de mayo compareció María Guadalupe Mendoza que señaló que Esteban

dijo que no había fuego en el infierno y que la pena de daño era la única que padecían los condenados. Esteban era cocinero de Ignacio Cervantes conde de Santiago, pero nadie conocía cuál era su paradero. El inquisidor ordenó que se tratara de averiguar dónde se encontraba, pues las proposiciones eran graves.<sup>104</sup> La actitud que mostraba el inquisidor contra Esteban estaba en consonancia con la persecución que se realizaba contra los franceses. Las proposiciones del cocinero evidenciaban equívocos menores que podían corregirse, sobre todo cuando el mismo Esteban manifestaba su deseo de aprender. La opinión que Mariano manifestaba sobre Esteban no fue tomada en cuenta, pues lo que le interesaba a las autoridades era castigar al francés.

Denunciar supuestos errores doctrinales constituía una forma efectiva de causar daño a los demás. Ese fue el caso del cura del Real del Monte José Gil de Barragán, quien fue denunciado el 5 de junio de 1796 en Pachuca por fray Juan Nepomuceno Yáñez. Éste mencionó que Barragán afirmaba que los verdaderos cristianos se salvaban, pues Dios extendía su protección sin importar la maldad que se hubiera cometido, verdad que no difundían los predicadores. Los únicos que se condenaban eran los infieles, los herejes y los hipócritas que engañaban al mundo. Barragán consideraba que tenía asegurada la entrada al cielo, pues había bautizado muchos fieles. Ellos abogarían ante Dios por él. Esta conversación la escuchó el sastre José Pozo. Yáñez le indicó a Pozo que no creyera lo que decía Barragán. No refutó esas opiniones para evitar que la paz dejara de reinar en la reunión. Ese mismo día se presentó a declarar fray José López Osorio, quien era predicador apostólico del Colegio de Misioneros de Propaganda FIDE. Todo parece indicar que López conoció esas opiniones a través de Yáñez y trató de rebatir las proposiciones de Barragán por medio de una “amistosa conversación”. A López le intrigaba saber en qué autoridad se fundaba Barragán y si la excesiva misericordia de Dios se extendía a todos los hombres o sólo a los cristianos. Barragán decía que sus ideas se encontraban fundamentadas en el pensamiento de un santo, aunque en ese momento no recordaba si era san Juan Crisóstomo, san Epifanio o san Ireneo.

López señalaba que no refutó las ideas de Barragán, pues temía que con ello se terminara la conversación y no se cumpliera el objetivo de ésta. Él conocía a san Juan Crisóstomo y en ninguno de sus discursos se mencionaba la aseveración que había realizado Barragán. López pensaba que el error de Barragán era producto de la distracción, pues se encontraba ocupado en la

---

<sup>104</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1384, Expediente 6, ff. 102-8

lectura de libros de mineralogía y no ponía atención en lo que hablaba, aunque también era factible pensar que Barragán había leído mal la doctrina. López consideraba que era falsa la proposición del denunciado, pues no sólo contrariaba los principios evangélicos, sino que era opuesta al pensamiento teológico. Esa proposición debía ser rebatida para que no alentara una falsa confianza en los pecadores. Ante el temor de que un “ignorante” hubiese oído esa proposición y la divulgara como doctrina verdadera, el padre López buscó el apoyo de un religioso que fuese diestro en el manejo de la oratoria sagrada, a fin de que se predicara un sermón bien fundamentado que sirviera para desengañar a los “ignorantes”. Su propósito no tuvo frutos, pues los padres de la misión se negaron a secundarlo. El 27 de julio declaró Barragán que había expresado que Dios daba a los hombres su auxilio para que se salvaran, más no pensaba que todos se salvarían. Sus acusadores no entendieron sus palabras. Dios sólo proporcionaba la gracia para salvarse y al hombre le tocaba hacer el resto. El inquisidor fiscal ordenó que compareciera el sastre Pozo, pero el comisario de Pachuca envió una nota en la que mencionaba que había dos personas con el mismo nombre y que se dedicaban al mismo oficio: uno había muerto y el otro tenía una enfermedad que le impedía declarar.

Sus pesquisas le permitieron concluir que el Pozo mencionado en el proceso era el que había muerto. El comisario señalaba que Barragán era considerado un sabio, mientras que Yáñez era una persona de cortos alcances. Ante la falta de pruebas, se determinó absolver a Barragán.<sup>105</sup> El malentendido que originó la denuncia fue descubierto por los inquisidores y no hubo necesidad de llevar adelante el proceso. Este caso mostraba que existían ciertas fricciones entre los miembros del Colegio de Misioneros. Era evidente que Yáñez tenía ciertos resentimientos contra Barragán. Éste no abandonó sus actividades para atender a López, sólo se limitó a responder sus preguntas, sin dejar de revisar los libros de mineralogía que tenía en su bufete. Aunque López trataba de mostrar que contaba con grandes conocimientos, no los expuso en el transcurso de su denuncia. Yáñez y López buscaban desprestigiar a Barragán, pero no contaron con que sus compañeros les retirarían el apoyo. El tiro les salió por la culata. Barragán conservó intacta su fama y Yáñez apareció como un intrigante.

No todos los individuos creían al pie de la letra lo que decía la doctrina cristiana. Ellos cuestionaban ciertos principios que parecían contradictorios. Ese fue el caso de Juan de Guardaelmuro que fue denunciado el 8 de febrero

---

<sup>105</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1391, Expediente 4, ff. 34-52

de 1808 en la ciudad de México por el teniente de milicias urbanas de la cuarta división de la costa del sur Pedro Vélez. Éste decía que Juan afirmaba que no podía creer que el Dios de bondad que presentaban los predicadores, también fuera un Dios vengativo que no perdonaba a sus hijos. Tampoco podía entender por qué un individuo que tenía relaciones sexuales, debía sufrir después graves castigos en el juego de baraja y en otras situaciones de la vida. Guardaelmuro pensaba que era una injusticia que los hombres tuvieran que padecer en el mundo natural y en el sobrenatural. Si estaba decretado que los hombres sufrirían en el infierno, Dios debía permitir que ellos gozaran de los placeres del mundo. Eso lo hacía enfurecer. Por ello decía que se “jodía” en la Santísima Trinidad y que el padre, el hijo y el espíritu santo eran unos “carazos puñeteros”. Juan había dicho esas proposiciones con “desprecio” y “escarnio”, por lo que no se podía considerar que eran bromas. Ante esa situación, Vélez le preguntó si estaba loco o fuera de sí. Nadie en su sano juicio podía decir esas proposiciones. Juan le contestó que no fuera “vulgar”. Con ello culminó la conversación.<sup>106</sup> Aunque las proposiciones de Guardaelmuro cuestionaban algunas verdades de la fe, Vélez tuvo que consultar con otras personas para determinar si éstas eran denunciables. Vélez no tenía un compromiso pleno de defender a la religión. Es probable que no hubiera denunciado a Juan, si éste reconocía que lo que había dicho era una broma o si hubiera pedido perdón por las expresiones que pronunció.

Al parecer Guardaelmuro no recibió ningún castigo, pues el 26 de junio de 1808 volvió a ser denunciado. El delator fue el licenciado Manuel Jerónimo Valenzuela, quien decía que se encontraba en una carrocería con Guardaelmuro, Manuel Vidal, Joaquín Castro y un hombre apellidado Caamaño. Un individuo se acercó a vender maritatas y Juan le compró una ayuda de hueso. Cuando Guardaelmuro pagó la ayuda, el vendedor le dijo “Dios dé a usted la gloria” y éste le contestó que quería condenarse para recibir “a más de cuatro a tizonazos”. La proposición ocasionó escándalo entre los concurrentes. Valenzuela señalaba que Caamaño se mordió los labios para no contestar la proposición. Ninguno de los que estaban presentes reconvino a Guardaelmuro. Valenzuela mencionaba que la proposición de Juan evidenciaba la relajación de un individuo con poca cordura cristiana.<sup>107</sup> Las bromas de Juan no fueron bien recibida por sus compañeros. Una broma que utilizaba los asuntos religiosos no podía pasarse por alto. No se podía tolerar

<sup>106</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1441, Expediente 19, ff. 174-6

<sup>107</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1417, Expediente 2, f. 6



que la doctrina fuera objeto de la risa.<sup>108</sup> La denuncia tenía la intención de que los inquisidores cortaran de tajo la relajación que mostraba Guardaelmuro, relajación que podía ser reproducida cuando se observaba que individuos como el denunciado no recibían un castigo por sus acciones.

El inicio de la guerra de independencia fue un hecho que causó conmoción entre los habitantes de la Nueva España. Algunas personas no lograban entender la razón por la que un sacerdote había iniciado ese movimiento. Ese fue el caso de María Isabel Torres que presentó una denuncia el 9 de enero de 1811 en la ciudad de México contra el padre José Conti. Isabel decía que Conti era su confesor y que le había comentado que no comprendía porque un cura se convirtió en el caudillo de una insurrección que generaba daño y muerte, y que había incurrido en la herejía de afirmar que no había más allá. José le respondió que el Hidalgo no era hereje y si decía que los gachupines no llegarían al cielo, los mexicanos no sufrirían en el infierno y los indios no pasarían por el purgatorio, ello se debía a que hablaba en forma de parábolas. Conti le advirtió a Isabel que no propalara esas ideas, pues eso se lo comentaba para que no tuviera congoja. Ella le preguntó a José que si la insurrección no era mala, por qué se le hacía daño al prójimo. Éste le contestó que eso era lo malo del movimiento. Isabel no estuvo de acuerdo con lo que le dijo Conti y fue a hablar con el bachiller Gregorio Rodríguez, quien le mostró que las ideas eran erróneas y se debían denunciar.<sup>109</sup> Aunque las autoridades inquisitoriales tomaron cartas en el asunto, el proceso no prosiguió por causas que desconocemos. En este caso se presenta un sacerdote que estaba a favor del movimiento de independencia. Una prueba de ello era la defensa que hizo del pensamiento de Hidalgo. El sacerdote no buscaba la adhesión de María Isabel, sólo deseaba tranquilizarla. Sin embargo, los argumentos de José no la lograron convencer y por esa razón buscó la opinión de otro religioso.

Algunos individuos señalaban que Dios era injusto al no permitir que se salvaran los hombres que no compartían la fe cristiana. Esa era la idea del catalán Francisco Paz denunciado el 21 de diciembre de 1817 en la ciudad de México por Francisco de Paula, quien decía que Paz afirmó que no existía el infierno y que cualquier hombre se salvaría, sin importar la religión que profesara. Sólo se tenía que observar los preceptos en los que se fundaba su religión, pues en todas las religiones existían justos. Un Dios que no respetaba a los hombres justos, se debía considerar un ser injusto. De Paula trató de

<sup>108</sup> Burke, "Fronteras" en Bremmer y Roodenburg, *Historia*, pp. 70-1. En la contrarreforma se llevó a cabo un proceso de condena de los actos risibles.

<sup>109</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 462, Expediente 5, ff. 16-8

refutar las ideas de Paz, quien sólo aceptó que existía el infierno pero no cambió su opinión respecto a que Dios era injusto al condenar a los hombres. De Paula pensaba que Paz era sospechoso de herejía, pues Antonio Mejía, quien era compañero de Paz en la compañía de Andrés Girona, también expresaba las mismas proposiciones. Los dos eran maromeros y habían presentado su espectáculo en el norte de América.<sup>110</sup> Este caso muestra la aversión que se sentía contra los hombres que habían mantenido contacto con los países protestantes. De Paula estimaba que Paz y Mejía eran sospechosos de herejía, no tanto por las proposiciones que habían dicho sino por el hecho de haber estado en Norteamérica. De Paula consideraba que estos hombres eran promotores de herejía y, por lo mismo debían ser castigados antes de que las difundieran. Desde la perspectiva de De Paula, si un hombre mantenía contacto con un protestante se volvía de manera automática en un seguidor de esa doctrina.

#### La negación de los castigos infernales

La idea de padecer tormentos en el infierno ocasionaba un gran temor entre los fieles. El imaginario infernal estaba lleno de imágenes que representaban los castigos que durarían toda una eternidad, pero no todos los individuos tomaban al pie de la letra esas ideas. Ese fue el caso del español Francisco López de Aponte denunciado el 23 de septiembre de 1659 en la ciudad de México, porque señalaba que no había Dios, ni infierno, ni gloria. Todo era una “mentira” y los hombres se debían desengañar, pues después de la muerte no había nada. Este hombre fue quemado en un auto de fe. Antes de morir, uno de los sacerdotes le manifestó con sorna que ahora podría comprobar si era verdad que Dios castigaba y los demonios atormentaban, a lo que López respondió que si existía el infierno, tendría amigos con quienes convivir.<sup>111</sup> La postura de López evidenciaba altivez, pues pese a que el sacerdote buscaba intimidarlo con la certeza de que sufriría, él menospreciaba esas palabras y veía al infierno como un lugar donde se encontraría con sus amigos.

Algunos pensaban que el infierno no era un lugar tenebroso, sino que ahí se lograría el descanso. Así se podía ver en el caso de la esclava mulata Margarita de Arratia que fue denunciada el 28 de mayo de 1693 en Santa María de las Parras por el jesuita Juan del Rincón, quien decía que el 23 de mayo visitó al capitán Antonio de Estrada y a su esposa Lucía de Cadazos; ella le contó que su esclava se enojó por unas cosas que le mandó hacer y para

<sup>110</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1464, Expediente 30, ff. 221-2

<sup>111</sup> Medina, *Historia*, 1991, pp. 315, 329

descargar su ira llamó a los demonios del infierno, a fin de que se la llevaran a ese sitio pues decía que ahí encontraría descanso y no en la tierra donde sólo trabajaba. Isabel de Estrada le dijo a Margarita que no podía decir eso cuando sabía que Jesús había muerto por ella. Margarita respondió que ella no le había pedido a Dios ese sacrificio. Ese mismo día compareció María de Estrada, quien mencionó que Margarita invocaba a los demonios y afirmaba que su alma era propiedad de ellos.<sup>112</sup> La desesperación de Margarita fue la que la llevó a proferir la afirmación por la que fue delatada. En este caso se evidencia una subversión en la forma de entender al infierno. Margarita no lo veía como un lugar de tormento, sino como un sitio en el que lograría encontrar el descanso. Así, la mulata trasladaba los atributos del cielo a la concepción del infierno. En este sentido, los demonios ocupaban el lugar de los ángeles. Era lógico que Margarita no temiera al infierno cuando los demonios eran sus amigos y el infierno lo consideraba como un lugar de descanso. En el imaginario infernal se decía que el fuego era uno de los principales castigos que recibían los condenados. El dolor que causaba el fuego era descrito con lujo de detalles en los relatos que hablaban del infierno.

No todos los individuos manifestaban temor ante las penas infernales. Ese fue el caso de la española Catarina de Collazos denunciada el 25 de agosto de 1695 por el sastre Juan de Ballesteros, quien relataba que en enero de 1694 fue a visitar a su comadre Catarina de Olmos, pues ésta había parido por esos días. Él sabía que en el corral de la casa de su comadre existía un temascal y quiso conocerlo. Ballesteros se impresionó al ver el fuego que producía la hornalla y reflexionó que si las llamas que salían de ahí eran “horrorosas”, cómo serían las que Dios producía en el infierno. Esta dilucidación provocó que sintiera una “gran tristeza”, por lo que se salió del corral para ir de nueva cuenta a la casa. Ahí se encontró con Catarina, quien le preguntó dónde se había metido pues le quería dar chocolate. Él le respondió que observaba la hornalla, visión que le produjo un sentimiento de tristeza, pues si ese fuego era “horroroso” no se imaginaba cómo sería el del infierno. Collazos le manifestó que el infierno no existía y que sólo se profería para que la gente temiera. Ballesteros le replicó que mirara lo que decía, pues la fe enseñaba que había un infierno. Collazos le replicó que no había infierno y que se difundía ese conocimiento para que la gente dejara de pecar. Juan se enojó y le manifestó que si no creía en el infierno, entonces ella sabría lo que le pasaría en la otra vida. Si no había denunciado a Collazos, se debía a que no sabía que tenía que hacerlo. Por una plática que sostuvo con unos sacerdotes, se enteró que estaba en pecado

---

<sup>112</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 689, Expediente 24, f. 349

mortal y por ello decidió denunciarla.<sup>113</sup> Ballesteros constituye un ejemplo de la manera en que el conocimiento teológico se introducía en la mente de los individuos. El temor a las llamas del infierno se hizo presente cuando observó el abundante fuego que se producía en la hornalla. El mecanismo mental funcionó a la perfección. Los teólogos buscaban que la gente comparara el fuego material con el sobrenatural. Ese fue el proceso que se advierte en Ballesteros, quien comprendió que si el fuego material tenía ese poder destructivo entonces sería peor el sobrenatural. El temor de padecer un tormento tan severo fue lo que ocasionó su tristeza, misma que no encontró resonancia en la persona a la que se lo manifestó. Catarina buscó tranquilizarlo al manifestarle que no creyera lo que se decía del infierno, pero Ballesteros no lo tomó con buen ánimo y esperó la oportunidad para denunciarla.

En algunas ocasiones, los individuos negaban las penas de sentido para lograr que los demás consintieran en sus deseos lascivos. Ese fue el caso del clérigo Gaspar de Uzeda que fue denunciado el 16 de abril de 1752 en Veracruz por la española Ana Rodríguez Suárez, quien sostuvo que Uzeda fue su confesor durante algunos años. Éste la había solicitado en varias ocasiones y ella consintió en sus deseos. Ana se arrepintió de sus acciones y trató de que su culpa disminuyera al frecuentar los sacramentos de manera continua. En una ocasión, Uzeda volvió a solicitarla pero ella se negó, pues afirmaba que temía el castigo de Dios y no quería que su alma se condenara. Gaspar le respondió que no debía creer que existía el infierno y en caso de que existiera, no se padecía ninguna pena. Ésas eran mentiras que decían los padres para atemorizar a la gente; ella debía gozar el mundo como lo hacían las otras mujeres y era una locura pensar en el infierno. Estas afirmaciones las dijo varias veces. Ana decía que Gaspar también le mencionó que poseía dos libros: *Destierro de ignorancias* y el de la madre María de San Agustín, a los que les quitaba las hojas para limpiarse con ellas con lo que demostraba que las creencias sólo eran “pataratas”. Ana le señaló que debía alejar esas ideas de su cabeza y frecuentar los sacramentos. Gaspar le respondió que no era necesario hacerlo cada año y que debía confiar en que nada sucedería. En una ocasión que regresaba de confesarse, Uzeda le dijo que estaba “loca” y que no debía creer en el infierno. Ella le comentó a su marido lo que afirmaba Uzeda

---

<sup>113</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 689, Expediente 13, ff. 248-9; Caro Baroja, *Inquisición*, 1970, p. 232. Caro Baroja relataba que en 1609 fue enjuiciada por bruja Mari Martín de Legarra. Ella vivía en la región de San Sebastián en España. En su declaración decía que no le temía al fuego del infierno porque éste era “suave”. Este caso muestra que los fenómenos no son únicos, sino que en todos lados existían personas que refuncionalizaban el significado de la doctrina.

y él le dijo que no le creyera, pues las ideas de Gaspar parecían las de un “molinista” o las de un judío.<sup>114</sup> Uzeda utilizaba las ideas sobre el infierno a su conveniencia. Para convencer a Ana, no sólo negaba las penas del infierno, sino que se mofaba de las creencias en las que se sustentaba ese artículo de fe. Todo era factible con tal de lograr su propósito. Gaspar también disminuía los atributos de la confesión. El que manifestara que no le importaba destruir un manual de confesores como lo era el *Destierro de Ignorancia*, evidenciaba su total desprecio a esa práctica. No se necesitaba la confesión, cuando no existía un infierno que temer.

El pensamiento teológico planteaba que el peor castigo que recibían los condenados era el de la pena de daño. Este castigo planteaba dificultades de comprensión entre los creyentes. Este hecho se pone de manifiesto en el caso del operador de minas José Antonio Rojas, quien fue denunciado en 1768 en la ciudad de Zacatecas por su madre, Ana Josefa Ladrón de Guevara. Rojas declaraba que leyó un libro en el que se describían las penas infernales, pero no lograba entender todo lo que estaba escrito. Su desesperación provocó que exclamara que no había infierno y había hecho “cara de creerlo”. Lo que mayor problema le causaba era comprender la pena de daño, José Antonio no alcanzaba a vislumbrar cómo se podía sentir pena de no ver a un ser que no se conocía.<sup>115</sup> La postura de Rojas mostraba que la gente no comprendía con facilidad ciertos conceptos que eran complicados. Rojas no era una persona iletrada y tampoco era un tonto; sabía cuál era la esencia de la pena de daño, pero se cuestionaba cómo se producía ese sentimiento en el alma de los condenados. Desde su punto de vista, no había una explicación lógica para ese hecho. Lo que también resalta en este caso es el papel del confesor, quien logró que la madre denunciara al hijo. Es por ello que Rojas se expresaba mal de los dos.

La trivialización del infierno constituía una forma de mitigar el miedo que éste generaba. Así se evidenciaba en la denuncia que se realizó en 1779 en la ciudad de México en contra del son llamado “El pan de Jarabe”, mismo que se cantaba en diversas reuniones. Uno de los versos del son manifestaba que: “El infierno ya se acabó/ya los diablos se murieron/ ahora si, chinita mía/ya no nos condenaremos”. En otro se decía: “cuando estés en el infierno/todito lleno de llamas/Allá te dirán los diablos/ahí va la india, qué no le hablas”.<sup>116</sup> El son

---

<sup>114</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 868, Expediente s/n, f. 292

<sup>115</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1357, Expediente 9, ff. 9

<sup>116</sup> Baudot y Méndez, *Amores*, 1997, pp. 47-8. El clérigo Agustín Rotea fue el primero en denunciar estos versos en 1772.

utilizaba un juego de imágenes para referirse al infierno: por una parte daba por hecho que éste había acabado y que los pecados ya no serían castigados; por la otra, se reconocía la existencia de las penas infernales que no tendrían un carácter tan severo, al grado que se podían cometer pecados en el mismo lugar de castigo. Los demonios eran los instigadores de esa situación. El que se pusiera al infierno como tema de un son tenía la intención de que éste perdiera sus atributos de terror. No se teme aquello de lo que uno se ríe.

Algunos individuos creían que la pena de daño no era tan severa y que era mejor padecer ésta que la de sentido. Así sucedió con el boticario y alcalde de barrio Antonio Quevedo que fue denunciado el 7 de agosto de 1785 en la ciudad de México por fray Manuel de Villa. Éste decía que Vicente Ferrer le contó que Quevedo creía que en el infierno no había demonios, ni penas de sentido sino sólo de daño. Ferrer le replicó que era falso creer que en el infierno sólo había pena de daño. Quevedo le dijo que él creía eso y que no le importaba si existían las penas o no; él prefería vivir bien para salvarse. El 20 de agosto compareció Sebastián de Eguía que manifestó que Quevedo hablaba de todo sin ninguna restricción. Esto lo sabían los concurrentes a su botica. Eguía consideraba que las proposiciones de Quevedo eran producto de su escasa instrucción. El 21 de agosto se presentó el oficial de botica Joaquín Carillas que señaló que los vecinos de Quevedo pensaban que éste era un “bruto”. Quevedo había dicho que la mayor pena que se padecía en el infierno era la de daño, pero no negó que existieran otras penas o los demonios. El 22 de agosto testificó Joseph Ferrer que mencionó que Quevedo decía muchos “disparates” y la gente lo incitaba a hablar para burlarse de él. El 23 de agosto compareció Vicente Ferrer que declaró que Quevedo decía que las descripciones de las penas del infierno mostraban que éstas eran terribles, pero él pensaba que había unas peores como la de no ver a Dios. Quevedo era un hombre que hablaba con liberalidad de asuntos religiosos, en las tertulias que se llevaban a cabo en su botica y en la de un francés apellidado Lacodre, aunque sus opiniones se podrían tomar como herejías, nadie lo delataba porque se retractaba de manera inmediata. Los que lo conocían pensaban que tenía un “genio loco y atarantado”.<sup>117</sup>

Este caso es interesante por la manera en que se llevó a cabo la defensa de Quevedo. Vicente Ferrer le comentó a su confesor lo que dijo el boticario y éste se tomó la libertad de denunciarlo. Los cuatro testigos coincidían respecto a que no se debían tomar las opiniones de Quevedo al pie de la letra. Éste era

---

<sup>117</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1296, Expediente 14, ff. 447-50

un ignorante al que la gente lo incitaba a hablar. La defensa más denodada de Quevedo fue la del oficial Carrillas, quien señalaba que el boticario no negó las penas de sentido. En tanto que Vicente Ferrer modificó el sentido de la proposición. Primero manifestó que Quevedo había impugnado las penas de sentido, pero después destacó que el boticario mencionaba que existían peores castigos que los de sentido. Eso mismo sucedió con Joseph Ferrer. Éste no mencionó que replicó la proposición de Quevedo. Es probable que los testimonios negativos y la supuesta “ignorancia” de Quevedo, hayan sido las causas por las que no se siguió el juicio.

Los teólogos mencionaban que las penas de sentido ayudaban a establecer límites en las acciones de los hombres, por lo que no se podía permitir que nadie cuestionara esos principios. Eso le sucedió al subdelegado del partido de Metepec Nicolás de Riscos que fue denunciado el 22 de febrero de 1792 en Toluca por María Ana Ignacia Gil, quien decía que Nicolás le recomendó que llevara a sus hijas a ver las comedias, los saraos y otras diversiones públicas, pero le respondió que no les quería dar un mal ejemplo y mientras viviera trataría de apartar a sus hijas de toda ocasión de mal. Después de su muerte, ya no tendría ninguna responsabilidad de sus acciones. Si sus hijas abusaban de su libertad para ofender a Dios, ella no podía sentirse culpable de que éstas se fueran al infierno a padecer del fuego eterno. Nicolás le preguntó si creía que había fuego en el infierno. María le contestó que si lo creía y Nicolás le dijo que eso era un “disparate”. Ella le cuestionó cuáles eran las penas del infierno y éste le argumentó que consistían en no ver a Dios. María le replicó que esa era la pena de daño y también existía la pena de sentido, en la que se padecía todo género de tormentos. Nicolás le mencionó que estaba equivocada. En el infierno no había fuego, ni dragones, ni serpientes, ni todo lo que aparecía pintado en los cuadros. Ésas eran ideas que transmitían los predicadores para que la gente dejara de pecar y aunque hacían bien al difundir esas ideas, se debía tener la certeza de que no existía nada de eso en el infierno. María alegó que en el infierno no podía haber más que pena de daño. Nicolás le arguyó que si eso le parecía poco. El denunciado agregó que los cristianos no debían temer, pues ninguno corría el riesgo de condenarse.

Dios sólo deseaba que los cristianos pidieran perdón y con eso bastaba para que nadie fuera al infierno. Ella no rebatió a Nicolás por temor de que hablara de otros asuntos que perjudicarán la “inocencia” de sus hijas. Estas proposiciones las consultó con su confesor, quien le manifestó que debía preguntarle a Nicolás si las había dicho en serio. Nicolás le respondió que era cierto todo lo que expresó, pues se lo había escuchado a muchos hombres

doctos. María le advirtió que sus proposiciones eran denunciables. Con este antecedente, Nicolás modificó sus opiniones. Él sabía que el fuego del infierno no era material sino sobrenatural, mismo que emanaba de la rabia y desesperación de los condenados que no podían ver a Dios. Nicolás le pidió perdón por su actitud, le confirmó que era cristiano y le agradeció que lo hubiera sacado del error en el que se encontraba.<sup>118</sup> En este caso se advierte la mano del confesor detrás de la denuncia. Aunque María Ana estaba consciente que Nicolás había cometido varios errores doctrinales, tuvo que acudir con su confesor para tratar de averiguar la profundidad de éstos. Ana le tendió una trampa a Nicolás, quien se dio cuenta de lo que sucedía y cambió el sentido de sus proposiciones. En términos estrictos, no se podía considerar herética la opinión de que no existían penas de sentido. Los teólogos mencionaban que no existían dragones, serpientes y los otros castigos que se describían. El error de Nicolás no estaba en esa proposición, sino en el lugar y la persona ante la que lo manifestó. En su intento por salvar su reputación, Nicolás le explicó algunas de sus opiniones, pero incurrió de nueva cuenta en errores.

Uno de los peores castigos que padecían los condenados, según los teólogos, era observar la fealdad de los demonios. Se pensaba que el temor de compartir espacios con esos seres debía incitar a los hombres a no cometer pecados. No todos creían en la verdad de ese aserto. Ese fue el caso del peluquero murciano Pascual denunciado el 23 de julio de 1804 en la ciudad de México por María de la Luz Villaseca, quien decía que oyó que Pascual afirmaba que no había infierno y no tenía la menor duda de que los diablos eran “lindos”. Esto lo expresó para refutar la historia que una señora le contó. María no sabía si reprendieron a Pascual, pero advirtió que éste se reía de lo que había dicho; sabía que el denunciado tenía un genio muy exaltado, razón por la que reprendía con palabras malsonantes a las personas que se equivocaban, sin importar si esas faltas las realizaban durante el rosario. En una ocasión que se peleó con su mujer, negó a Dios, maldijo el bautismo y trató de quitarse el rosario. En otra ocasión, maldijo el alma de su mujer y de sus parientes. Pascual afirmaba que la ira y la “sonsera” de su mujer eran las que lo hacía renegar. El 28 de julio de 1804 testificó el sastre español Mariano Quintana, quien dijo que escuchó que Manuel Serna y Manuel Peña decían que Pascual afirmaba que los diablos eran “buenos mozos”. Peña regañó a Serna por no haber denunciado a Pascual, pues esa afirmación “era causa de Inquisición”. El 6 de julio de 1804 compareció María de Jesús Villaseca, quien repitió lo

---

<sup>118</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1315, Expediente 5, ff. 254-5



mismo que su hermana y sólo añadió que Pascual había entrado a unos ejercicios para prepararse en materias matrimoniales.

María de Jesús reconocía que Pascual era devoto de la virgen de Dolores y en el asunto de los diablos no estuvo presente, pero se lo contó Manuel Serna. El 10 de julio testificó el sastre Manuel Serna, quien manifestó que una mañana trataba de persuadir a Pascual para que entrara a los ejercicios espirituales de san Ignacio. Pascual tomó el asunto como una broma y le dijo que no había infierno. Serna le replicó que la creencia en el infierno era un artículo de fe. Pascual le contestó que creía en el infierno, pero estaba convencido que los demonios eran “seres lindos”. Serna le señaló que existían muchos ejemplos que mostraban la fealdad de los demonios. Uno de ellos era contado por un jesuita que era confesor de un hombre que tenía la mala costumbre de llamar a los demonios. Dios dispuso que sus deseos se cumplieran. Un demonio se presentó ante este hombre que cayó desmayado con esa visión horripilante y decidió enmendarse. El segundo era el de santa Teresa que recibió la visita de un demonio. La santa no soportó esa visión horrible. Ante estos argumentos, Pascual no respondió y sólo se limitó a sonreír. Las insinuaciones de Serna dieron resultado. Pascual entró a la primera tanda de los ejercicios, los que fueron de gran utilidad para el peluquero pues salió arrepentido de sus actos.<sup>119</sup> De este caso destacan dos aspectos. El primero se refiere a la necesidad de delatar a alguien que había infligido las reglas, aunque se desconocía cuál había sido el final del evento.

María de la Luz, María de Jesús y Mariano Quintana sólo conocían una parte de la historia, misma que les sirvió para introducir más elementos que sirvieran en el proceso que se le podía abrir a Pascual. Las dos mujeres mostraban que Pascual realizaba malas acciones, aunque éstas se disculpaban por la irascibilidad del individuo. El segundo alude a la forma en que los individuos utilizaban los conocimientos teológicos. Los ejemplos que Serna expuso a Pascual eran comunes en los libros que hablaban acerca del infierno, aunque Manuel no mencionó el lugar del que tomó estos ejemplos. Es probable que los hubiera escuchado en un sermón, pero no se debe descartar que los hubiera leído. Serna sólo refería lo esencial del relato y no daba mayores detalles de las historias. Pascual jugaba con la idea de que los demonios no eran feos, a fin de sacar de sus casillas a Serna. Aunque mostraba que sus actos respondían a un deseo de bromear, los demás no lo entendieron

---

<sup>119</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1417, Expediente 23a, ff. 155-63

así y vieron en sus acciones una trasgresión a las normas. Una trasgresión que fue enmendada gracias a que Pascual aceptó entrar a los ejercicios.

Los teólogos realizaban minuciosas descripciones de los castigos del infierno, con la intención de que los hombres trataran de evitar el cruel destino que les esperaba en ese lugar. Algunos hombres tomaban esas descripciones como objeto de burla. Así se podía ver en unas letrillas que fueron denunciadas en la ciudad de Guatemala por el canónigo Madrid. Este hombre señalaba que estas letrillas aparecieron el 15 de junio de 1805 en *La Gaceta de Guatemala*. Una de ellas decía que “si alguna vez has oído/ que hay en el infierno sapos,/ culebras y gusarapos,/ garfios de hierro encendido,/ y a más plomo derretido/ con azufre, cual poleas,/ no lo creas”. En tanto que otra mencionaba que “Si alguno con falso celo/ te diese por consejo/ que te quites el pellejo;/ o que para entrar al cielo/ necesitas algún velo/ cordón, escudo o correas/ no lo creas”. Éstas aparecían firmadas por “S. Gielbas”.<sup>120</sup> En estas letrillas se cuestionaba una parte del imaginario del más allá, en específico, lo que sucedía en el infierno con los condenados y los medios para llegar al cielo. El autor trataba de mostrar que no se debía temer al infierno, porque en ese lugar no se aplicaba ningún castigo. Los fieles no debían creer lo que les decían los predicadores. No existían animales salvajes, ni garfios que destrozaban a los condenados. Con esta posición, se eliminaba la esencia del infierno. Si en ese lugar no se aplicaban suplicios a las almas, entonces no había razón para atemorizarse. En lo que respecta a la crítica contra el cielo, el autor juzgaba a las prácticas penitenciales y a las órdenes religiosas. No se necesitaba utilizar cilicios o entrar a un convento para llegar al cielo. Esas acciones no redituaban frutos espirituales. En el fondo, las dos letrillas trataban de evidenciar que no existía la vida en el más allá y que se debía gozar de los placeres mundanos. Cuando no se temía el más allá existía más posibilidades de gozar del mundo, contra este relajamiento luchaban las autoridades religiosas.

### Los usos del infierno

Los individuos sabían que la negación de la creencia en el infierno era motivo de castigo, por lo que, en ciertas ocasiones, se utilizó este argumento para inculpar a una persona. Eso se puede apreciar en el caso del tendero español Joseph Castaños que fue denunciado el 20 de febrero de 1758 en la ciudad de México por Rosa María de Ymas. Rosa decía que Joseph negó el infierno, maldijo a la santísima Trinidad y amenazó con tirar su rosario. El 22 de

<sup>120</sup> Baudot y Méndez, *Amores*, 1997, pp. 266-7

diciembre de 1758 volvió a testificar Rosa María y declaró que no sabía si Joseph cumplía con el precepto de la misa, pero estaba segura que no lo hacía con el de la confesión, pues no lo vio confesarse durante los 11 años que vivió en su casa. En un carta fechada el 2 de agosto de 1759, Rosa María mencionaba que no regresó a declarar por las ocupaciones que tenía y porque su madre la expiaba. Ella oyó que Castaños repitió que no existía el infierno y que en realidad nadie se condenada. La creencia en el infierno era una “ley” que se quería imponer a la cristiandad. Joseph también renegó del creador, pues decía que si Dios no le daba lo que quería entonces dejaría de ser Dios. Esto lo escucharon Josefa Sánchez y Francisca Rosales. Rosa mencionaba que Josefa impugnó a Castaños. Ella le dijo que la creencia en el infierno era un artículo de fe, pero Castaños se mantuvo en su posición. La denunciante contaba que su madre y unas vecinas fueron a adorar al Ecce Homo que estaba de visita en una capilla. Ellas le extendieron la invitación a Castaños. Éste dijo que era ocioso adorar imágenes y que los sacerdotes eran “unos zánganos” que mantenían relaciones ilícitas con sus hijas de confesión.

El último comentario fue producto de los celos de Castaños, quien mantenía relaciones con Francisca Rosales. En una ocasión, Castaños intentó matar a Francisca, a causa de esto se separaron. Rosa María escuchó que Castaños tenía la intención de ir a Texcoco y de ahí se dirigiría a Tlaxcala. Francisca fue citada a declarar el 27 de agosto, pero no se presentó a la comparecencia. Al día siguiente, envió una nota en la que mencionaba que no asistió a la audiencia, debido a que en la noche del 26 le dio el *miserere* por lo que se vio precisada a confesarse y olearse. Los inquisidores le respondieron que tenía que presentarse el 2 de septiembre, pero ella contestó que por causa de su enfermedad no podía trasladarse tan rápido. Castaños visitó a Francisca el 29 y ésta le dijo que el santo oficio la había citado. Ella pensaba que le preguntarían sobre las maldiciones, disparates y blasfemias que decía Joseph, por lo que le sugirió que compareciera ante el tribunal para pedir misericordia antes de que lo delataran. Castaños se presentó en casa de uno de los inquisidores el 30 de agosto. El inquisidor le pidió que regresara al día siguiente. Los inquisidores se dieron cuenta que la cita era para Francisca y determinaron que si Castaños se presentaba, se procedería a arrestarlo y enviarlo a la cárcel pública. En el caso de que no lo hiciera, se giraría una orden para buscarlo. Castaños acudió a la cita del 31 y fue aprehendido. El 13 de septiembre de 1759 testificó Josefa Sánchez que pertenecía al tercer hábito descubierto de san Francisco. Ella señaló que Castaños afirmó en su casa que Dios no creó el infierno para castigar a los cristianos.

Josefa le replicó que la doctrina decía lo contrario. Castaños se indignó al oír esta respuesta. Castaños también afirmaba que la creencia en el infierno era una ley que se quería imponer a la cristiandad, pero nadie se condenaba. Ella se mostró contrariada, por lo que Castaños rectificó su proposición: el infierno no era para los cristianos, sino para los judíos. Sin embargo, volvió a insistir en que no existía el infierno. En otra ocasión, Castaños señaló que la creencia en el infierno era un artículo de fe. Éste fue creado para castigar a los malos y la gloria para premiar a los buenos. El purgatorio se acabaría el día del juicio final, pero el infierno y la gloria perdurarían mientras Dios fuese Dios. Después de afirmar esto, Joseph se levantó y se salió de la casa. Ella no lo denunció, porque esperaba que volviera a decir proposiciones erróneas. El 3 de septiembre se presentó Francisca Rosales que manifestó que Castaños decía maldiciones por causa de la impaciencia. Ella no se presentó a la cita del 27 de agosto debido a que se enfermó de tabardillo, por lo que se confesó y tomó la comunión. El 28 recibió la visita de Castaños y ella le comunicó que la citaron a comparecer en el tribunal para que declarara por las maldiciones que decía Joseph. Castaños le respondió que no tuviera cuidado. Él iría al tribunal a confesar su culpa y a padecer la penitencia que le impusieran. Francisca afirmaba que Joseph creía en el infierno y pensaba que los hombres no se condenaban, debido a la gran misericordia de Dios. Francisca aclaraba que en la casa de Josefa Sánchez no se había dado ninguna conversación sobre el infierno. Después de escuchar la declaración de Francisca, el inquisidor la reprendió por no denunciar las maldiciones que profirió Castaños.

El médico del santo oficio informó el 31 de octubre de 1759 que Joseph necesitaba medicamentos antigálicos. Como éstos no se podían administrar en la cárcel pública, se determinó trasladarlo al hospital. Ese mismo día, Castaños rindió declaración. Él negó todos los cargos que se le imputaban y señaló que no dijo nada contra las imágenes. Era cierto que lo invitaron a visitar al Ecce Homo, pero no acompañó a las mujeres porque estaba ocupado. Si una noche dijo maldiciones, se debía a que su padre no le envió dinero para ir a Texcoco. La razón por la que se presentó ante el tribunal fue por seguir el consejo de Francisca, quien se encontraba enferma de tabardillo. Castaños reconocía que en una ocasión afirmó en casa de Josefa que si Dios no lo socorría dejaría de ser Dios. Él no podía negar que existía el infierno, pues lo creía como artículo de fe. Asimismo afirmaba que Dios dotó al hombre de libre albedrío y del dolor del arrepentimiento. Por estas afirmaciones, Josefa le dijo que “no fuera disparatero”. El 5 de noviembre de 1759 se le dictó formal prisión en las cárceles secretas y de ahí pasó al hospital del amor de Dios. En este lugar permaneció hasta el 10 de noviembre. De ahí se le trasladó a las cárceles

secretas y el 16 de enero de 1760 regresó a la cárcel pública. El 16 de mayo, Castaños admitió que en casa de Josefa negó el infierno. En esa ocasión, Josefa lo regañó y no volvió a decir nada. Joseph mencionaba que esta proposición no tenía la intención de enseñar alguna cosa contraria a la fe, más bien debía considerarse como una frase “inconsiderada”.

Castaños alegaba que tenía un carácter colérico y por eso decía cosas sin pensarlas. En este punto, los inquisidores reconocieron que era cierto que Joseph experimentaba cambios de conducta, pues cuando se leyó su causa, el acusado cambió de color y comenzó a temblar hasta perder el sentido. Castaños alegaba que era cristiano y que nunca incurrió en herejía. Admitió que vivía en amasiato con Francisca y que la ayudaba con los gastos de la casa. Esta relación terminó en la cuaresma de 1759. Joseph indicó que nunca dijo que se ensuciaba en Dios, ni tuvo la intención de quitarse el rosario para aventarlo al suelo. Lo único que manifestó era que esperaba que el diablo se lo llevara si volvía a la casa de Francisca. Era cierto que Josefa lo había reconvenido por lo del infierno, pero nunca afirmó que nadie se condenaba. Se le preguntó cuál era su argumento para afirmar que nadie se condenaba. Él contestó que no lo sabía y sólo creía lo que declaraba la fe. Castaños indicó que decía era la verdad y si lo llevaban a tormento no diría otra cosa. Él no ocultaba nada. Si hubiera azotado a un Cristo, no tendría ningún inconveniente en confesarlo. El 17 de junio de 1760 volvió a testificar Francisca Rosales, quien reconoció que si se llevó a cabo la conversación en casa de Josefa, pero rechazó que Castaños negara el infierno aunque si mencionó que ningún cristiano se condenaba. Ella reconvino a Castaños por estas afirmaciones. En esa conversación no estuvo presente su hija Rosa María. Un día después, Francisca cambió su versión. Su hija si oyó una parte de lo que Castaños decía, pero no escuchó todo porque se salió del cuarto.

Joseph pensaba que nadie se condenaba debido a que Dios era misericordioso. Él tenía la confianza de que el creador no mandaría a nadie al infierno. Francisca le respondió que era un artículo de fe creer que los malos iban al infierno. Castaños respondió que eso lo predicaban los padres para atemorizar y para que no se ofendiera a Dios. Francisca señaló que no recordaba que Josefa hubiera rebatido a Joseph. Castaños declaró el 6 de agosto de 1752 que tiró su rosario por causa de la cólera. Este acto lo vieron Francisca y su hija. Unos momentos después, Joseph rectificó su declaración, no fue un rosario sino un hilo de cuentas azules. La cólera también fue la causa por la que expresó que Francisca hacía comuniones de “patarata”. Joseph recordó que en febrero de 1759 dijo dos proposiciones: “Dios dejaría

de ser misericordioso si no le daba dinero” y “dejaría de haber infierno si no se castigaba la causa de sus trabajos”. Estas dos afirmaciones las expresó en un pleito con Francisca. Joseph decía que tenía constantes peleas con Francisca y con su hija, pues no les daba lo que ellas le pedían. Castaños señalaba que si exclamó que se “cagaba en Dios”, pero no negó el infierno. También era falso que hubiera dejado de cumplir con los preceptos durante 11 años, aunque reconoció que no se había confesado durante cinco años. El 9 de julio, Joseph aceptó que negó el infierno en casa de Josefa, pero no recordaba la razón que lo motivó a proferir semejante afirmación. Todas las proposiciones que expresó fueron motivadas por la cólera. En ningún caso estaba persuadido de lo que hablaba y todas sus afirmaciones se debían tomar de dientes para afuera.

Joseph señalaba que no sabía que lo motivó a decir esa clase de “disparates”, sus proposiciones fueron espontáneas y sólo las recordó hasta que Francisca le mencionó que lo buscaban los de la inquisición. Hasta ese momento se acordó que había opinado sobre el infierno, pero no tenía presente lo que dijo. Francisca le recomendó a Joseph que hablara con Josefa para que ésta le evocara lo que pasó en la conversación. No cumplió con ese cometido porque al día siguiente fue apresado. Castaños señalaba que en el hospital recibió una carta de Francisca y él le respondió que lo interrogaron sobre las proposiciones del infierno. Francisca le mandó varias cartas más y en ninguna hablaron de las proposiciones. Joseph mencionaba que había hablado mal de los sacerdotes, debido a los celos que sentía pues imaginaba que Francisca estaba amancebada con su confesor. Castaños reconoció que se había equivocado al negar el infierno y que su error era producto de la tristeza en la que se encontraba. Joseph tuvo una reunión con su abogado el 23 de julio y el 7 de agosto presentó su defensa.<sup>121</sup> No conocemos los argumentos que presentó Castaños, pues su defensa no se encuentra en el expediente. El proceso revela que Rosa María buscaba que Joseph se apartara de Francisca. En sus tres comparencias, Rosa María aportaba datos nuevos de las actividades de Joseph y cuando se enteró que se habían separado los amasios, le informó al santo oficio donde podía encontrar al denunciado. Francisca trató de defender a Joseph. Ella fue la que le aconsejó que se presentara ante la Inquisición, pues la autodenuncia ayudaría a disminuir el castigo.

Durante los interrogatorios, Francisca ocultó información y mantuvo contacto con Joseph mientras éste permaneció en el hospital. La fuerza de las

---

<sup>121</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 997, Expediente 4, ff. 49-76

pruebas la obligó a cambiar su versión de los hechos. Al final tuvo que reconocer que Joseph pronunció varias proposiciones heréticas. Es difícil determinar qué tipo de sentencia se le impuso a un hombre que mostraba constantes cambios de ánimo. Joseph pasaba de la exaltación a la intranquilidad. Quizá los inquisidores tomaron en cuenta su cambiante carácter y las constantes contradicciones en que incurría, para dictarle una pena ligera. Aunque esto no deja de ser una especulación que deriva de los mismos documentos. Este caso también muestra algunos indicios que se pueden utilizar para realizar una historia de la gestualidad entre los novohispanos. Joseph señalaba que sus afirmaciones se debían tomar de dientes para afuera. La palabra se acompañaba del gesto correspondiente. Esta misma expresión se utilizó en otro caso inquisitorial. Francisca “la carnicera” fue acusada ante el santo oficio por blasfema. Ella reconoció su error y manifestó que sus palabras eran de dientes para afuera. De la misma manera que en el anterior caso, Francisca acompañó la palabra con el gesto.<sup>122</sup> En los dos casos, se apreciaba que la frase tenía la intención de funcionar como un medio de defensa. El gesto ayudaba a refrendar lo que decían. Esta expresión revelaba que sus palabras no provenían de su corazón, razón por la que no se les podía acusar de creer cosas contrarias a la fe.

Algunos individuos utilizaban las ideas sobre el infierno para obtener beneficios materiales, razón por la que alteraban los argumentos en los que se sustentaba esa creencia. Eso sucedió en el caso de Manuel Flores Santollo que fue denunciado en febrero de 1759 en la ciudad de México por sus compadres Agustín Gutiérrez y Mariana Muñoz. Flores se encontraba preso debido a que “solicitó” a Mariana. El proceso criminal se seguía en el juzgado del alcalde ordinario de segundo voto Diego García Bravo. Flores negó que hubiera “solicitado” a su comadre, pues era un hombre virtuoso que no podía consentir en esa acción. Si buscaba a su comadre era por el afecto que sentía por ella. Mariana declaró que su compadre expresó varias proposiciones que caían en el ámbito inquisitorial. Por esa razón, el 6 de junio de 1759, García Bravo envió una carta a la Inquisición para que evaluaran la gravedad de las proposiciones y determinaran lo que se haría con el preso. El proceso inquisitorial inició el 21 de junio del mismo año. Mariana mencionó que Flores trataba de convencerla de que no había infierno con la intención de que mantuviera relaciones. Él afirmaba que Dios no castigaba el amor que se daba entre compadres. Mariana le respondió que el que cometía un pecado se iba al infierno. Flores le replicó que esa afirmación era una “tontería”. Él no sabía

---

<sup>122</sup> Suárez y Ríos, “Aculturación” en Ríos, *Espacios*, 1991, p. 126

leer pero conocía lo que se mencionaba en el libro de san Lázaro, libro que no enseñaban los sacerdotes para que no se desbocaran las pasiones. Ahí se advertía que los cristianos no debían estar “sosegados”, sino que las relaciones carnales se debían extender a todos. Así, los hombres estarían como “los perros”, pues ni los mismos hermanos se respetarían. Esto haría dichosos a los cristianos, debido a que gozarían de los placeres terrenales y de los celestiales.

Los únicos que se condenaban eran los moros que morían sin bautizo y si esto no lo decían los sacerdotes, se debía a que buscaban mantener a los fieles en la ignorancia. Mariana manifestaba que su compadre quería mostrar que tenía mucho conocimiento, pero ella no entendía nada de lo que le decía. Mariana pensaba que las proposiciones eran equivocadas y amenazó con denunciarlo. Sin embargo, Flores le dijo que nadie conocía su ley y que si los inquisidores se presentaban, les señalaría con la mano que sus frases nacieron de la garganta a la boca y que de ahí no pasaban. Una tarde que Mariana regresaba de la misión se encontró a Flores y le dijo que iba a rezar unas oraciones por un alma que estaba en riesgo de perderse. Manuel le respondió que no creyera lo que decían los sacerdotes, porque eran unos “embusteros”. En cambio, si podía creer en él pues tenía un “espíritu profético”. Mariana señaló que Flores le mencionó que buscaría realizar un pacto con el demonio, a fin de que ella accediera a tener relaciones con él. En este punto, Mariana cometió un error que le costaría caro, pues reconoció que mantuvo relaciones sexuales con Flores durante dos años. Aunque tenía la intención de que esa relación ilícita se acabara, Flores insistía en que continuaran, puesto que los compadres podían lograr la autorización para casarse. Flores buscaba convencer a Mariana de que no eran compadres, debido a que él no había puesto intención y a que la confirmación no se podía considerar un sacramento. Gertrudis de Cetina le dijo a Flores que la confirmación si era un sacramento, pero éste volvió a negarlo y lo comparó con su miembro.

Mariana señalaba que le había regalado una medalla de san Anastasio a su compadre y éste le preguntó que para qué era. Ella le contestó que se la dio para que el santo le quitara los malos pensamientos. Flores se enfureció y le dijo que eso era “una tontería”. Dios era el único que le daba poder a los santos. El 12 de julio de 1759 compareció María Gertrudis de Cetina. Ella ratificó lo que dijo Mariana y agregó que esa proposición no fue oída por nadie más. Esto se lo contó a su madre difunta, pero ella no le creyó y la golpeó por considerar que era una “habladuría”. También se lo comentó a su confesor, pero éste le dijo que no fuera “escrupulosa”. En una carta sin fecha dirigida al Santo Oficio, Manuel Flores se quejaba de que los jueces ordinarios



no le tomaban confesión, ni le daban la oportunidad de probar su inocencia. Hasta el ocurso que mandó a la Real Sala del Crimen fue denegado y su apelación no fue escuchada, debido a que se le seguía juicio en la Inquisición. Flores rogaba a los inquisidores que reunieran las pruebas necesarias que mostraran su inocencia y la pasión con la que se procedía en su contra. Se debía tomar en cuenta que había pasado siete meses en la cárcel y su familia se encontraba desamparada. El inquisidor fiscal ordenó el 27 de septiembre de 1759 que se suspendiera la causa, a fin de reunir las pruebas y ver si se podía dar una conclusión a este asunto. El 8 de octubre de 1759 se determinó que los testimonios contra Manuel Flores carecían de validez. Mariana Muñoz y Gertrudis de Cetina no podían considerarse testigos fiables. Los inquisidores suspendieron la causa inquisitorial y pidieron que Flores saliera de la cárcel.

García Bravo se mostró inconforme por ese dictamen, pues no se podían pasar por alto las proposiciones de Flores y no se podía suspender el juicio. El alcalde creía que los inquisidores llegaron a esa resolución, porque no habían consultado las actas del juzgado. Esa falta ocasionaría que se considerara que García Bravo era un mal juez. Si no se remitió la relación del ocurso a la Real Sala del Crimen, se debió a que esperaban la resolución que ellos tomaran. Bravo señaló que se continuaría con la causa criminal contra Flores y si se tenía alguna duda, se le haría saber al presidente del Santo Oficio. Los inquisidores respondieron que estarían a la espera del ocurso que le dirigieron al alcalde ordinario.<sup>123</sup> Este caso muestra el conflicto de intereses que se generó entre la justicia civil y la eclesiástica. Los inquisidores se dieron cuenta que el juicio estaba enrarecido. Esa fue la razón por la que decidieron suspender el proceso. Lo interesante del asunto es que García Bravo cuestionó la autoridad de la inquisición, pues, desde su perspectiva, las proposiciones de Flores debían ser castigadas con rigor. Si las proposiciones de Flores eran heréticas existirían más elementos para dictar sentencia contra el detenido. Los inquisidores no quisieron formar parte de este proceso y hasta pidieron que se dejara en libertad a un individuo que cometió una falta que no era grave. Su comadre no fue engañada, sino que participó de manera consciente en la relación. Ese punto no lo quería tomar en cuenta García Bravo. Éste buscaba elementos que le permitieran dictar una sentencia severa contra Flores, pero, para su desventura, la inquisición no lo apoyó en su plan.

En ciertas ocasiones, se utilizaba la denuncia de proposiciones contrarias a la fe para cumplir objetivos distintos a los religiosos. Un ejemplo de ello es el

---

<sup>123</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 931, Expediente 5, ff. 18-35

caso del español Fernando de Escobedo que fue denunciado el 2 de junio de 1760 en Villa Gutierre del Águila por el español Joseph Casimiro de Santiago. Escobedo era dueño de una parte de la hacienda de Antanaque. Santiago decía que Escobedo afirmaba que se confesaba por obligación, que se hablaba del infierno para atemorizar a los hombres y que los mandamientos no eran ciertos y no se debían seguir. Aunque Santiago trató de sacarlo de su error, Fernando no le hizo caso e intentó persuadirlo de que los mandamientos eran confusos. El 25 de marzo de 1761 compareció el mercader Juan de Uria, quien señaló que Fernando mencionó que los mandamientos eran obra de los hombres y se hablaba del infierno para producir terror en la gente. Juan aclaraba que las afirmaciones de Escobedo buscaban llamar la atención de la Inquisición, debido a que deseaba obtener una providencia para que fuera atendido un pleito que tenía pendiente en la Real Audiencia de Guadalajara. Juan explicaba que Escobedo fue desposeído de un sitio de tierra por Juan Manuel Barcena, quien tomó posesión sin pagar la cantidad estipulada. Barcena era un hombre acaudalado que poseía el cargo de juez comisario de la Santa Hermandad. El 1 de marzo de 1768 compareció Fernando Antonio de Escobedo, quien señaló que pronunció unas proposiciones erróneas con la intención de que su vecino lo denunciara. Antonio mencionaba que creía en todo lo que proponía la Iglesia pero tuvo que recurrir a la argucia de negar el infierno, para ver si lograba resolver su problema de tierras con Barcena.

Escobedo tenía un plan bien estructurado. Si el santo oficio tomaba cartas en el asunto sería llevado a la ciudad de México para ser interrogado. Ahí declarararía la verdadera intención de sus palabras y trataría de entrar en contacto con el jesuita Joseph Carrillo, quien fue su profesor en el Colegio de san Juan Bautista de la ciudad de Guadalajara. Con la ayuda de Carrillo trataría de que el virrey lo escuchara y por medio de la autoridad virreinal, recuperaría lo que se le quitó de manera injusta. Esa fue la razón por la que prorrumpió en tantos desatinos. Para reforzar las acusaciones en su contra, Fernando envió una carta al cura Tadeo Castor fechada el 2 de julio de 1765 en la que decía las mismas proposiciones. Así, si no lo denunciaba su vecino lo haría el cura. El 4 de marzo de 1768, Tadeo Castor informó a las autoridades inquisitoriales que las proposiciones heréticas que escribió Escobedo, no sólo eran escandalosas sino que provocaban graves daños en la cristiandad. Y no se justificaban aunque las hubiera dicho frente a personas inteligentes. Era cierto que las proposiciones ocultaban una intención, pero ese no era el medio para conseguir la recuperación de sus tierras. Si el santo oficio tomaba cartas en el asunto era probable que hubiera perdido todos sus bienes. No sólo no recuperaría nada, sino que perdería todo. Castor le hizo el exhorto

de no realizar esas afirmaciones, pues sería castigado por las autoridades.<sup>124</sup> Aunque la estrategia de Escobedo no dio frutos, permite apreciar la forma en qué los individuos jugaban sus cartas ante la ley. Escobedo estaba desesperado porque nadie le hacía caso. Este hombre pensaba que por medio de la Inquisición podía obtener lo que deseaba. El plan de Escobedo era ingenuo. Él pensaba que sería muy sencillo librarse de las autoridades religiosas y lograr el contacto con el virrey. La realidad se encargó de destruir sus sueños.

La mala interpretación de un pasaje bíblico podía ser un buen medio para quitar a un enemigo político del camino. Eso sucedió en el caso de Vicente Hoyos de la Cuesta, quien fue denunciado el 4 de mayo de 1793 por el presbítero Bernardo Gorostieta. Éste señalaba que en 1792 predicó un sermón en el Colegio de san Gregorio, al que asistió una gran cantidad de indios y “gente de razón”. Ese sermón trataba acerca del cuarto artículo de la fe que era creer que Jesús bajó al infierno. El rector Vicente Hoyos de la Cuesta refutó el sermón y negó que Jesús hubiera descendido al infierno. Bernardo le replicó que en la doctrina se indicaba que cuando murió Jesús, su alma se separó del cuerpo y ésta se unió a la divinidad para bajar a los infiernos. El rector le contestó que Cristo descendió a los infiernos por esencia, presencia y potencia. Bernardo le respondió que por esencia, presencia y potencia estuvo, está y estará siempre en todo lugar, pero que ésa no era la verdadera inteligencia del artículo. El rector defendió su posición a gritos y Bernardo le contestó de la misma manera. La reunión se realizó en el cuarto del rector. Ahí se encontraban un gachupín cuyo nombre desconocía, el asistente del rector llamado Francisco y un indio ordenado con los hábitos menores llamado Santiago. Los tres apoyaron las ideas de Hoyos. El gachupín señaló que Jesús no bajó al limbo. Santiago afirmó que el rector decía la verdad y que no debía difundir ideas falsas, pues los indios eran personas que se engañaban con facilidad. Francisco le manifestó al rector que tenía desconfianza de Bernardo, debido a que afirmaba que no se necesitaba la confesión de los pecados, sino que bastaba el acto de contrición y recibir la absolución.

Bernardo manifestó que esto era una acusación falsa. La discusión provocó que se acercaron algunos padres y estudiantes para saber lo que pasaba. El rector informó la razón de la disputa. Bernardo mencionó que sus opiniones se sustentaban en el *Catecismo Romano*. Hoyos afirmó que ese libro se equivocaba. Bernardo indicó que poseía el libro y que podían consultarlo. El rector no reconoció su error y negó con “palabras indecentes” lo que decía

---

<sup>124</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1061, Expediente 17, ff. 346-55

san Agustín y el catecismo de Pío V acerca de ese asunto.<sup>125</sup> Hoyos pretendía que Bernardo se retractara públicamente ante los estudiantes del colegio. Éste no aceptó la propuesta. Bernardo fue censurado ante los demás miembros del colegio y se le calificó de “soberbio” e “ignorante”. Aunque un clérigo trató de defender a Bernardo, el rector no lo permitió y recibió represalias. El denunciante manifestaba que se negó el artículo en cuatro ocasiones: el día de la predicación, al día siguiente, al descalificar el libro y ante los estudiantes. El rector mostraba oposición contra todo lo sagrado. No sólo ordenó que se bajara una virgen dolorosa del altar, sino que trató de destruir los retablos que invitaban a la confianza en la majestad divina. El 30 de julio de 1804 compareció Juan José Guereña que señaló que no escuchó que el rector negara alguna proposición de fe. Esa misma postura asumieron Francisco Guadalfar y Francisco María García. El 3 de agosto testificó el vicario del sagrario Francisco Guadalajara que señaló que era cierto que el rector negó la proposición, pero se debía tener en cuenta que existía un conflicto entre los miembros del colegio y el rector.

El 3 de septiembre de 1804 testificó Tiburcio López Valdés, quien manifestó que no se enteró de la disputa entre Bernardo y Hoyos, pero escuchó que el rector decía que Jesús no descendió al infierno de los condenados, pues con ello proporcionaría un gran alivio a las penas que éstos sufrían. En realidad, Jesús sólo bajó al seno de Abraham, argumentos que se repitieron en la declaración de Joseph Santiago Álvarez.<sup>126</sup> El proceso se encuentra incompleto. No sabemos si el proceso se detuvo o si el material se encuentra perdido. Hubiera sido interesante conocer el testimonio de Hoyos y las opiniones que hubieran expresado los calificadores sobre este asunto. Las distintas posiciones que se manejaban en los testimonios, denotaba que el asunto tenía tintes políticos. Al parecer Gorostieta pertenecía al bando opositor al rector. Por ello es que magnificaba los sucesos. Bernardo acentuaba el hecho de que no fue el único que recibió represalias del rector. Los hombres que apoyaban al rector negaban que esa disputa hubiera tenido lugar. Se ocultaba un asunto en el que no había delito grave que perseguir. Las ideas de Hoyos no eran erróneas, sólo cometió una equivocación por la forma en que la expresó.

---

<sup>125</sup> *Catechismus, ex decreto Concilii Tridentini, ad párrocos, Pii V Pont, Max, iussu editus*. Roma, 1567, In aedibus populi roman, apud Paulum Manutium, 650. La edición a la que probablemente se hace alusión es *Catecismo Romano*. México, 1723, Francisco de Rivera Calderón, 248 p.

<sup>126</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1372, Expediente s/n, ff. 5-53

Las denuncias que se realizaban en el santo oficio no siempre buscaban dirimir cuestiones relativas a la religión. Eso sucedió en el caso de José Félix de la Campa que fue denunciado el 25 de abril de 1798 en Aguascalientes por su hermano Juan Antonio. Antonio mencionaba que Félix le comentó que estaba convencido que no existía el infierno y que rezar era para “tontos”. Ese mismo día testificó el teniente de subdelegado Anastasio Joseph de la Campa que declaró que viajó al pueblo de San Marcos para arreglar el conflicto que existía entre sus hermanos. Juan Antonio lo acompañaba. Ellos se enteraron que Félix tenía mala fama por su carácter rebelde. Éste los trató de persuadir de que no existía el infierno. Anastasio señalaba que Félix le contó que se juntaba con unos hombres que compartían sus ideas. La gente denominaba a ese grupo como “los franceses”. Anastasio declaraba que Félix le advirtió que se cuidara, pues si caía en las manos de la justicia buscaría los medios para matarlo. Unos días después, Anastasio modificó su versión. Ahora declaró que Antonio afirmaba que él negaba el infierno y que decía que rezar era una hipocresía. El 31 de mayo compareció Juan Antonio que afirmó que Félix trató de persuadirlo que no había infierno, pero después rectificó y señaló que expresó esa afirmación para “pasar el rato”. Antonio señalaba que Félix era “impaciente”, aunque decía palabras “impuras” era un buen cristiano. No sólo daba limosnas sino que asistía a misa en días de trabajo. El inquisidor fiscal se dio cuenta del conflicto de intereses que prevalecía en el proceso. Por esa razón declaró que se cerraría el expediente, pues no había ningún testigo que aportara otros datos.<sup>127</sup> En este caso, se utilizaba la proposición herética para causar daño a los demás. Los hermanos trataban de quitarse mutuamente del camino. En el proceso no se especificaba cuál era la razón del pleito, aunque bien pudiera tratarse de la tenencia de unas tierras. El conflicto principal se encontraba entre Félix y Anastasio. Antonio se encontraba en medio y por ello se observan notables diferencias en sus testimonios. Es probable que él estuviera a favor del que le diera mayores dividendos. Los inquisidores se dieron cuenta de lo que se disputaba en este conflicto y prefirieron hacerse a un lado. Ellos no resolverían un asunto que estaba fuera de su incumbencia y no se harían partícipes de una situación anómala.

Los teólogos fueron prolijos en cuanto a la descripción de los castigos que se recibían en el infierno. Ellos buscaban incentivar el temor para que los hombres se comportaran de manera correcta. En este sentido, el plano trascendente tenía una doble finalidad: funcionar como un medio de control

---

<sup>127</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1324, Expediente 7, ff. 1-9

social y recordar la necesidad de trabajar para lograr la salvación. Así, lo trascendente reforzaba lo temporal y lo temporal a lo trascendente. El temor al infierno se manejaba en el ámbito del imaginario y estaban fundadas en una construcción retórica que tendía a enfatizar la “realidad” de un lugar ubicado en otra dimensión. Esa realidad era considerada verdadera, tanto por los fieles como por los encargados del adoctrinamiento. La creencia en este lugar se consideraba un artículo de fe, por lo que no había espacio para la disensión. Los que negaban el infierno debían ser perseguidos, pues este acto representaba la desacralización de una idea. Los que incurrían en esa falta daban cuenta que no le temían al más allá y le otorgaban preponderancia a lo terrenal sobre lo inmaterial. Cuando se dejaba de tener miedo a lo que sucedería en la otra vida, se podía actuar con mayor libertad. El peligro de condenarse por la eternidad pasaba a un segundo plano, lo que significaba perder parte del control que se tenía sobre los individuos, tanto en el plano material como en el espiritual. Resulta interesante destacar la autonomía de pensamiento reflejada en algunos de los casos expuestos en las páginas anteriores, casos en los que estaban inmiscuidos personajes de todos los ámbitos sociales.

Pese a que no existen pensamientos complejos que tendieran a desestabilizar el pensamiento teológico, si dan cuenta de las posibilidades de cuestionar y de apartarse de las visiones imperantes. Un aspecto que llama la atención es la afirmación, por parte de algunos de los acusados, de que Dios era más misericordioso que justiciero. Lo interesante del asunto es que esta concepción no se limitaba sólo a los fieles, sino que también se extendía a los infieles. Así se concebía una teología menos rigurosa y más humana, lo que daba cuenta de las tensiones generadas entre las posiciones ortodoxas de ciertos grupos religiosos y la disposición liberal de un sector de la población. La idea de una misericordia divina infinita no sólo limitaba las posibilidades de lograr el control social y la represión de las conciencias, sino que también fracturaba el edificio teológico, pues la Iglesia católica dejaba de ser la única poseedora del camino de la salvación y dejaba al hombre en la libertad de decidir su propio destino. Tener una divinidad que no castigaba implicaba la debilitación del poder del clero, pues el hombre podía realizar todas las acciones delictuosas que quisiera y al final de cuentas sería perdonado. No había necesidad de normar los actos cuando aguardaba un futuro promisorio y libre de castigos. La punición no era el único destino del pecador, el que se arrepentía podía tener un lugar en el purgatorio. El estudio de ese lugar constituirá la materia del siguiente capítulo.

## Capítulo 5. “Purgar el alma con limpiar los bolsillos” o de porqué los individuos negaban el purgatorio

Cuando se desafiaron vida y muerte  
 La muerte dio mortal muerte a la vida  
 Y la vida como era inmortal vida  
 Con su muerte mató a la inmortal muerte  
 Contra el pecado vida de la muerte  
 El cual de nuevo da muerte a la vida  
 La vida nos dejó y acá en la vida  
 Sacramentos que dan muerte a la muerte  
 Y como en la inmortal y eterna vida  
 No entra ni puede entrar sombra de muerte  
 Ay purgatorio entre esta y la otra vida  
 Do se suelen purgar después de la muerte  
 Las culpas perdonadas en la vida  
 Y no purgadas antes de la muerte

Fray Buenaventura Machado en Dimas Serpi,  
*Tratado de consideraciones espirituales sobre  
 las lecciones del oficio de difuntos de mucha  
 utilidad y provecho para predicadores,  
 confesores, curas de almas y para cualquier  
 estado de gente recogida.*

### Introducción

Dentro del esquema teológico sobre el más allá propuesto por el catolicismo, el purgatorio aparece como el lugar intermedio entre el cielo y el infierno. Éste era el sitio que Dios destinó para que las almas purgaran las penas que no expiaron en la tierra. El purgatorio era una gracia que el creador otorgó a la humanidad. La creencia en el purgatorio provocó disputas que fracturaron a la Iglesia. Los protestantes cuestionaban la existencia de ese lugar, debido a que no aparecía mencionado en las sagradas escrituras. Es por esta razón que Lutero lo llamó el tercer lugar. En defensa del purgatorio se escribieron numerosos tratados que buscaban demostrar su realidad. La concepción que los teólogos tenían de este sitio constituirá la materia de estudio de la primera parte de este capítulo. Al igual que en el caso del infierno, la idea del purgatorio se modificó de acuerdo a las condiciones sociales e ideológicas que imperaban en el momento. En los tratados teológicos se ponía especial atención en la ubicación de este sitio, los castigos que se recibían, el significado que tenía la purificación, la forma de inculcar ese conocimiento y la vinculación que se establecía entre vivos y muertos. Los teólogos señalaban

que las acciones de los vivos tenían repercusiones en las almas de los purgantes. Los fieles podían ayudar a pagar las deudas de las ánimas. Esto se podía lograr a través de las misas, las oraciones, el cumplimiento de las disposiciones testamentarias y las limosnas.

Para que los fieles auxiliaran a las ánimas, se enfatizaba que éstas proporcionarían bienes celestiales a sus bienhechores. Así se establecía un estrecho vínculo entre vivos y muertos. La existencia del purgatorio era un artículo de fe. Por ese mismo hecho no podía ser cuestionado. En la Inquisición novohispana se encuentran registradas 51 denuncias contra individuos que negaban la existencia de este lugar. Lo esencial del capítulo es mostrar la manera en que los individuos construían los argumentos que cuestionaban la existencia de este lugar y las reacciones que provocaban entre los oyentes. Las denuncias están agrupadas en dos grandes núcleos. En el primero se ubica la crítica contra los instrumentos que ayudaban a la salvación de las ánimas (bulas, indulgencias, misas y oraciones), mientras que en el segundo se sitúan las posiciones que cuestionaban al purgatorio.

### Los orígenes del purgatorio

En los escritos apocalípticos judíos se pueden encontrar los primeros esbozos del purgatorio cristiano. Los escritores judíos recibieron la influencia del helenismo pagano y de las doctrinas órficas que hablaban de castigos intermedios. Los judíos imaginaron dos lugares en el más allá: el *sheol* y la *gehenna*. El *sheol* se concebía como una ciudad tenebrosa que era habitada por un monstruo devorador. Este sitio estaba reservado para los muertos impuros que tenían cierta posibilidad de salvación. Los muertos culpables habitaban la *gehenna* y ahí se quedarían para siempre. Entre el siglo II AC y el III DC, se elaboraron un conjunto de textos en Palestina y Egipto que insistían en el valor purificador de los sufrimientos de más allá. Esto dejaba abierta una puerta para la salvación de los muertos. Esos escritos no fueron aceptados por las iglesias oficiales. Sin embargo, sus contenidos tuvieron vigencia hasta la Edad Media, en específico, los relatos de viajes al más allá. Entre estos textos destacaban el *Libro de Henoch*, el *Cuarto Libro de Esdras*, el *Apocalipsis* de Pedro, el *Apocalipsis* de Esdras y el *Apocalipsis* de Pablo. Los dos primeros pertenecían a la tradición judía y los tres últimos a la cristiana. En el *Libro de Henoch* se mencionaba la existencia de cuatro cavidades que albergaban a mártires, justos, condenados y los que murieron por causa ajenas. En este libro se mencionaba que los vivos debían rogar por los muertos. En el *Apocalipsis* de Pablo se distinguía entre un infierno superior y uno inferior. En el superior



se encontraban los muertos que purgaban. Esta diferencia contribuiría a delinear el espacio geográfico del más allá.

Los primeros pensadores cristianos plantearon la existencia de un lugar de espera. Tertuliano hablaba del *refrigerium interim*. Un sitio en el que permanecían las almas que eran dignas del tratamiento de espera privilegiada. Ahí residirían hasta el día del juicio definitivo. Tertuliano mencionaba que para acceder al *refrigerium*, se tenía que pasar por el seno de Abraham que era un sitio temporal e intermedio. El seno de Abraham se convirtió en la primera encarnación cristiana del purgatorio. En este sitio, las almas aguardarían en reposo hasta la resurrección. El seno de Abraham era una especie de preparaiso. Esta concepción sería rechazada a fines del siglo IV. Dos teólogos griegos fueron los fundadores de la doctrina del purgatorio: Clemente de Alejandría y Orígenes, quienes concebían que por medio del fuego se lograría la purificación de los pecadores. Clemente distinguía dos categorías de hombres: los justos cuyas manchas eran resultado de su naturaleza humana y los pecadores carentes de redención. A éstos se les aplicaban dos tipos de castigos: los de esta vida y los de la futura. En esta vida, el castigo era educativo para los que tenían enmienda y punitivo para los incorregibles. En la otra vida, existía un fuego devorador para los pecadores y uno santificador para los que purgaban sus culpas. Clemente incluía en la categoría de pecadores incorregibles a los que se arrepintieron y se reconciliaron con Dios en el momento de su muerte, pero que no lograron hacer penitencia por falta de tiempo. El fuego que purificaba a los pecadores redimibles era de naturaleza espiritual y se aplicaría después del juicio final.

Orígenes fue el primero que vislumbró la idea de una purificación en el más allá. Él creía que los justos pasaban por el fuego debido a que nadie se podía considerar absolutamente puro. El alma se manchaba por la unión con el cuerpo. Orígenes pensaba que existían tres tipos de pecadores y dos tipos de fuegos purificadores. Los *justos* atravesaban el fuego del juicio, los *manchados* pasaban un instante por el espíritu de juicio y los *pecadores* que padecían el espíritu de combustión que permanecía en sus cuerpos durante un tiempo. Los justos llegarían al paraíso después del octavo día, mientras que los pecadores esperarían hasta el día del juicio final para salir de su cárcel. Orígenes estimaba que el alma se perfeccionaba después de la muerte, lo que le permitía lograr la contemplación eterna de Dios. La penitencia tenía un carácter progresivo. Ningún pecado era incorregible. Todos alcanzarían la purificación. Desde esta perspectiva, las almas tenían la esperanza de llegar al cielo y el infierno era temporal. Por estos planteamientos, Orígenes fue

considerado un hereje y sus ideas fueron perseguidas. Las aportaciones de Agustín fueron significativas para configurar la idea del purgatorio. Él planteaba que en este mundo comenzaba la tarea de salvación. Las tribulaciones de esta vida constituían una especie de purgatorio. Agustín distinguía cuatro tipos de hombres: los impíos, los justos, los que no eran tan malos y los que no eran tan buenos. Esta clasificación se construyó en torno a dos tipos de pecado: los graves y los ligeros. Los pecadores sufrirían dos tipos de fuego: el eterno y el de purgación.<sup>1</sup>

El último actuaría sobre los pecados ligeros. La purgación se llevaba a cabo entre la muerte y la resurrección. La mitigación de las penas se conseguía por medio de sufragios, obras de misericordia y penitencia. Agustín estaba convencido de la eficacia de los sufragios a favor de los difuntos. Las oraciones sólo serían válidas para los que no eran muy buenos y los que no eran muy malos. Los primeros lograban la salvación por medio del fuego purgatorio y los segundos obtenían un infierno tolerable. Era inútil rogar por los demonios, los infieles y los impíos. Agustín no precisaba si los sufragios se recibían después de la muerte o hasta el final de los siglos. Para que los hombres evitaran el fuego, debían realizar penitencia canónica para satisfacer los pecados graves. A las penas purgatorias sólo llegaban los que se hicieron penitencia en vida. Gregorio Magno postulaba la existencia de dos zonas infernales: una superior para el descanso de los justos y una inferior para castigar al pecador. Las almas de los *non valde mali* (absolutamente malos) y los *non valde boni* (absolutamente buenos) eran entregadas a un fuego purgatorio. Este acto demostraba la misericordia de Dios. El purgatorio se presentaba como una alternativa entre el infierno probable y la salvación incierta. Gregorio consideraba que si el hombre realizaba buenas acciones existía la posibilidad de que los pecados menores se purgaran después de la muerte. Él fue el primero en introducir los exempla que eran historias que relataban la aparición de almas y denotaba la necesidad de propagar testimonios auténticos que concretizaran las penas del purgatorio.

La presencia de las almas purgantes respaldaba la existencia de sufrimientos en la otra vida. Los exempla fueron retomados en el siglo XIII para vulgarizar la creencia en el purgatorio. Las historias que Gregorio

---

<sup>1</sup> Le Goff, *Nacimiento*, 1989, pp. 35-6, 42-6, 48, 51, 58-9, 63-4, 70-5; Ariès, *Hombre*, 1983, pp. 29, 96; Minois, *Historia*, 1994, p. 107. Desde la patrística se debatía sobre la naturaleza del fuego del más allá. La teología moderna indica que el del infierno es punitivo, el del purgatorio purificador y el del juicio probatorio. Ésta es una racionalización tardía, pues en la Edad Media, todos los fuegos se confundían y se les atribuían los mismos efectos.

compiló trataban sobre el fuego del purgatorio, la eficacia de los sufragios y los lugares de tormento. Los castigos se padecían tanto en el más allá como en la tierra. Con ello, Gregorio avalaba la idea de que las condenas se podían sufrir en los sitios en donde se cometió el pecado. Entre los siglos IX y XII se trató de ubicar el lugar en el que se situaba el fuego purgatorio y cuál era la naturaleza de los castigos que se padecían ahí. Entre los que escribieron sobre estas temáticas se encontraban Honorius, Augustodunensis, Guerric de Tournai, Gilbert de la Porrée, Achard de San Víctor, Guillermo de Tiro, Hugo de san Víctor, San Bernardo, Graciano de Bolonia, Pedro Lombardo, Robert Pullas, Hugo Etherio, Robert de Melón, Pedro de Celle y Burchard de saint Johann. El purgatorio nació en el seno de la escuela del cabildo de Notre Dame. Pedro Comestor planteaba que después de la muerte se producía una separación entre el cuerpo y el alma. Ésta tenía que pasar por el purgatorio para llegar al paraíso. El nacimiento del purgatorio se ubica entre los años de 1170 y 1780. La idea del fuego purgatorio fue sustituida por el neologismo purgatorio. Concederle al purgatorio la categoría de sustantivo representaba su inclusión dentro de la geografía del más allá. Pedro pensaba que el purgatorio era el lugar al que iban los elegidos antes de llegar al paraíso.<sup>2</sup>

La purgación de los elegidos se realizaba en función de los pecados que cometieron y de las penitencias que no se cumplieron en vida. El fuego purgatorio no se consideraba destructor sino purgante de las manchas. Éste no sería eterno pues acabaría después del juicio final. Odon d'Ourscamp decía que sólo unas cuantas almas ingresaba al purgatorio para purificarse. La mayoría serían castigadas en el fuego punitivo. Las almas que recibían purgación eran las que no cumplieron con su penitencia, mientras que se castigaba a las almas que no confesaron sus pecados. La purgación era una forma de perdonar a los medianamente buenos. Pedro el cantor integró el purgatorio en el sistema teológico. Él distinguía tres estados: el infierno para los malos, el purgatorio para los que tenían que purgar y el cielo para los buenos. Pedro no hacía referencia de un lugar especial para el purgatorio. Esta tarea la haría Simón de Tournai que distinguió entre el purgatorio como lugar y el fuego purgatorio como la pena que ahí se sufría. El purgatorio fue el gran invento de la Edad Media. Cuando nació el purgatorio, la cristiandad vivía una gran remodelación cartográfica. La sociedad cristiana pensaba que las cosas vivían y se movían al mismo tiempo, tanto en la tierra y en el cielo. Tres factores ayudaron al fortalecimiento del purgatorio: el ascenso de la burguesía mercantil, la exigencia de proporcionalidad de las penas y de los delitos y el

---

<sup>2</sup> Le Goff, *Nacimiento*, 1989, pp. 81-101, 105-11, 115, 157-76; Aries, *Hombre*, 1983, pp. 129, 133-4.

alejamiento de la creencia del fin del mundo. Con esto se acrecentó el período de espera entre la muerte y el juicio final.

Se debía reforzar la noción de intermedio para que el purgatorio encontrara un sitio en la mentalidad cristiana. La creencia en el purgatorio se fundamentaba en la concepción de dos juicios para los muertos. La situación intermedia se presentaba como el destino escatológico del ser humano. Después de la muerte, las almas se dirigían a un lugar específico. Ellas no podían presentarse a pedir favores. Ahora tenían que confiar en la acción de los vivos. El purgatorio era un espacio de intercesión. Los vivos sólo podían rogar por las almas del purgatorio. Las que se encontraban en el infierno carecían de esa prerrogativa. Con ello se establecía una relación entre un más allá intermedio y unos pecados perdonables. En el purgatorio también se construyó una idea de responsabilidad individual. El hombre era juzgado conforme a sus pecados. Éstos se calificaban de acuerdo a diferentes criterios. La suma de pecados determinaba el lugar que le correspondía al alma en el más allá. Con la noción de purgatorio desapareció la categoría agustiniana de los *non valde boni* (los que no son del todo buenos). Sólo se conservó la de los *non valde mali* o *mediocrite*, (los que no son malos del todo), los *boni* (los buenos) y los *mali* (los malos). La presencia del purgatorio significó la eliminación del seno de Abraham, pero, a su vez, se introdujo la idea del limbo que amalgamaba algunas creencias paganas y ciertas visiones de la sensibilidad monástica medieval. El limbo se concebía de dos formas: un lugar donde vagaban las sombras insatisfechas y un sitio donde el pecador escapaba a la muerte gracias a la expiación.<sup>3</sup>

En este sentido, se podía hablar de almas que reposaban y almas que reclamaban la ayuda de los vivos. Las primeras habitaban el purgatorio y las segundas el limbo. Con el limbo se difundió la idea de que las almas vagaban en la tierra para pedir la ayuda necesaria para mitigar sus males. Éstas esperarían hasta el día del juicio final para encontrar descanso. Mientras tanto podían hacer todo lo posible para lograr su salvación eterna. La espera era provechosa. Los efectos de las buenas obras todavía se podían sentir. Dos medios se utilizaron para difundir las ideas sobre el purgatorio: el sermón y los exempla. Los relatos de Gregorio Magno se leían con bastante frecuencia en los medios monásticos. Aunque se produjo una modificación importante en estas narraciones. Los muertos no habitaban el mundo. Ellos tenían un permiso especial para permanecer en él. El imaginario monástico ayudó a la

---

<sup>3</sup> Le Goff, *Nacimiento*, 1989, pp. 13, 15-7, 179-83, 190-3; Ídem, *Maravilloso*, 1999, p. 44; Minois, *Historia*, 1994, pp. 230-1; Ariès, *Hombre*, 1983, pp. 256-7

popularización del purgatorio. Dos concepciones del purgatorio tuvieron una gran importancia. La de Alberto Magno que planteaba la existencia de cuatro lugares: infierno, purgatorio, limbo de los niños y limbo de los padres. Las almas del purgatorio vivían en estado de pecado, es decir, el bien y el mal estaban mezclados. Es por ello que debían ser purificadas. El purgatorio se situaba cerca del infierno. En éste se purgaban los pecados veniales. Esta idea trataba de atenuar el miedo que se tenía a la condenación eterna. Las almas del purgatorio no sufrían penas inferiores. Ellas se beneficiaban de la luz de la fe y de la luz de la gracia, pero les faltaba la luz beatífica.

Los demonios no castigaban a las almas. Sólo las conducían a ese sitio. Las almas padecían penas de fuego. La diferencia entre el infierno y el purgatorio residía en la duración de las penas, más no en la intensidad de las mismas. Alberto consideraba la cuestión de los receptáculos de las almas desde tres puntos de vista: si era un lugar definitivo o de paso; si se consideraba la causa del mérito y las cualidades de cada lugar. En el primer caso existían dos opciones: la gloria y la pena. La primera correspondía al paraíso. La segunda a la pena definitiva o de paso. Si la pena era de daño se llegaba al limbo de los niños. Si era de daño y de sentido a la gehenna. Si era de daño y de paso se iba al limbo de los padres y si eran las dos el destino era el purgatorio. En el segundo caso, el mérito bueno era el del cielo. El mérito malo se determinaba por dos razones. En función del pecado ajeno se iba al limbo de los niños y en el caso del personal se iba a la gehenna. Si era mal venial propio se iba al purgatorio y si era ajeno al limbo de los padres. En el tercer caso se señalaban cuatro cualidades: letificativo y luminoso para el cielo, aflictivo y tenebroso para el purgatorio, tenebroso pero no aflictivo para el limbo de los niños e indirectamente tenebroso pero no aflictivo para el limbo de los padres. La segunda concepción fue la de Tomás de Aquino, quien retomaba la idea de los cuatro lugares pero estipulaba que el seno de Abraham estaba cerrado. Tomás consideraba que el mal estaba mezclado con el bien. Para alcanzar la beatitud era necesario que las almas purgaran el mal. Eso se podía hacer en el purgatorio. Éste se ubicado junto al infierno.<sup>4</sup>

El mismo fuego abrasaba a las almas que estaban en estos dos lugares. Las penas que se sufrían eran más severas que las que se padecían en el mundo. Por medio de la “dispensación”, Dios otorgaba que algunas almas fueran castigadas en la tierra. Esto serviría de instrucción para los vivos. Éstos podían ayudar a las almas a través de oraciones, limosnas, plegarias y misas.

---

<sup>4</sup> Le Goff, *Nacimiento*, 1989, pp. 60, 89, 145, 210, 229-32, 275-8, 296-8, 312-8, 362, 384-402; Patch, *Otro*, 1956, p. 14.

Los sufragios eran satisfactorios para los difuntos y meritorios para los vivos. Éstos sólo surtían efecto en las almas del purgatorio. En el tratado de predicación de Esteban de Bourbon, el purgatorio perdió su faceta de lugar de esperanza para convertirse en una extensión del infierno. Este tratado un gran éxito y extendió la imagen de un purgatorio “infiernalizado”. En la concepción de Dante, la geografía de los tres reinos del más allá alcanzó su expresión más alta. Dante consideraba el más allá como un lugar dinámico y espiritual. El purgatorio no era un lugar intermedio y neutro. Éste nacía de la tierra y se dirigía al cielo. El purgatorio era un lugar de la esperanza que se representaba como una montaña dividida en siete círculos. Conforme se purgaban los pecados, las almas ascendían a la luz. Dante recuperó la idea del antepurgatorio, del fuego, del auxilio a los muertos, de la duración de las penas y del premio que aguardaba a las almas. La entronización definitiva del purgatorio en la doctrina de la iglesia católica se produjo entre los siglos XV y XVIII. El Concilio de Trento tuvo un papel esencial. No sólo se definió con mayor precisión este lugar, sino que también se instauró la creencia en el purgatorio como un dogma de la Iglesia.

Trento buscaba destruir los argumentos de los protestantes que cuestionaban la existencia de este espacio. Lutero señalaba que el purgatorio no era mencionado en las escrituras. Bellarmino y Suárez trataron de mostrar lo contrario. Trento planteó la necesidad de difundir ese conocimiento entre los fieles. Se buscaba que este dogma intelectual se volviera parte del imaginario popular. Para ello se utilizaron el sermón, el libro y la imagen. Ese proceso no fue rápido. El purgatorio alcanzó popularidad hasta mediados del siglo XVII. La creencia popular consideraba que el purgatorio era una etapa necesaria en la migración del alma. Sólo en ciertos casos, se pasaba de manera directa de la tierra al cielo. El período intermedio de reposo fue eliminado de la concepción teológica, más no de la popular que manifestaba el deseo de que las almas de sus difuntos reposaran.<sup>5</sup>

Trabajar por los demás para lograr la salvación

Los teólogos señalaban que Dios creó el purgatorio para demostrar su amor a la humanidad. La creencia en el purgatorio constituía un artículo de fe. Ningún católico podía dudar de la verdad de ese aserto. Los protestantes no creían en el purgatorio porque carecían de verdadera fe. Para creer en el purgatorio no

---

<sup>5</sup> Le Goff, *Nacimiento*, 1989, pp. 9, 57, 329, 194-5, 411-2; Ariès, *Hombre*, 1983, p. 385. En tres concilios se debatió el dogma del purgatorio. En el de Lyon (1274), en el de Ferrara-Florenia (1438-1439) y en el de Trento (1545-63).

se necesitaban evidencias. La palabra de la Iglesia bastaba. La presencia del infierno ofrecía pruebas de la realidad del purgatorio. Así como había pecados que ni en éste ni en el otro se perdonaban, existían otros que en éste y en el otro se perdonaban. Con la penitencia se perdonaba la culpa pero no la pena. El pecador tenía que satisfacer a la divina justicia. En la otra vida se hacía remisión de los pecados que se confesaron en éste. El pecador conmutaba la pena eterna por una temporal. Los pecados que se perdonaban en el otro mundo eran los veniales. Este beneficio sólo se aplicaba al purgatorio. En el cielo no había penas que purgar. Al limbo no llegaban las gracias de la redención y en el infierno sólo había tormento eterno. Los protestantes no advertían que Dios extendió su bondad más allá de la muerte. La mayoría de los hombres murieron sin satisfacer las culpas que generaron sus pecados. Esto se podía hacer en el purgatorio. A ese lugar entraban las almas de los hombres que se arrepintieron. La creencia en el purgatorio debía incentivar a los hombres a tener fe en la salvación. Ellos tenían que darse cuenta que hasta el pecado más grave sería perdonado. Para garantizar la salvación, los hombres tenían que hacer obras buenas y seguir las creencias de la doctrina cristiana.

La justicia divina determinaba cuanto tiempo debía permanecer un alma en el purgatorio, a fin de que ésta pudiera limpiar las manchas del pecado. Para estar frente a Dios era preciso ser puro. Eso demostraba que el purgatorio era un instrumento de misericordia divina. Sólo ésta podía ordenar que las almas se purificaran y después de eso pudieran entrar en el reino de los cielos. Un alma purgante era un alma que se encontraba en el camino de la bienaventuranza. En ese lugar de purificación también habían estado algunos santos. Ese hecho evidenciaba que el creador trataba por igual a sus criaturas. Los hombres tenían la obligación de difundir el conocimiento del purgatorio. Eso ayudaría a que se modificaran los hábitos de vida. La meditación sobre las penas del purgatorio era una doctrina verdadera, útil y provechosa para las almas. El fuego del purgatorio debía alumbrar la mente e inflamar la voluntad de los devotos. Los predicadores debían tener cuidado al difundir los conocimientos sobre el purgatorio. Los grandes conocimientos teológicos no ayudaban a la edificación, pues la gente “simple” podría malinterpretar lo que se les decía. Tampoco se debían utilizar asuntos banales para ejemplificar asuntos doctrinales. De lo banal no se sacaba ningún fruto piadoso. Mucho menos de las cosas inciertas, falsas y dudosas. Lo falso y lo curioso sólo escandalizaban a los fieles. Era necesario prohibir aquello que se sustentara en la superstición. Ésta no se podía tolerar. La superstición debía desvincularse

de las creencias de la Iglesia. Para evitar que los fieles se desviaran del buen camino, era preciso que tuvieran certeza de lo que aprendían.<sup>6</sup>

La doctrina del purgatorio generaba cuatro efectos en el hombre: incitaba a los pecadores a congraciarse por medio de la penitencia; ayudaba a que los individuos recapacitaran y no cometieran pecados; enseñaba que la paciencia era el mejor remedio de los pecadores y avivaba la llama de la perseverancia en los hombres. La malicia humana abusaba del beneficio que Dios proporcionaba en el purgatorio. Los pecadores realizaban penitencias menores para evitar el infierno. Ellos tenían la esperanza que esas penitencias les abrieran las puertas del purgatorio. Ese hecho era propiciado por el desconocimiento que se tenía sobre el purgatorio. Los hombres no se percataban que en ese lugar también se padecían penas severas. El purgatorio no era un lugar de reposo sino de sufrimiento. Las penas del infierno y las del purgatorio eran de la misma intensidad. La única variación que presentaban era la duración. Las del infierno eran eternas, las del purgatorio temporales. La enseñanza del purgatorio era de especial interés para los enfermos. Ellos tenían que ofrecer sus padecimientos por las ánimas del purgatorio. El dolor físico garantizaba un menor sufrimiento en el purgatorio. Vencer el dolor implicaba la derrota del demonio. Esa victoria se premiaba en el otro mundo. De todos los ejercicios de paciencia, uno de los más meritorios y satisfactorios era el sufrimiento físico. Ese era el mejor presente con el que podía llegar un alma al purgatorio. Si los pecadores habían alcanzado la gracia del purgatorio, se debía a que mostraron una verdadera contrición al final de su vida.

Las lágrimas de los pecadores servían para que Dios concediera una nueva oportunidad. Existían cuatro tipos de lágrimas: de contrición, de pena, de alegría y de gracia. Las de contrición evidenciaban el verdadero arrepentimiento del alma. En ellas se denotaba la esencia de los sentimientos puros. A éstas se les definía como la “enfermedad líquida de la sinceridad”. Llorar era una autohumillación que anunciaba la sumisión ante Dios. Era una forma de pedir perdón. Las lágrimas denotaba la honestidad de quien las derramaba. El pesar que éstas reflejaban, abrían el camino de la liberación humana. Esta liberación era interna y externa. La externa manifestaba el dolor del hombre por los pecados cometidos y la interna exhibía el deseo de

---

<sup>6</sup> Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 7, 16-7, 22, 32, 46-51, 57, 137, 201-2, 218, 565; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 268-9; Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 134, 262, 265-7, 286; Lizana, p. 2; Ganete, *Purgatorio*, 1634, p. 3; Cruz, *Cuarta*, 1681, p. 2.



alcanzar el perdón divino. Las lágrimas lavaban la mácula del pecado y anunciaban el renacimiento de la inocencia.<sup>7</sup>

### La naturaleza del purgatorio

El purgatorio era uno de los cuatros senos de la tierra. Algunos teólogos lo ubicaban arriba del infierno. Otros lo representaban como un sitio contiguo al infierno. Una pared impedía que los condenados se trasladaran al purgatorio. El purgatorio era un lugar abominable por su cercanía con el infierno. Aunque no se mencionaban las dimensiones del lugar, se aducía que era de menor tamaño que el infierno. Los dos se encontraban unidos por una razón: el día del juicio final se rompería el muro que los separaba, de tal forma que el purgatorio serviría de cárcel para los condenados. El purgatorio era el único de los senos que tendría un fin previsible. El limbo y el seno de Abraham continuarían con las funciones que se les asignaron. El día del juicio final saldrían las almas purgantes de ese sitio y no se volvería a utilizar porque no habría más pecadores que tuvieran que satisfacer sus culpas. El conocimiento del purgatorio no debía servir para satisfacer la curiosidad de los hombres, sino que tenía que acrecentar la compasión hacia los habitantes de ese sitio. Aunque existía un lugar fijo de purgación, en algunas ocasiones Dios disponía que las almas padecieran en espacios que se encontraba fuera de ese seno. Esos sitios podían ser muy disímiles: una sepultura, el campo, una iglesia y hasta el mismo cuerpo del difunto. Todo dependía de la maldad del pecador. Los que se encontraban en su mismo cuerpo eran los que padecían el mayor castigo. Ellos tenían que soportar la descomposición de su cadáver. Dios dispuso que algunas almas se introdujeran en los cuerpos de ciertos animales. Esto daba a entender el grado de bestialidad al que llegaron.

---

<sup>7</sup> *Sacrosanto y ecuménico*, 1857, pp. 360-1; Roa, *Estado*, 1624, p. 189; Sevilla, *Racional*, 1701, p. VIII; Azpilcueta, *Manual*, 1585, pp. 258, 369; Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 22, 238; *Catecismo para uso*, 1779, p. 111; Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 603, 607; Cruz, *Cuarta*, 1681, p. 248; Lutz, *Llanto*, 2001, pp. 20-1, 35-6, 44-6, 48-9, 58. Las lágrimas han tenido distintos significados en el transcurso del tiempo. Agustín desechó las lamentaciones públicas para llorar a su madre en privado. Agustín prefirió la soledad para ofrecer sus lágrimas a Dios. Esa fue su contribución a la cultura medieval de las lágrimas. Las lágrimas públicas se consideraban una muestra de los afectos humanos, mientras que las privadas eran ofrendas sinceras a Dios. En el siglo VI, el abad Isaac señalaba que existían cuatro tipos de lágrimas: las de la culpa, las del temor reverencial, las del miedo y las de la piedad. El primer tipo era causado por el pecado específico, el segundo por la contemplación de los bienes eternos, el tercero por causa del miedo al juicio final y el cuarto por la dureza de los pecados de los demás. En el siglo VIII, Alcuin estimaba que eran cuatro los tipos de lágrimas: las húmedas, las saladas, las calientes y las puras. Las primeras limpiaban la inmundicia del pecado. Las segundas contenían la fragilidad de la carne. Las terceras protegían de la impiedad del pecado y las cuartas fortalecían a las almas puras. El monasticismo sostenía que las lágrimas eran un don divino y una ofrenda a Dios. San Antonio y san Benedicto aconsejaban que las penitencias se acompañaran de lágrimas. Santo Tomás consideraba que las lágrimas aliviaban el sufrimiento y proporcionaban placer. Kempis mencionaba que las lágrimas eran atributos de santidad.

El que vivió como bestia debía padecer como bestia. La idea de que el purgatorio no se restringía a un solo lugar mostraba ciertas reminiscencias de los antiguos pesudopurgatorios de la Edad Media. Ello evidenciaba que era persistente la creencia de los suplicios excepcionales. Los teólogos decían que las almas se aparecían en los lugares en donde cometieron los pecados. Estas almas sufrían las mismas penas que las que estaban encerradas en el purgatorio. Dios permitía que esas almas permanecieran en la tierra para beneficio de los hombres. Ellos debían aprender de esos ejemplos para que no padecieran lo mismo.<sup>8</sup>

### El limbo y el purgatorio

Los teólogos señalaban que algunas personas “ignorantes” establecían un vínculo entre el purgatorio y el limbo. Esta relación se generaba por el hecho de que los dos eran lugares de sufrimiento. Se imaginaba al limbo como una cima tenebrosa con moradores “innobles” carentes de los sentidos. Esta idea era falsa. El limbo se encontraba en una planicie de piedra llana encerrado por una bóveda de aire puro e iluminado por la luz que provenía de la tierra. El limbo se diferenciaba del purgatorio en cuanto a sus fines. En el purgatorio se expiaban las culpas a través de las penas de daño y de sentido, mientras que en el limbo sólo se sufría la pena de daño. El limbo se formó durante la creación del mundo. Era un seno que se encontraba arriba del purgatorio y muy cerca de la superficie terrestre. Dios lo destinó para las almas que murieron con la pena original. Ellos no eran los únicos habitantes de este sitio. Otros residentes eran los niños que murieron sin hacer uso de su racionalidad; las almas de los infieles, judíos y moros que no alcanzaron la gracia de la redención pero cuyas acciones no los condenaban al infierno; los hombres que adoraban a un solo Dios pero que no alcanzaron a conocer la fe cristiana; los hijos de los herejes cuyo único pecado fue tener esos padres; los ancianos que murieron con falta de entendimiento; los inocentes; los locos y las almas de los cristianos que fallecieron antes de la venida de Cristo y cuyos pecados eran veniales. El que Dios los perdonara demostraba que su bondad y su misericordia eran infinitas. Dios reconocía que entre los infieles existían personas buenas que no merecían el infierno.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 382, 537, 662-3; Roa, *Estado*, 1624, p. 43; Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 50-3; Cruz, *Cuarta*, 1681, pp. 340-1; Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 108-9, 139-40, 244; Ariès, *Hombre*, 1983, p. 386.

<sup>9</sup> Vascones, *Destierro*, 1732, p. 125; Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 10, 163, 425; Delumeau, *Catolicismo*, 1973, p. 205; Febvre, *Problema*, 1959, p. 297. Durante los primeros siglos del cristianismo, se creía que los niños muertos sin bautizar iban al infierno, pero su destino se podía modificar si se realizaba la ceremonia bautismal. La preocupación por el destino de los niños fue constante durante la Edad Media; de hecho,

Aunque muchos infieles entendieron que existía un lugar como el purgatorio, Dios no les permitió acceder a ese lugar debido a que ésa era una verdad revelada. La lucidez que demostraron para descifrar la existencia de ese lugar fue lo que les ayudó a que conseguir un lugar en el limbo. Ellos lograron el conocimiento pero carecían de la fe que lo sustentara. Dios no mostraba crueldad al castigar de la misma forma a los niños que a los infieles. Él no hacía diferencias entre sus hijos. Los habitantes del limbo compartían dos rasgos en común: la desesperanza de subir al cielo y el desamparo de no ver a Dios. Ellos no alcanzarían la bienaventuranza pues les faltaba la exención del pecado original. La pena de daño del limbo mostraba enormes diferencias con respecto a la que se aplicaba en el infierno. Dios dispuso que los habitantes del limbo no mostraran angustia por carecer de la beatífica visión. Ese don lo tenían los niños que no fueron bautizados. Ellos se contentarían con los bienes naturales de los que disponían y no apetecerían otros. La única tristeza que sentían era la de saber que perdieron ese bien por el descuido de sus padres. Como ellos no tuvieron la culpa de su condena, Dios no los podía castigar con rigor. La pena que Dios impuso a los habitantes del limbo era la más leve de todas las penas que podían aplicar. Por esa razón es que su vida era más alegre que la de la tierra. Así como Dios les negaba su visión también podía cambiar su disposición. En cualquier momento, Dios les otorgaría la gracia de ver su grandeza. Los hombres no podían pedir por las almas de los habitantes del limbo.<sup>10</sup>

---

Delumeau señala que en la región parisiense existían santuarios dedicados a la virgen. A ellos se llevaban a los niños que habían nacido muertos. Cuando se les depositaba en el altar, los niños recobraban la vida por un momento y se les bautizaba.

<sup>10</sup> *Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 104; Roa, *Estado*, 1624, pp. 151-159; Serpi, *Purgatorio*, 1604, p. 575; Ganete, *Purgatorio*, 1634, p. 4; Minois, *Historia*, 1994, pp. 33-4. La inclusión de no creyentes en el limbo fue producto del descubrimiento de América, mismo que generó un problema en la concepción del más allá. Aunque la doctrina afirmaba que sin bautismo no había salvación, los teólogos trataron de encontrar una solución para que los indígenas no se condenaran. Luis Vives señalaba que los indios tenían grandes virtudes, pese a que nadie se las había enseñado. Domingo Soto mencionaba que la fe no había sido necesaria para la salvación. Esto sólo se impuso cuando se conoció la ley mosaica. El franciscano Vega insinuaba que la luz de la razón natural podía reemplazar la de la revelación, por lo que los indígenas podían tener la certeza de la salvación. Una postura parecida asumido el abate Trithème. Éste explicaba que el que guardó la ley natural hasta la muerte, tenía la esperanza de librarse de las penas de sentido y sólo sufriría las de daño. Claudio de Seyssel opinaba que se libraban de las penas del infierno, los hombres que siguieron la ley natural, que adoraron a un dios y que hicieron penitencia por sus pecados. Estos hombres se dividían en dos grupos. Los que buscaron a Dios con los medios naturales de los que disponían y los que no pusieron empeño en descubrir la verdad. Los primeros iban al cielo mientras que los segundos al limbo. La solución de Seyssel tuvo escaso éxito. Juan Martínez de Ripalda se preguntaba si la fe estricta era necesaria para la salvación. Pese a estos esfuerzos, Francisco Collius señaló que era imposible que se guardaran los preceptos de la ley natural sin ayuda de la gracia divina. La gracia santificante no se obtenía sin el bautismo y los que no recibían dicha gracia caían en pecado mortal. A la sutilidad jurídica se oponía la cerrazón teológica. Algunos teólogos llegaron a la conclusión de que se podía salvar a los infieles, si se les ubicaba en un cielo de segunda clase en

Éstos no recibieron los beneficios de la sangre de Cristo, razón por la que les estaba vedada cualquier ayuda humana. Los sufragios que se realizaban por esas almas carecían de la aprobación divina. Los niños sin uso de razón eran los únicos que se podían beneficiar con las oraciones. Los habitantes del limbo nunca contemplarían la beatífica visión y en el final de los tiempos se quedarían en su seno. Con esta postura, se trataba de invalidar la idea de que las almas del limbo tendrían como morada final la tierra y que el seno del limbo serviría para atormentar a los pecadores. El limbo se respetaría pues era el sitio ideal para contener a las almas que no fueron bautizadas. En ese lugar permanecerían con vigor perfecto y con la alegría que les proporcionaba la sabiduría, la rectitud de la razón y la conformidad con el juicio divino. Las almas del limbo no sufrirían a causa de las llamas del infierno, pero tampoco les llegarían los beneficios de la sabiduría divina. Ellos apreciarían la grandeza de Dios pues la tierra se volvería transparente después del juicio final, pero no padecerían por el deseo de poseer esa grandeza. A las almas del limbo les bastaría con el conocimiento natural que poseían. No podían aspirar a obtener un don divino que no llegaron a entender. Ellos se mostrarían agradecidos por los dones que Dios les daba y veían lo sobrenatural como algo que se encontraba fuera de su ámbito. Las almas del limbo se confortarían entre sí y disfrutarían de varios géneros de recreación natural, que sería acorde a los dones naturales que poseían. El limbo y el purgatorio no tenían relación. El limbo era eterno, el purgatorio temporal. La diferenciación de estos lugares era necesaria para que los hombres no cometieran errores de apreciación.<sup>11</sup>

### El lugar de purificación de las almas

Existían varias causas por las que los hombres caían en el purgatorio: la falta de intención; la irreverencia en los templos; la desobediencia y el exceso de amor sin orden. Esta última provocaba que hasta las personas más espirituales pecaran. Ello se debía a que ellos amaban lo que Dios quería, pero más allá de lo que Dios dispuso. Esto ponía una barrera entre el amor de Dios y el amor del hombre. Se debía amar a Dios sin meditación. Los fieles debían tener conciencia que las obras determinaban las penas que se padecerían. A mayor ostentación en el mundo, se sufrían mayores castigos. La justicia divina era

---

el que sufrirían pena de daño. Esta solución fue retomada por algunos escritores e incorporada a ciertas concepciones del limbo.

<sup>11</sup> Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 27, 244, 286-93; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 261; Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 240-4; Alvarado, *Arte*, 1613, p. 791; Jesús María, *Cielo*, 1672, pp. 365-6.

implacable en la fijación de las condenas. Las almas contaban con tres grados de certeza que les permitían conocer que su destino final no era el infierno. En el primer grado, se excluía del alma la esperanza y el temor. Esa certeza la poseían los bienaventurados. En el segundo, se apartaba de sí el temor pero conservaba la esperanza. En este caso, no era contingente pero si necesaria. Ésta era poseída por las ánimas del purgatorio. El alma no descendería del estado en que se encontraba que necesariamente la llevaría a gozar de Dios. El tercero era el que no separaba la esperanza ni el temor. Esta era la certeza de los vivos. Ellos sabían que no tenían la bienaventuranza pero la esperaban. Esta certeza era contingente y no necesaria. Los vivos sabían que su salvación no estaba garantizada pero no era imposible obtenerla. Había tres causas que ocasionaban angustia en el alma antes de que se les mandara al sitio final. La primera era que se podían desvirtuar los actos realizados.

La segunda era que no había certeza de la sentencia divina y la tercera era que no se sabía diferenciar el infierno del purgatorio, puesto que los dos compartían el mismo fuego. Estos temores eran infundados. Las almas del purgatorio amaban a Dios y sabían que la purificación era necesaria para acceder a la bienaventuranza, pues el purgatorio era la antecámara del cielo. Las almas que llegaban al purgatorio habían muerto en gracia de Dios. Por medio de la penitencia cambiaron sus pecados mortales por los veniales, los cuales no quitaban la gracia pero debían ser purgados. El rigor del castigo disminuía gracias al auxilio de los vivos. Las almas del purgatorio eran las únicas que recibían los beneficios de las acciones de los fieles. Los bienes que los devotos enviaban a los muertos servían para aligerar las penas de los purgantes. La pena que sufrían las ánimas del purgatorio era de carácter accidental. Ésta aumentaba por el daño que ocasionaron. El mal no se contenía hasta que no se reparaba el perjuicio. El carácter accidental de la pena provocaba que el castigo disminuyera conforme se multiplicaban las virtudes que las ánimas promovieron. Si la pena tenía un carácter sustancial, como sucedía en el caso de los condenados del infierno, la pena no disminuiría sino que se acrecentaría. La pena accidental era una gracia que Dios otorgaba a las ánimas del purgatorio. Si los hombres buscaban que sus padecimientos fueran menos rigurosos en el purgatorio, debían promover la devoción a los sacramentos y la realización de actos de fe. Con ello garantizarían que su alma recibiría los beneficios de las virtudes que sembraron.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Sevilla, *Racional*, 1701, p. 303; Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 77-81, 174-9, 252; Escriva, *Discursos*, 1616, p. 47; Cruz, *Cuarta*, 1681, pp. 2, 165-6; ; Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 222, 237; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 508; *Soñados regocijos*, 1998, p. 41; Bazarte y García, *Costos*, 2001, p. 103.

## Los castigos del purgatorio

En el purgatorio se padecían penas de sentido y penas de daño. Una no podía estar sin la otra. Las penas del purgatorio eran de menor intensidad que las que se padecían en el infierno. Aunque eso no significaba que los castigos eran mínimos. La intención de la punición era limpiar el alma de los rastros de la culpa. Las penas del purgatorio excedían la imaginación humana. Éstas eran severas debido a que conmutaban las penas eternas. Existían algunas almas del purgatorio que recibían mayores tormentos que las almas del infierno. Esas almas no se encontraban en el infierno debido a las buenas obras que realizaron. Sólo las almas de los fieles que morían en gracia de Dios eran admitidas en el purgatorio. Esas almas lograron un acto perfecto de amor a Dios y una perfecta contrición de sus culpas. Existían tres tipos de almas purgantes: las que se purificaban por causa de varios pecados veniales; las que se purificaban por un pecado venial y las santas que se purificaban por el contacto que mantuvieron con los pecadores. Ese fue el caso de santos como Agustín, Teresa y Gregorio. Esas almas tenían más virtudes que muchas que se encontraban en el cielo, pero pasaron por el purgatorio para aumentar la gloria de las almas que se encontraban allí. Aunque la duración de las penas del purgatorio dependía de la gravedad de los pecados, todas las almas tenían que pasar en ese lugar por lo menos 35 años. Como el castigo del purgatorio era temporal, las penas debían ser intensas. Esa intensidad debía compensar la vastedad de los castigos del infierno.

Un día en el purgatorio equivalía a 20 años de sufrimiento, un día en el infierno a 1000. Esta diferencia mostraba la misericordia de Dios. El creador permitió que algunas almas salieran del purgatorio para contar sus experiencias. Éstas decían que los castigos no tenían comparación. Las penas parecían más largas de lo que en realidad eran. La vehemencia intensificaba el dolor. Las penas breves se tornaban largas. Cuando los purgantes afirmaban que estaban condenados por millares de años, se referían a que sus penas eran tan severas que parecía que nunca acabarían. Para determinar el tiempo que un alma permanecería en el purgatorio, Dios tomaba en cuenta todos los pecados veniales que cometió. Cada pecado venial se castigaba con un año de purgatorio. Esta consideración debía servir para que los hombres modificaran sus hábitos de vida. Lo que en el mundo se consideraba carente de importancia, en el otro no lo era. Si los pecados eran excesivos, se debía tener certeza de que se padecería hasta el día del juicio final. En las almas del purgatorio se formaba un doble pensamiento que las atosigaba hasta que cumplían con sus penas. El primero era la vergüenza de ser arrojados al

purgatorio. Esa sentencia se hacía presente en todo momento. El segundo era saber que ellos fueron los causantes de su triste condición. En sus manos estuvo su destino y no lo supieron aprovechar. Un instante de penitencia hubiera ahorrado años de sufrimiento. Esa pena dañaba su corazón. El alma se sentía atrapada en un círculo sin fin. Por causa de sus culpas tardaría mucho tiempo en llegar al paraíso.<sup>13</sup>

### La pena de sentido

El fuego era la principal pena de sentido que padecían las ánimas del purgatorio. Éste provenía del infierno. El fuego sobrenatural se utilizaba como instrumento de castigo por su naturaleza voraz, activa y eficaz. Y en el caso del purgatorio, el fuego buscaba probar a los que querían entrar al cielo. Nadie se podía imaginar la naturaleza de un fuego implacable que era reflejo de la justicia de un Dios omnipotente. El fuego era el verdugo de Dios. Su intención era abrasar sin consumir. El vigor del fuego nunca acabaría. Éste se introducía en el alma y le causaba un gran dolor. Nada se comparaba al dolor del alma. Ese era el mayor de los males. El alma sentía la intensidad del fuego. No por ser una esencial espiritual e incorpórea dejaba de percibir la acción purificadora. Dios no privaba al alma de sus sentidos y de sus sentimientos. El fuego del purgatorio no quemaba con la misma fuerza. Su acción se diferenciaba en cada uno de los purgantes. El fuego del purgatorio era fuego de razón. Las almas padecían de acuerdo a la gravedad de sus pecados. Algunos hombres pensaban que la certidumbre infalible de que el alma se encontraba en camino de salvación, podía proporcionar un alivio al sufrimiento que se experimentaba. Sin embargo, Dios ocultaba esa noticia al alma. Ello ocasionaba que ésta no supiera cuando se salvaría. A esto se denominaba pena de suspensión, la cual se añadía a la pena física. Aun si el alma tenía certeza de su salvación, eso no sería un acicate para mitigar las penas de sentido. Esa noticia sólo disminuiría la pena de daño.

Las manchas del pecado se lavaban con ardor. La misma esencia del fuego participaba en la purificación del alma. El ardor excedía al fuego y ocasionaba mayor sufrimiento. La presencia del ardor se justificaba por el hecho de que el alma tenía que limpiarse a profundidad. El fuego por sí mismo no alcanzaba a cubrir esa función. Era necesario que el espíritu del fuego participara en la purificación del alma y así cumplir con el objetivo para el que fue creado el purgatorio. El fuego no era el único elemento que atormentaba a

<sup>13</sup> Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 388-402; Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 453-9; Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. VIII, 40-1, 43-8; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 252-3

las almas. Todos los elementos participaban en la punición. El aire creaba pavorosos torbellinos, las nubes arrojaban rayos, el agua inundaba todos los resquicios con furia, la tierra se abría para aplastar a las almas y para despedir malignas pestilencias. Todos los elementos atacarían de manera conjunta al alma. Así, se podría ver como el alma se congelaba y se quemaba al mismo tiempo. La acción divina provocaba que el agua no fuera consumida por el fuego y que el fuego no fuera apagado por el agua. La presencia de los cuatro elementos se justificaba por el hecho de que en la resurrección general, los cuerpos de los hombres se conformarían de estos elementos. El alma también padecía por los golpes que se le propinaban. Se pensaba que el demonio se encargaba de torturar a las ánimas. Esa creencia carecía de fundamento. Las almas del purgatorio no serían atormentadas por el demonio, debido a que no murieron en final impenitencia. Si ellas vencieron al demonio, no existía ninguna causa para que se les pusiera bajo su dominio.<sup>14</sup>

Esto no podía ocurrir por otra razón. El diablo impondría penas tan severas que el alma pagaría su culpa con rapidez. Los ángeles tampoco eran los encargados de atormentar a las ánimas. A ellos se les encomendó la misión de trabar amistad con las almas. Un alma que se conocía podía ser amada. El amor engendraba el sentimiento de bienestar. Los ángeles buscaban aliviar las penas de las almas y las consolaban en sus tormentos. La justicia divina era la que imponía los tormentos. Ésta se aparecía en forma de demonio para causar mayor espanto. En algunas ocasiones, Dios permitía que los demonios ejecutaran las penas por un determinado tiempo. Esto con la intención de que las almas comprendieran lo que se padecía en el infierno y agradecieran a Dios que se encontraran en un lugar donde no se sufría tanto. Algunos autores comparaban el dolor de un alma purgante con el que habían sentido todos los mártires del mundo. Otros pensaban que era de mayor magnitud que el de Cristo en la cruz. Eso probaba que el dolor de un alma superaba todo lo conocido. Y si no se le tenía miedo al dolor era porque se ignoraba su alcance. Ni todo el dolor del mundo se podía igualar al dolor de un alma. Las almas quedaban tan débiles por los castigos que no podían ahuyentar a los animales que se les acercaban para atacarlas. El alma sufría los piquetes de las arañas, culebras y escorpiones. Esto ocasionaba que el cuerpo se hinchara y desprendiera malos olores. Esos no eran los únicos castigos físicos que recibía

---

<sup>14</sup> Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 384-8; Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 52-55, 60, 89, 111-2, 151; Ídem, *Tratado*, 1604, p. 668; Ganete, *Purgatorio*, 1634, p. 6; Cruz, *Terzera*, 1681, p. 12; Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 24-7, 34, 36, 66-7, 235; Alamin, *Puerta*, 1724, p. 399; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 263



el alma. Tres sentidos sufrían penas de manera indirecta: el de la vista, el del oído y el del olfato.<sup>15</sup>

Las almas percibían los castigos del infierno pero no los padecían en carne propia. Por la cercanía que el purgatorio tenía con el infierno, el alma escuchaba las blasfemias e injurias que salían de ese nefasto lugar. Ésta se estremecía al oír que ofendían al Dios que tanto amaba. Esa era una espina que atravesaba al oído. Las almas se condolían al observar la dureza de los castigos a que eran sometidos los condenados. Su corazón se llenaba de angustia al saber que esos castigos serían eternos. Los castigos que ellas recibían en el purgatorio no se comparaban con los del infierno. Ese conocimiento causaba un dolor intenso al alma. El olfato toleraba los hediondos olores que provenían de la inmundicia infernal. Pese a la gravedad de los castigos, las almas no demostraban desesperación pues tenían la marca de la gracia de Dios. Se pensaba que eran exagerados los relatos de los padecimientos del purgatorio. Las almas no se podían destruir ni quemar. Ante estos argumentos, se debía advertir que las visiones no eran reales sino imaginarias. Se describían los castigos de ese modo para mostrar lo severo que podía resultar ese sitio. Esta era una verdad de fe y no una fábula. Se difundían esas penas “imaginarias” con la intención de que se generara temor, no se volviera a ofender a Dios y se incentivara la devoción a las ánimas. El purgatorio debía servir para dos propósitos: controlar las acciones de los individuos y acrecentar la creencia en las verdades de la Iglesia. Los creyentes se inclinaban a la virtud a través de la amenaza. La creencia en el purgatorio era una verdad que se debía defender. Se anteponía lo que se miraba a lo que se creía, pero la fe superaba todo entendimiento. Un verdadero creyente confiaba sin reparos. El purgatorio era un efecto de la providencia sobrenatural de Dios. La inteligencia natural no bastaba para entender su naturaleza. Eso se lograría por medio de la fe y la revelación.<sup>16</sup>

### La pena de daño

La pena de daño que se padecía en el purgatorio provocaba una desesperación terrible en el alma. El alma deseaba observar a Dios y comprometía todas sus potencias a ese fin, lo cual aumentaba la angustia de no poseer el bien

<sup>15</sup> Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 2-6, 22-3, 56-7, 230-2, 246-7; Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 118-9, 142-3, 148-52; Cruz, *Cuarta*, 1681, p. 253; Escriva, *Discursos*, 1616, pp. 88-91

<sup>16</sup> Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 98, 226; Cruz, *Terzera*, 1681, p. 12; Ídem, *Cuarta*, 1681, p. 378; Sevilla, *Racional*, 1701, p. 456; Serpi, *Purgatorio*, 1604, p. 426; Herrera, *Consideraciones*, 1616, pp. 345-6, 627; Honel, *Avisos*, 1677, pp. 32-3.

deseado. Sólo un alma limpia podía observar a Dios. La privación de la visión beatífica ocasionaba que la pena de daño del purgante fuera de mayor envergadura que la del condenado. Ello se explicaba por el hecho de que el primero lo amaba y el segundo lo aborrecía. La pena de daño de un purgante era mayor que diez mil infiernos. El amor ocasionaba que el tormento de la privación fuera el más terrible. Aunque las almas estaban conformes con la voluntad de Dios, eso no significaba que sus padecimientos disminuían. Por el contrario, las almas sentían mayor dolor al entender que no cumplían con la exigencia divina. Dios las deseaba purificadas. Al no estarlo, aumentaba su dolor. El mal era de carácter infinito debido a que la espera lo era. Esta pena no se podía explicar en toda su magnitud. Le faltaba capacidad al hombre para comprenderla. Era tan grande la pena que incluso los demonios luchaban por tener el privilegio de ver a Dios. Ese hecho demostraba el significado de perder a Dios y lo que estaba dispuesto a hacer uno de sus enemigos por recuperar la visión beatífica. El padecimiento del alma se acrecentaba cuando ésta se daba cuenta que no podía congraciarse con el creador. En el purgatorio no se podía alabar a Dios con libertad. Eso evitaba la disminución de las penas. Las ánimas mostraban la impotencia de satisfacer a Dios por medio de la realización de obras.

Ellas no podían beneficiarse. Sus actos carecían de méritos. Las almas requerían de la ayuda de los vivos para salir del purgatorio. Sólo ellos podían auxiliarlas de manera efectiva. La pobreza y la necesidad debían servir como acicates para mover la compasión de los fieles. Existían tres razones por las que se debía socorrer a las almas del purgatorio: el tormento de fuego, la necesidad de recibir el favor humano y los dolores que padecían. Había una notable diferencia entre los tormentos del purgatorio y los infernales. Éstos últimos eran “fuegos de muerte”, es decir, eran una especie de muerte eterna que no se acabarían jamás. De eso estaba enterado el condenado. En cambio, los tormentos del purgatorio eran “tormentos de sombra”. Éstos no eran eternos ni fijos. El purgante no sabía cuando acabarían. Esa angustia podía ser despejada por los vivos. En la mano de unos estaba la salvación de los otros. Las ánimas no amaban las penas que padecían. Ellas deseaban que se les aliviara de sus tormentos para gozar de Dios. Su espera era paciente pues, al igual que los bienaventurados, se encontraban confirmados en gracia. Con la ayuda ordinaria de la divina gracia, el alma pasaba de un orden pasivo a un orden activo que aumentaba las gracias. Con la intervención divina se accedía a un tercer nivel que se encontraba libre de culpas por medios sobrenaturales. En este nivel, el alma daba libre consentimiento a las gracias que Dios le

otorgaba. Dios infundía en el alma el temor de perder la beatífica visión. Este temor causaba un dolor profundo que sólo se calmaba por el amor divino.

El temor de perder la beatífica visión servía para estimular al alma a buscar los bienes de su gracia y la disponía a recibir las bendiciones de la dulzura. Las almas no perdían la esperanza, ni podían pecar a causa de la desesperación. El purgante se encontraba más allá del pecado. El único dolor que sentían era no entrar al reino de los cielos. La privación de ese beneficio avivaba el dolor de la tardanza. Nadie podía explicar lo que sentía un alma que se encontraba unida a Dios por medio del indisoluble vínculo de la gracia eterna. El mayor tormento que padecían las almas era el del olvido. Éste les causaba un gran daño. Era triste saber que un alma estaba abandonada. Ese dolor era más intenso que el del fuego del purgatorio. Si los amigos no ayudaban sólo quedaba el recurso de apelar a los enemigos. El auxilio que proporcionaba un enemigo merecía la gloria eterna, pues en su acto prevaleció la caridad y el perdón sobre el odio.<sup>17</sup>

#### El auxilio humano para las ánimas

El préstamo con interés proporcionó una de las bases en las que se sustentaba la concepción del purgatorio. Los pecados se concebían como deudas que se debían pagar. El purgatorio era una cárcel por deudas. Las ánimas requerían de la ayuda humana para salir de su prisión. Éstas saldrían hasta que pagaran sus culpas. Ya sea por medio de tormentos agudos o hasta que reunieran los sufragios para satisfacer las culpas. A eso se le denominaba santa usura. Los sufragios de los fieles se acumulaban y se prestaban. Los teólogos decían que los hombres no tenían conocimiento de lo que pasaba con las almas en el otro mundo. Ello se debía a que éstas permanecían en el lugar al que fueron destinadas. Las almas que estaban en el cielo no regresaban a la tierra, debido a que era mayor el gozo que manifestaban en la bienaventuranza. Cuando Dios quería revelar algo sobre el cielo, no mandaba las almas de los justos sino a los ángeles que le servían como portavoces. Las almas de infierno nunca salían de ese encierro, debido a que no tenían posibilidades de alcanzar la redención. La presencia de almas que se encontraban en el infierno causaría un gran pesar en el corazón de sus parientes. Las almas del purgatorio eran las únicas autorizadas para regresar a la tierra. Las apariciones eran gracias que Dios concedió a ciertas almas que se mostraron fervorosas en su vida. También se había dado el caso de ánimas que lograron esa gracia debido a la

---

<sup>17</sup> Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 155-60; Ídem, *Tratado*, 1604, pp. 665-6; Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 369-75, 404-6; Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 9-13, 21-2, 61-3, 65-8, 73-5.

misericordia divina. Dios les otorgó ese regalo por no haber cometido pecados graves. Por ser un acto ordenado por Dios, las apariciones no causaban pena o escándalo. Por el contrario, se sentía consuelo y se reafirmaba la creencia.

Las visitas de las ánimas se inspiraban en la bondad. Ellas deseaban hacer un bien. En el purgatorio reinaba la verdad y se comunicaba la verdad. Las obras que Dios mandaba realizar sólo generaban beneficios para el hombre. A diferencia de los actos del demonio que incitaban a pecar. Las ánimas del purgatorio se aparecían por cinco motivos: para pedir remedio de sus males; para hacer un bien a una persona; para revelar el lugar en el que se encontraban; para reafirmar la creencia en el purgatorio y para favorecer la devoción a las ánimas. Algunas apariciones eran inspiradas por el demonio. Esto lo hacía por dos razones: hacer que los hombres cometieran malas acciones y desorientar a los fieles para que éstos no rogaran por sus parientes. El creyente debía tener en consideración que sus parientes no podían estar en el cielo o en el infierno. Creer esto revelaba presuntuosidad y temeridad. La prudencia cristiana debía imperar. Era importante aprovechar la experiencia que dejaban las apariciones. Vivir bien garantizaba morir bien. Se podía dudar de la certeza de algunas revelaciones, pero no por ello se debía dejar de hacer sufragios por las ánimas. Dios reconocía los méritos de las buenas obras. Éstas debían dedicarse a las ánimas. Ese simple hecho coadyuvaba a la salvación de las almas. La caridad humana acarreaba mayores beneficios de los que se imaginaba el hombre. Las misas, los ayunos, las penitencias, las comuniones, las limosnas, los ayunos, las bulas y las oraciones servían de consuelo a las ánimas y abrían la posibilidad de que salieran de su cárcel en el menor tiempo posible. Todo dependía de los sufragios que se hiciera por éstas.<sup>18</sup>

Dios aceptaba cualquier obra buena que se realizara en nombre de las ánimas. Las obras de piedad tenían un doble efecto: liberaba a las almas del purgatorio y preservaban el alma del benefactor. Ese doble beneficio debía incentivar a los hombres. La devoción a las ánimas ayudaba a vencer las tentaciones del pecado, lo que contribuía a elevar al devoto a un estado de magnificencia. Esta devoción contaba con la protección del Espíritu Santo

---

<sup>18</sup> Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 10-1, 13, 104, 385; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 27-8, 259; Serpi, *Purgatorio*, 1604, p. 561; Ídem, *Tratado*, 1604, pp. 229-31; Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. VIII, 113-121, 264; Cruz, *Cuarta*, 1681, pp. 13, 55, 60-1, 179, 195, 274, 326; Andrade, *Viage*, 1762, p. 189; Dehouve, *Rudingero*, 2000, p. 78; Delumeau, *Miedo*, 2002, pp. 126-7, 138. El cristianismo dotó a las apariciones de las almas de un significado moral y las integró dentro de la perspectiva de la salvación eterna. Algunos tratados publicados en Europa incluían preguntas que los fieles debían hacerle a las almas del purgatorio. En el seno de la Iglesia surgieron voces que cuestionaban las apariciones de las almas. Ese fue el caso del benedictino Augustin Calmet que publicó en 1746 el *Tratado sobre las apariciones de los difuntos*. Calmet rechazaba las historias que se contaban en los *exempla* pero reconocía que algunas de las apariciones podían ser reales.

debido a que unía tres bondades: la honesta, la útil y la deleitable. La bondad ejercitaba la fe, la esperanza y la caridad. Cualquier obra buena que se hiciera por las ánimas, ejercitaba las virtudes y las obras de misericordia. Lo que constituía un ejercicio de perfección que acarrearba tres consecuencias: era provechoso para los vivos, de utilidad para los difuntos y de total agrado para Dios. Se debían realizar cinco acciones por las ánimas: rezar oraciones, decir misas, dar limosnas, cumplir con las disposiciones testamentarias y comprar bulas. Los hombres no debían mostrar negligencia en el auxilio a las ánimas. En sus manos se encontraba la solución para disminuir sus penas. Los hombres debían aprender el ejemplo de los santos. Ellos nunca abandonaron un alma. Las almas que salvarían eran las de sus parientes. Esto debía servir como un incentivo. Todo lo que se hacía y se padecía por redimir a las almas de las penas del purgatorio era aceptado por Dios como un acto misericordioso que sería recompensado. El auxilio a las ánimas tenía un triple efecto: libraba a los fieles de las penas del infierno, anticipaba las gracias del cielo y servía para ganar la intercesión de los santos.<sup>19</sup>

El culto a las ánimas era agradable a Dios por varias razones: enaltecía a Dios, enriquecía a las ánimas, aliviaba a las almas de los devotos, poblaba el cielo y causaba confusión en el infierno. El auxilio a las ánimas se justificaba porque ellas formaban parte del cuerpo místico de la Iglesia. El hombre se engrandecía cuando prestaba ayuda a un alma desamparada. Los hombres debían ceder todas sus obras buenas a las almas del purgatorio. Al realizar esta acción, quedaba impresa en el alma el merecimiento de la gloria y de la gracia que la obra adquiriría. El problema era vencer el amor propio. Los hombres pensaban que se quedaban sin nada cuando transferían sus buenas obras. Ese pensamiento era erróneo. Dios contaba las buenas obras. Los benefactores de las ánimas eran mártires porque sufrían por los demás. Dios aceptaba con gusto esos sacrificios. Aunque los devotos de las ánimas estaban expuestos a padecer el retraso de la vida eterna, su gloria sería mayor que la de los que no hicieron nada por las ánimas. Los hombres debían tomar en consideración que ellos necesitarían del auxilio de los demás para salir de ese lugar. Varios santos ganaron el cielo por las obras que hicieron en favor de las ánimas. Dios sometía a los hombres a tres tipos de juicio: justo, misericordioso y más que misericordioso. En el primero, las obras de misericordia vencían las obras malas y las almas ganaban el cielo. En el segundo, si las dos pesaban lo

---

<sup>19</sup> Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 72-3, 137, 277, 284, 290, 355, 492; Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 86-7, 229-30, 284; Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 195-6; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 277; Ganete, *Purgatorio*, 1634, p. 10; Alvarado, *Arte*, 1613, pp. 799-800

mismo, Dios disponía que las obras buenas imperaran sobre las malas. Por los merecimientos de estas almas, se les daba el purgatorio como morada.

En el tercero, las obras malas prevalecían sobre las buenas. La misericordia divina no perdonaba a unas almas cuyo destino era el infierno. La devoción a las ánimas encontraba recompensa en la otra vida. Dios pagaba la misericordia humana con creces. Si el hombre realizaba sacrificios por las ánimas, Dios lo recompensaba con el cielo. Un hombre que se encontraba en pecado no ganaba gracias para él, pero podía dedicarlas a las almas lo que serviría para que Dios disminuyera su culpa. Si los hombres ayudaban a las ánimas obtenían beneficios. Las ánimas intercederían ante Dios para conseguir bienes que serían repartidos entre sus devotos. Si la amistad de las almas no funcionaba como un incentivo para interesarse por ellas, sí lo podía ser el interés y la codicia de los beneficios que otorgaban. La realización de obras buenas por codicia no privaba del mérito y era una acción agradable a Dios. La devoción a las ánimas tenía un costo mínimo, ningún riesgo y una gran ganancia. Dios permitía que las almas del purgatorio tuvieran conocimiento de lo que pasaba en el mundo. Esto se hacía de tres formas. En la primera, los ángeles custodios revelaban lo que acontecía en la vida terrenal y les entregaban los sufragios generales y particulares que les mandaban sus parientes. La segunda era por los informes que daban las ánimas que partían a la gloria. Ellas poseían la luz divina que les permitía saber lo que pasaba en la tierra. La tercera era por iluminación directa. En este caso, el ángel tenía la iluminación activa mientras que el alma la iluminación pasiva. El alma podía ver lo que sucedía con sus parientes y las acciones que tomaban para ayudarlo. El conocimiento que las ánimas tenían acerca de los vivos, debía servir como un incentivo para que se les ayudara con sufragios.<sup>20</sup>

## Las oraciones

---

<sup>20</sup> Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. VIII, 14-5, 30, 96, 110, 210, 275-80; Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 63, 223-27; Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 264, 314-20, 328; Causino, *Corte*, 1675, p. 48; Cruz, *Cuarta*, 1681, pp. 6, 338; Ariès, *Hombre*, 1983, pp. 161, 384, 389. Ariès menciona que la intervención humana a favor de las ánimas muestra interesantes variaciones. Entre los siglos XIII y XIV se produjo un acercamiento entre las masas laicas urbanas y las sociedades monásticas, lo que favoreció la práctica de plegarias por los muertos, misas y oraciones. En el siglo XVI, los fieles trataban de asegurar la salvación propia mediante plegarias y obras, pero, en el siglo XVIII, se impuso un modelo en el que la ayuda se dirigía a los demás. Ello se explica, en cierta medida, por la aparición de cofradías y por el uso extendido de testamentos, los cuales permitían que los fieles que no carecían de familia pudieran obtener las ventajas de las plegarias mutuas. El cambio de una devoción de origen individual (para uno mismo) a una altruista (para ti) fue consecuencia del progreso de la afectividad. Los hombres deseaban ver a sus muertos de manera inmediata.

Las oraciones cumplían un doble objetivo: disminuían los tormentos que padecían las almas y las encaminaban a la posesión de la vida eterna. Por este hecho, los devotos de las ánimas se convertían en redentores. Ellos emulaban a Cristo. Sus acciones eran fruto de la caridad que todo cristiano debía sentir por sus semejantes. Una buena oración combinaba palabra y pensamiento. Carecían de eficacia las oraciones que no salían del corazón. Éstas no proporcionaban ningún fruto. Los padres debían ser los beneficiarios de las oraciones. Dios era misericordioso con los hombres que respetaban a sus padres. Esa deferencia se recompensaba en el cielo. La negligencia provocaba la ruina del alma pues Dios la castigaba con el infierno. Después de pedir por los padres, se debía rezar por las demás almas. El fruto de la oración podía repartirse. La oración era un principio de conversión del hombre. De la oración nacía la luz que permitía abrazar las virtudes. Ello se debía al hecho de que éstas se sustentaban en la fe. Sin fe no se harían buenas oraciones y sin buenas oraciones no se acrecentaba la fe. La oración promovía la virtud, incentivaba la realización de obras buenas y protegía al alma. Los fieles debían rezar las oraciones recomendadas por la Iglesia. Éstas eran el oficio de difuntos, los responsorios, los siete salmos penitenciales y los salmos graduales, en específico, el *de profundis*. Éste era el más importante. Tanto por las indulgencias concedidas como por los prodigios que realizaba. Si se rezaba el *de profundis* al primer toque de campana, se lograba sacar un alma del purgatorio.

Las oraciones de la Iglesia tenían mayor efectividad que las que se hacían por cuenta propia, pero Dios aceptaba todas las oraciones por ser una muestra de la caridad humana. Para alcanzar mayores frutos, las oraciones debían ser perfectas. Con ello, el alma afianzaba sus potencias espirituales. Una oración imperfecta perjudicaba a las almas. Ésta no se tomaba en cuenta y mostraba la falta de devoción de los hombres. La oración imperfecta procedía del hombre, la perfecta del espíritu celestial. Las oraciones que se ofrecían por las ánimas, se repartían de acuerdo a las disposiciones de la misericordia divina. Éstas se podían destinar a una o su fruto se extendía a todas. Los únicos beneficiarios de las oraciones eran los hombres que murieron con el estandarte de la fe. La repartición de las gracias se hacía conforme a los actos que realizó cada individuo. Dios podía disponer que unas oraciones que estaban destinadas a un alma fueran dirigidas a otra. Él usaba su poder absoluto para demostrar quiénes estaban favorecidos. Esta acción no dañaba la misericordia divina, sino que mostraba que Dios repartía los frutos de la redención entre las almas más virtuosas. Si en vida no se tuvo devoción por las indulgencias, en la muerte no se otorgaría ese privilegio. Las gracias

enviadas a un alma debían proporcionarse en su justa medida. Cualquier alma del purgatorio podía gozar de los sufragios que otros realizaban. Si el hombre quería aprovechar los frutos de las obras que sus parientes realizaban, debía modificar su conducta y ejercitarse en la consecución de buenas obras.<sup>21</sup>

Ese era el camino que aseguraba que las acciones de la tierra se aprovecharían en el purgatorio. Las oraciones fervorosas de los hombres no bastaban para sacar a las ánimas del purgatorio. Era necesario que éstas se unieran con las que realizaban los santos del cielo. En este sentido, se establecía una comunicación entre los fieles, las almas purgantes y los miembros de la comunidad celestial. La intercesión de los santos era el medio más eficaz para lograr el perdón de los purgantes. Los bienaventurados lograban la libertad de las almas a través de varias formas: al suplicar a Dios que aceptara las satisfacciones que los hombres hacían; al mover a los hombres a realizar obras dedicadas a las almas del purgatorio; al pedir que disminuyera el tiempo que tenían que padecer las almas y al solicitar que Dios favoreciera a las ánimas al aplicar las satisfacciones que a ellos les habían sobrado. Los bienaventurados contaban con una gran cantidad de satisfacciones, pues sus penitencias fueron mayores que sus culpas. De ese tesoro disponía Dios para beneficio de las ánimas. Los hombres debían dirigir sus peticiones a los abogados de las ánimas. Todos los santos tenían el privilegio de ayudar a las almas del purgatorio, pero tres eran los principales intercesores: la virgen María, San Juan Evangelista y San Lorenzo. La advocación de María sacaba almas del purgatorio los días que se rezaba su novenario. La virgen de la Asunción lo hacía el día de su fiesta y la del Carmen todos los sábados, pues ese era el día dedicado a su devoción. A esta virgen se le consideraba la principal intercesora de las ánimas. Ella estaba autorizada para entrar al purgatorio.

Los devotos de la virgen del Carmen podían esgrimir en el juicio particular que estaban amparados por la indulgencia sabatina que abreviaba el tiempo que se estaría en el purgatorio. Los cofrades de este culto tenían la promesa de que saldrían el primer sábado posterior a su muerte. Ese privilegio se extendía a todos los que usaban el escapulario de la virgen. San Lorenzo se presentaba en el purgatorio cada viernes para sacar a un alma, mientras que san Juan lo hacía el día de su fiesta. Otros santos que se consideraban

---

<sup>21</sup> Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 22, 60-2, 154, 161-2, 323-7, 434-8, 456-7, 607, 638; Serpi, *Purgatorio*, 1604, p. 301; Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. III, 189-193, 208-9; Alamin, *Puerta*, 1724, p. 446; *Catecismo del santo concilio*, pp. 178, 288; Cruz, *Cuarta*, 1681, pp. 194, 198, 323, 330; León, *Místico cielo*, 1687, p. 75; Andrade, *Viage*, 1672, p. 324.



protectores de ánimas eran Gertrudis la Magna y Nicolás Tolentino. También era recomendable que se hicieran rogativas a los mártires que murieron por causa de los tormentos de fuego. El mejor día para la devoción de las ánimas era el domingo. Ese día se descansaba en el purgatorio y no se padecía ninguna pena. Dios aceptaba con mayor alegría las oraciones que se hacían por los difuntos que por los vivos, pues éstos todavía podían encontrar remedio a sus padecimientos y los otros no. Cuando se rogaba por las almas, se ejercitaban las siete obras de misericordia: las almas comían el pan de los ángeles; se les quitaba la sed que les sentían por no ver a Dios; se les vestía con el ropaje de la gloria; obtenían el hospedaje necesario para detener su peregrinar; se les libraba de la cárcel en la que se encontraban; alcanzaban el deseado consuelo y lograban la promesa del descanso eterno. Las oraciones proporcionaban bienes a las almas del purgatorio y a los fieles que las hacían con fervor. Las ánimas mostraban tal agradecimiento por los hombres que las favorecían, que una oración era retribuida con abundantes bienes. Los beneficios que los hombres obtenían de las ánimas demostraba que si existía un sustento para avalar la existencia del purgatorio.<sup>22</sup>

### Las misas

Las misas constituían una forma efectiva de sacar a las ánimas del purgatorio. Cualquier obra buena realizada en gracia resultaba de gran provecho para las ánimas, pero la misa tenía mayor aceptación ante los ojos de Dios pues en ella se encontraba presente Jesús. La misa ponía a disposición de las ánimas la sangre y el cuerpo de Cristo. Ésta tenía la misma valía que el sacrificio de la cruz. La misa se consideraba el acto de redención por excelencia. Ella contaba con cinco características: era un sacrificio infinito conforme a la grandeza de Dios, a las obligaciones y a las culpas infinitas que se satisfacían con ese sacrificio; era un sacrificio que tenía mayor alcance que todos los demás; era un sacrificio perfecto propiciatorio de los pecados; era un medio de gran

---

<sup>22</sup> Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 443-6; Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 26-34, 161-2, 607; Boneta, *Purgatorio*, 1729, p. 111; Cruz, *Cuarta*, 1681, pp. 265-6; Talavera y Monterrosa, *Devociones*, 2002, pp. 221, 223-5; Cuevas, *Historia*, s.f.e., tomo III, p. 246; Le Goff, *Nacimiento*, 1989, pp. 343, 378. Algunos teólogos decían que aunque Dios no modificaba sus mandatos, si había permitido que las penas fueran suspendidas el día domingo. Ello significaba un vínculo de la práctica terrenal con la sobrenatural. En el cuento *La cour de paradise* (El corazón del paraíso) se hablaba de dos días de descanso en el purgatorio. La *mitigatio* (suavización) de las penas no implicaba que éstas perdieran su carácter eterno, pero si mostraba que existía un espacio de espera para las almas. Estas ideas fueron abandonadas por los teólogos pero perduraron en el imaginario popular. Los beneficios que los devotos recibían de los santos intercesores, se puede apreciar en el siguiente ejemplo. En 1611, el jesuita Rodrigo de Cabredo mencionaba que la virgen del Carmen impidió que un hombre se suicidara. Este hombre utilizaba un escapulario. Este hecho era verosímil en el marco de una sociedad donde el prodigio formaba parte de la cotidianeidad.

utilidad para alcanzar mercedes de la divina misericordia y era una forma de absolver los pecados de las almas después de la muerte. Dios concedió que por cada misa sucedieran cuatro cosas en el mundo: se convirtiera un infiel, se mitigaran las penas de las almas del purgatorio, se confirmara la gloria de las almas bienaventuradas y se borrarán las culpas de los pecadores. Los hombres debían coadyuvar en el cumplimiento de esos cuatro hechos. A Dios le agradaba más una misa que todos los merecimientos de los santos. Con la misa se atesoraban gracias por la virtud del sacrificio del que lo ofrecía, del que lo asistía y del que lo oía. La misa era un tribunal donde se repartían y se generaban gracias. Ésta ayudaba más que todas las oraciones del mundo. En ella se reparaban las dolencias, se preservaban las culpas y se detenían los ímpetus de los enemigos.

La misa generaba dos tipos de satisfacciones: una de carácter penal que se aplicaba a las ánimas y una de sacrificio que se dedicaba al creyente. Las misas ayudaban a despoblar el purgatorio. Una misa ofrecida a un alma podía ser aprovechada por las demás. Cuando se realizaba una misa individual era importante informarse acerca de los santos particulares de devoción. Éstos intercedían por el alma a la que se aplicaba ese acto. Todas las misas proporcionaban frutos a las ánimas, pero su valor se incrementaba cuando se escuchaba con devoción. Una misa en la que participaba un sacerdote devoto y un fiel caritativo podía abrir las puertas de la salvación. Los beneficios de oír misa se contaban en el libro de las buenas obras. Los bienes que proporcionaba la misa se repartían entre el ámbito terrenal y el sobrenatural. El creyente que escuchaba misa estaba exento de sufrir una muerte repentina y tendría una vida prolongada. La misa era una buena ocasión para mostrar el agradecimiento a Dios. En ella se podía retornar lo que Dios daba y se evitaba su ira. Los hombres no debían pensar que se saldaba la cuenta de un alma cuando se decían una o varias misas. Los hombres no sabían cuando saldría un alma del purgatorio. Estaban equivocados los que creían que un alma se libraba con un determinado número de misas. Algunas permanecerían en el purgatorio hasta el día del juicio final. No todas las misas contaban con el beneplácito de Dios. Se podían decir cien mil misas que Dios no aceptaba como válidas o se podía decir una y lograr el consentimiento divino.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Jesús María, *Cielo*, 1672, pp. 329-30, 332; Alvarado, *Arte*, 1613, pp. 801-4; Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 146-154; Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 331-42; Honel, *Avisos*, 1677, p. 38; García y García, "Religiosidad" y Pereo, "Creencias" en Álvarez, *Religiosidad*, 1989, pp. 238, 406; Bennassar, *Españoles*, 1985, p. 66. La importancia simbólica de la misa fue lo que llevó a que se estableciera el precepto de asistir a esa celebración los domingos y días festivos.

Ante la incertidumbre de conocer la suerte del alma, era recomendable que se mandaran a hacer misas de manera constante. Una misa que no se ofrecía podía haber servido para sacar al alma de su cárcel. Muchas personas pensaban que sus familiares se encontraban en el cielo, sin percatarse de que todavía padecían penas en el purgatorio. Para que las misas fueran efectivas debían combinar la intención con la extensión. Una buena intención y muchas misas podían mitigar la pena del alma. La misa tenía un valor infinito, pero su fruto se encontraba limitado a cierto merecimiento. Nadie sabía cuántos grados de pena quitaba Dios por cada una de las misas que se realizaban. Los hombres no debían desfallecer en su empeño. No se debía dejar de rogar por las almas. Cualquier misa podía convertirse en la llave de oro que lograra la bienaventuranza del alma. La constancia se convertía en la clave del éxito. No sólo para el alma sino también para el oferente. El auxilio humano sería recompensado en el cielo. La recompensa sería mayor si después de pedir por las almas de los parientes, se ayudaba a las almas que estaban desamparadas. Esa obra sería suficiente para abrir las puertas de la bienaventuranza. Dios se sentía complacido cuando observaba que los hombres hacían buen uso de la caridad. Dios era el único que disponía de la forma en que se repartirían las intenciones generales. Los hombres debían unir sus voluntades para abogar por las almas que se encontraban cerca de ver a Dios. Esas almas necesitaban fuerza para no desviarse del camino final.<sup>24</sup>

Una fórmula precisa para sacar a un alma del purgatorio era mandar decir una misa de difuntos al principio del año. Esa misa servía para librar de todos los males y para hacer todo el bien que se deseaba. El hombre que no tenía dinero para pagar una misa podía sustituirla con un acto de comunión. Por medio de éste se establecía un contacto directo con Dios. Mientras las especies sacramentales permanecieran en el pecho de los hombres, mayor era la gracia que se obtenía en los actos de virtud que se ejercitaban. Al estar abierta la gracia, se obtenían inmensos bienes espirituales. Era más provechoso decir misas por las almas purgantes que por los vivos. Mientras que los vivos no podían estar en gracia y no se les perdonaba la pena, las almas no abandonaban el estado de gracia y recibían los frutos de esa obra de piedad. Ello no significaba que no se debían hacer misas por los vivos. Éstas también proporcionaban gracias. Las misas por los vivos no lograban el

---

<sup>24</sup> Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 156-63; Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 138, 358-67, 471-4; Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 23-25, 557-9, 567, 582; Ariès, *Hombre*, 1983, p. 134. La voluntad de interceder por los muertos fue una de las causas que provocaron cambios en la estructura de la misa.

consuelo del alma pero se debían realizar para que el hombre tuviera beneficios.<sup>25</sup>

### Las limosnas

El tercer medio para ayudar a las ánimas del purgatorio era la limosna. Ésta era una práctica piadosa que no se podía comparar con la misa, la comunión y la oración. La limosna buscaba socorrer al prójimo y las otras servían para venerar a Dios. La limosna constituía una prueba de fe. Con ella se redimían los pecados y se compraban los bienes del cielo. La limosna era un subsidio de misericordia que otorgaba beneficios al que la daba, al que la recibía y a las almas del purgatorio. Esa acción pequeña era recompensada por Dios. La limosna incentivaba a los pobres a decir oraciones. Esas oraciones eran puras y generaban gracias que disminuían los padecimientos de las almas, y aumentaban los merecimientos de los donantes. Las almas agradecían ese auxilio pues la limosna apagaba el fuego del purgatorio. La limosna era una fuente que siempre fluía. Ésta resultaba tan grata a los ojos de Dios que podía ser premiada en la tierra. La limosna era gratificadora del alma. Por una pequeña cantidad de dinero se abrían las puertas del cielo. Ese premio no se podía comparar con nada. La limosna se consideraba como un medicamento que redimía las penas de los muertos y satisfacía las culpas de los vivos. Algunos teólogos pensaban que la limosna sobrepasaba al bautismo. Éste se recibía sólo una vez, la limosna se daba muchas veces con lo que se generaban bienes espirituales durante toda la vida. Los hombres no se debían preocupar por sus bienes terrenales. Era más importante atesorar para la vida futura que para la presente. Entre mayores cantidades de dinero se dieran en las limosnas, mayores serían los beneficios que se obtendrían en el cielo.

La limosna ayudaba a la obtención de bienes espirituales temporales y eternos. Los devotos de las ánimas eran favorecidos por Dios, quien conservaba lo que se gastó y lo multiplicaba. Las ánimas también obtenían beneficios para sus benefactores. No sólo los cuidaban sino que trataban de incrementar su riqueza. Para que las limosnas fueran provechosas, los hombres tenían que estar en gracia de Dios. La limosna de un pecador carecía de frutos. Dios no apreciaba los actos carentes de verdadera caridad. El creador castigaba a los que utilizaban la limosna como una forma de expiar sus culpas. La limosna de un pecador merecía castigo pero el hombre que no daba ninguna recibía graves inculpaciones. No dar limosna era un pecado

---

<sup>25</sup> Cruz, *Cuarta*, 1681, pp. 409, 463-4, 470; Alamin, *Puerta*, 1724, p. 196; Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 189-205, 235.

contra la caridad. Si el hombre no podía dar limosna, debía realizar otras acciones que le redituaran beneficios espirituales. Ofrecer los padecimientos que causaba una enfermedad era bien visto por Dios.<sup>26</sup>

## El testamento

Los teólogos decían que Dios era generoso con los hombres, pues les proporcionaba los medios para que salieran del purgatorio por su propio esfuerzo. Entre esos medios se encontraba el testamento que representaba un elemento clave para la salvación. Todos tenían la obligación de hacer testamento. El que no cumpliera sería enterrado fuera del cementerio. Las disposiciones testamentarias debían estar ordenadas de tal forma que permitieran que el hombre pudiera salir con rapidez del purgatorio. El hombre podía cambiar sus bienes terrenales por beneficios espirituales. Éste debía confiar la tarea de su salvación a las personas más devotas. Así se tendría la seguridad de que se cumplirían todas las disposiciones. El alma no recibía los frutos del testamento hasta que éste no se llevaba a cabo. Lo único que Dios reconocía era la devoción que había inspirado el acto del testador. Para que la devoción aumentara en intensidad, debía ser respaldada con las obras que dispuso el alma. La unión de la devoción y de la acción traería grandes beneficios. Esos beneficios se multiplicaban cuando los herederos cumplían con lo que se les había mandado. Si ellos destinaban su herencia para realizar obras por las almas, era seguro que éstas llegarían a la bienaventuranza con rapidez. En todo testamento se debía estipular el pago de deudas, de misas y de limosnas. La disposición de estos tres rubros mostraba la caridad del individuo. Las deudas y las misas eran ámbitos que sólo beneficiaban al testador, las limosnas demostraban la caridad que se sentía por las almas sufrientes.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 8, 164-75, 181-3; Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 258-74, 461; Cruz, *Cuarta*, 1681, pp. 117, 415, 423; *Guía para el cielo*, s.f.e., p. 141; Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 22, 207, 219-21, 241; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 139.

<sup>27</sup> Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 58-60, 76, 132-5, 146-9, 250-1; Sevilla, *Racional*, 1701, 180, 501-2; Serpi, *Purgatorio*, 1604, p. 423; *Catecismo para uso*, 1779, p. 221; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 660-1; Ariès, *Hombre*, 1983, pp. 161-3, 167-8, 172. La iglesia impulsó al testamento como uno de los actos necesarios para lograr la salvación. Los hombres tenían la obligación de hacer testamento. El que no lo hiciera recibía excomunión y no se permitía que se le enterrara en la iglesia o en el cementerio. El testamento formaba parte de los instrumentos de control social. El fiel confesaba su fe, reconocía los pecados que había cometido y los redimía en un acto público. En este acto de reconciliación, la Iglesia jugaba un papel de suma trascendencia. El testamento se convirtió, a los ojos de los fieles, en una forma de lograr el pase al cielo. El hombre podía disponer de su riqueza temporal para conseguir bienes espirituales, con lo cual se establecía una vinculación entre este mundo y el más allá. Los testamentos se componían de dos partes: las cláusulas piadosas y la repartición de bienes. La primera se destinaba a la salvación del alma del que moría y de sus parientes, mientras que la segunda era el patrimonio que se dejaba a los parientes vivos. Esta disposición prevaleció hasta mediados del siglo XVIII. A partir de esa fecha se observa, por lo menos para el caso de

Las misas no se dedicarían sólo al alma del testador. También se debían destinar algunas a las demás almas del purgatorio. Ese acto de caridad sería recompensado por Dios. El testamento trascendía el ámbito individual para trasladarse al colectivo. La caridad del testador se veía truncada por causa de los albaceas y los herederos que no cumplían con las cláusulas del testamento. La mejor forma de ayudar a un alma era cumplir con su última voluntad. El que no lo hacía cometía un pecado mortal y podía ser sujeto de excomunión. Los que retenían bienes de los difuntos causaban graves daños a las almas que depositaron su confianza en ellos. Los negligentes se convertían en verdugos de los inocentes. Su acción demostraba que no creían en el juicio de Dios. Ellos merecían ser castigados con rigor pues pecaban contra el cuarto mandamiento. Dios dispuso que los negligentes sufrieran muertes repentinas. Los que no pagaban las deudas que les fueron adjudicadas en este mundo, tendrían que hacerlo de manera más costosa en el otro. Los negligentes eran enviados al infierno. También recibirían castigados temporales que se repetirían hasta el día de su muerte. Sus padecimientos les recordarían los sufrimientos que causaron en las almas de los testadores. Para evitar estas complicaciones, los hombres deberían tratar de efectuar las disposiciones testamentarias por sí mismos. Eso evitaría que se perdieran los beneficios y que se obtuvieran innumerables gracias. Los que no cumplían con la tarea que se les encomendó, pecaban en razón de culpa ajena. Este género de culpa se consideraba mortal, ofensiva e inicua.

Era mortal por el grado de malicia al que llegaba. Era ofensivo porque contradecía a Dios y a un tercero. Y era inicuo por realizarse contra unas almas indefensas y necesitadas. Este pecado era contrario a la caridad divina. Se podía cumplir pero eso no significaba que se hubiera resarcido el daño. Para salir del pecado mortal en el que se vivía, se debían cumplir las disposiciones del testamento, se ofrecerían penitencias por el alma injuriada y se realizarían obras buenas que evidenciaran el arrepentimiento del alma.<sup>28</sup>

### Las bulas e indulgencias

Las indulgencias estaban formadas por los merecimientos que Dios y los santos legaron para provecho de vivos y muertos. Esos merecimientos eran

---

Francia, que las limosnas y las misas habían dejado de ser el objetivo principal del testamento. Las alusiones al purgatorio aparecieron hasta la segunda mitad del siglo XVII.

<sup>28</sup> Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 69-70; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 510; Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 416-421; Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 77-80.

resguardados por la Iglesia. Ella podía repartirlos con el objetivo de que los fieles lograran su salvación. Las indulgencias eran de sumo provecho para el pueblo cristiano. Éstas debían otorgarse con moderación para que no decayera la disciplina eclesiástica. La indulgencia era una obra de misericordia que ayudaba a la remisión de los pecados, pero no eliminaba las culpas. Eso sólo se podía hacer por medio de la contrición. Las indulgencias se concedían de dos modos: por absolución y por sufragio. La primera se otorgaba a los fieles vivos. En este caso, se hacía una evaluación para ver si era posible rebajar la pena y tomar del tesoro celestial lo que se debía. La segunda se aplicaba a los difuntos por medio de la realización de obras piadosas. Del tesoro de la Iglesia se tomaba lo necesario para justificar la pena. Las indulgencias ayudaban a disminuir el tiempo que se pasaría en el purgatorio. Para ganar indulgencias, los hombres debían hacer las debidas diligencias, mostrar fervor en la realización de obras buenas y estar en gracia divina. No todos los hombres podían acceder a ellas. A los que estaban en pecado mortal se les negaba. Sin penitencia, no podía haber salvación. Los hombres que querían dedicar indulgencias por los difuntos también deberían estar en gracia. Las indulgencias concedidas a los difuntos no se podían aplicar a los vivos y las de los vivos no se podían destinar a los muertos.<sup>29</sup>

Existían varias formas de ganar indulgencias. Por oír misa con devoción se podían obtener 30 000 años de perdón. Por observar la escena de la misa de san Gregorio y rezar varias oraciones a ese santo, se conseguían 140 000 años de perdón. Por rezar frente a un altar de ánimas o ante la imagen de un santo intercesor, se lograban 20 000 años de perdón. Por ayudar en la construcción de un templo, se otorgaba un año para los vivos y uno para los difuntos. Otras formas de obtener indulgencias eran por enterrar a una persona en el interior de una iglesia y por la compra de bulas. Existían varios tipos de bulas: la de carnes y laticinios, la de vivos, la de composición, la de la Santa Cruzada y la de difuntos. La primera autorizaba a los fieles a consumir carne y leche en

---

<sup>29</sup> *Catecismo para uso*, 1779, pp. 113-6; Alamin, *Puerta*, 1724, pp. 399; Lizana, pp. 19, 22; Bazarte y García, *Costos*, 2001, pp. 70-3; Minois, *Historia*, 1994, p. 197; McDanell y Lang, *Historia*, 1990, pp. 244-7; Vattimo, *Creer*, 1996, pp. 160-1. Las indulgencias fueron objeto de cuestionamiento de los protestantes. Ellos dudaban del valor de esta gracia divina, pues negaban que los vivos tuvieran el derecho de intervenir a favor de los muertos. Sólo la gracia de Dios salvaba a la humanidad. También se pensaba que las indulgencias constituían un negocio eclesiástico. Vattimo menciona que uno de los rasgos característicos del protestantismo es la limitada presencia de lo sagrado en la realidad. El aparato sacramental se reduce a lo mínimo y se encuentra desprovisto de sus características numinosas. El milagro pierde valor y significado para la vida religiosa. No existe ningún tipo de comunicación entre los santos y los fieles. Las almas de los difuntos carecen de presencia. El protestante no reza por sus muertos. En el protestantismo desaparecieron tres concomitancias de lo sagrado: el misterio, la magia y el milagro. En el concilio de Trento se estableció que se debía acabar con los lucros ilícitos que se hacían con las indulgencias, pues esto había ocasionado que se produjeran actos de superstición, de ignorancia, de irreverencia y de corrupción.

días de ayuno. Los principales beneficiarios de esta bula eran los enfermos. La bula de vivos otorgaba indulgencias temporales y remisión de pecados por dos años. La de composición permitía quedarse con bienes que carecían de dueño. La de la Santa Cruzada permitía que el penitente quedara absuelto de todos los pecados que en ella se concedían, sin necesidad de comparecer delante de la autoridad competente. El único pecado que esta bula no podía perdonar era el de herejía mixta. Esta bula se consideraba como el mayor tesoro de gracias, privilegios e indulgencias que otorgaba el papado. Sus beneficios trascendían el ámbito terrenal. La bula de difuntos era el mejor medio para socorrer a las ánimas del purgatorio. Ésta era la única que se reconocía en el cielo debido a que la expedía el Papa. Las que emitían los obispos y los arzobispos tenían menor valor. Ante Dios sólo representaban cuatro días de indulgencia.<sup>30</sup>

La bula de difuntos se aplicaba a cualquier alma en todo momento. Ésta era plenaria y parcial. La plenaria perdonaba toda pena temporal, mientras que la parcial sólo una parte. La plenaria podía ser de 1000 o 2000 años y la parcial sólo de 40 días. Los hombres apreciaban los atributos de la indulgencia plenaria, pero la parcial también aminoraba los padecimientos de las ánimas. Las indulgencias que no eran aprovechadas por el alma retornaban al tesoro de la Iglesia. En algunas ocasiones, Dios disponía que las indulgencias se aplicaran al que las había dedicado. Las bulas debían ser aplicadas por un religioso, pero si no se encontraba ninguno podía hacerlo cualquier seglar. Si un hombre no podía pagar una bula, debía recurrir a cualquiera de las otras formas de ganar indulgencias. Todas las acciones que los hombres hacían por sus difuntos contaban con el beneplácito divino. Lo importante era realizar obras buenas y no dejar a las almas en el olvido.<sup>31</sup>

El auxilio de las ánimas para los humanos

Cuando las ánimas habían purgado sus penas eran ayudadas por los ángeles a salir del purgatorio. Una vez en el cielo, el alma buscaba regresar los bienes que los hombres le proporcionaron. La gratitud del alma bienaventurada era inmensa. Ellas evitaban que su benefactor cometiera pecados, resolvían sus problemas espirituales, aliviaban sus dolores corporales y tenían una

<sup>30</sup> *Sacrosanto y ecuménico*, 1857, pp. 429; Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 310-2, 407-8, 447, 461-4; *Pintura mural*, 1992, s.n.p

<sup>31</sup> *Catecismo para uso*, 1779, p. 125; Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 516-7; *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. 117, 125; Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 40, 208-15, 217-8; Villaseñor, "Introducción" en *Catálogo*, 1979, pp. I-IV; Bazarte y García, *Costos*, 2001, p. 101. La publicación de las bulas era bianual. En 1573, Felipe II ordenó que la publicación se acompañaría de una ceremonia solemne, en la que estarían presentes las autoridades civiles, las eclesiásticas y el pueblo en general. Para la venta de bulas se habían destinado ciertos lugares. Las indulgencias se podían adquirir por una determinada cantidad de dinero o por el intercambio de artículos que cubrieran el equivalente. A los indios se les exigía como pago mantas y ceras.



participación activa en el momento de la muerte del devoto. Las almas asistían a los devotos en la lucha que establecían contra el demonio y elevaban sus plegarias a Dios para que acelerara ese momento de angustia. El auxilio de las ánimas era efectivo. Con sus oraciones alejaban al demonio y obtenían para sus devotos una eternidad de gozo. Las ánimas cuidaban a los hombres en la vida y en la muerte. Ellas dirigían sus oraciones a Dios para que sus devotos pudieran salir del fuego del purgatorio. La intercesión de las almas bienaventuradas tenía mayor presencia que la de los santos. Cuando un santo concedía un bien sólo resultaba beneficiado el hombre. En cambio, el bien que otorgaba un alma celestial era aprovechado por las dos partes. El alma demostraba su gracia espiritual y el hombre entendía la grandeza de los dones celestiales. Las almas manifestaban mucho gozo cuando Dios las hacía participes de sus favores. Aunque los santos del cielo tenían mayor dignidad y jerarquía, Dios concedía esa gracia a las almas para incentivar la devoción de las ánimas. Así, los hombres podían comprobar que sus obras rendían frutos.<sup>32</sup>

#### La “realidad” del purgatorio

Los teólogos mencionaban que la creencia en el purgatorio era benéfica para que los fieles dejaran de pecar. El temor de las penas que se sufrían en ese lugar debía servir como un freno para evitar que se volvieran a cometer nuevas faltas. Los hombres tenían la obligación de difundir lo que habían aprendido acerca de ese lugar. Ellos debían tomar conciencia que llegarían a ese lugar. El cielo estaba reservado para los justos. Si era inevitable llegar al purgatorio, por lo menos se debería hacer en condiciones que permitieran salir rápido de ese lugar. El conocimiento del purgatorio tenía una doble finalidad; conocer los medios para que la estancia en ese sitio fuera lo más corta posible y ayudar a las almas que se encontraban en ese seno. El creyente debía saber el lugar dónde se ubicaba el purgatorio, qué tipo de pecado se purgaba en ese espacio, cuáles eran los castigos que se sufrían y qué tipo de ayuda se debía prestar a las ánimas. Estos conocimientos serían transmitidos tanto en la doctrina como en los sermones. En los sermones no sólo se hablaba del purgatorio, sino también de los medios para librar a las ánimas de sus sufrimientos. El testimonio del indígena Juan Bautista evidenciaba estas prácticas. Él decía que en un sermón disertado el 20 de mayo de 1565 se habló sobre el testamento. El predicador señalaba que el cristiano tenía el deber de hacer testamento. El testamento tenía que dictarse ante un escribano que podía depender de la iglesia o de la audiencia. A fin de que se cumpliera su

<sup>32</sup> Boneta, *Purgatorio*, 1729, pp. 99-108; Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 161-3, 310; Cruz, *Cuarta*, 1681, pp. 346-7; Serpi, *Purgatorio*, 1604, pp. 181, 186

voluntad, el enfermo debía nombrar a dos o cuatro personas para que se hicieran cargo de sus decisiones.

Ese testamento debía ser mostrado a los padres de su parroquia, a fin de que ellos estuvieran enterados y verificaran el cumplimiento de la voluntad del muerto. En caso de que el testamento no fuera enseñado al sacerdote, éste tenía el derecho de preguntar cuáles eran las disposiciones del muerto. Dos aspectos resultan interesantes en este testimonio. El primero se refiere a la forma en qué se evangelizaba a los indígenas. La segunda es el modo en qué se difundían los conocimientos teológicos y la manera en qué se adecuaban a las realidades particulares de cada lugar. Los conocimientos transmitidos por medios orales, debían ser reforzados con representaciones gráficas. La representación del purgatorio buscaba mostrar los castigos que sufrían las almas. Las imágenes seguían un modelo establecido. En ellas aparecían varias figuras humanas que tenían medio cuerpo envuelto en llamas y que dirigían sus miradas suplicantes hacia el cielo con la esperanza de obtener la liberación. Se representaba medio cuerpo en llamas debido a que la parte superior representaba el entendimiento y la razón, mientras que parte inferior simbolizaba la sensibilidad. En algunas ocasiones, las ánimas tenían grilletes en las manos que evidenciaban la prisión en la que se encontraban. En las pinturas se incluían las figuras de santos intercesores como la virgen María, la del rosario, la del Carmen, la de la Luz y san Juan Bautista. En algunas ocasiones, también se representaba a Dios padre y a Jesucristo. Los dos aparecían sentados en un trono y dictaban sentencia a las ánimas.<sup>33</sup>

Así fueron representados en una pintura que se encuentra en el lado izquierdo del coro de la catedral de México. En ella se observa que Dios padre sostiene entre sus manos una bula de la santa cruzada. La bula tiene una posición primordial y atrae la atención del espectador. El objetivo de esta representación era mostrar los beneficios que obtenían los poseedores de bulas. La imagen evidenciaba que las bulas eran gratas a Dios y que los fieles debían poseerlas para garantizar su salvación. Las imágenes de las ánimas buscaban conmover a los espectadores e incitarlos a realizar obras de caridad que las aliviaran de sus penas. Algunos libros que hablaban sobre el purgatorio contenían ilustraciones de ánimas que pedían misas y oraciones a

---

<sup>33</sup> Reyes, *Cómo te confundes*, 2001, p. 319; Señeri, *Confesor*, 1695, p. 50; Serpi, *Purgatorio*, 1604, p. 682; Cruz, *Cuarta*, 1681, pp. 379, 382, 386, 398; Alvarado, *Arte*, 1613, p. 799; Ganete, *Purgatorio*, 1634, p. 7; Bazarte y García, "Patentes" en *Visiones*, 1992, p. 128; Ariès, *Hombre*, 1983, p. 256; Burke, *Visto*, 2001, pp. 59-60. Las imágenes de las ánimas tuvieron mayor difusión después del siglo XIV. Las pinturas francesas de ánimas sufrieron interesantes modificaciones. Mientras que en el siglo XVII se subrayaba el sufrimiento del alma, en el XVIII se enfatizaba la redención.

los devotos. En varias de esas láminas se mostraba que las ánimas tenían un parentesco con el vivo. Podían ser padres que se presentaban a sus hijos o tíos que pedían el auxilio de sus sobrinos. Aunque había ocasiones en las que las ánimas se acercaban al vivo por haber observado sus virtudes. Estas láminas tenían la intención de ilustrar algunas de las historias que se contaban en el texto, pero también buscaban servir como un medio para que los iletrados entendieran el asunto que se trataba. Así, el libro era un objeto que podía ser utilizado tanto por los letrados como por los iletrados. Otro ejemplo de la ayuda que pedían los muertos a los vivos se encuentra en la historia pictórica del beato Sebastián de Aparicio que se localiza en la Iglesia de san Francisco en Puebla. En uno de los cuadros se cuenta que un muerto se apareció al beato para pedirle que intercediera ante sus albaceas, pues éstos no cumplían con las estipulaciones que dispuso en su testamento.

Aparicio habló con los albaceas acerca de las penas que padecía el alma de su pariente. Ellos entendieron que habían obrado mal y se apresuraron a poner en práctica lo que decía el testamento. Un día después, el alma se volvió a presentar ante el beato para darle las gracias. Por su oportuna intervención consiguió llegar al cielo. Las historias gráficas no eran las únicas que mostraban la relación que se establecía entre vivos y muertos. Las cofradías se convirtieron en otra forma de incentivar la devoción por las ánimas del purgatorio. Así, por ejemplo, en la catedral de la ciudad de México se estableció la congregación del santísimo rosario de las benditas ánimas del purgatorio. Esta cofradía proporcionaba beneficios espirituales para sus miembros. Los cofrades se comprometían a aplicar indulgencias y buenas obras a favor de las ánimas del purgatorio. A cambio de una limosna de entrada, se ofrecía una misa por semana para las ánimas del purgatorio, dos en la octava de difuntos, tres el día de la muerte del cofrade y el derecho de participar en los beneficios de las misas celebradas por la cofradía cada año. Las cofradías se sustentaban en la idea del intercambio. Por ello es que se decía que había dos tipos de cofrades: los de esta vida y los de la vida eterna. Los vivos rezaban por los muertos y los muertos por los vivos. La participación de unos y otros demostraba que la comunidad estaba unida por la oración. Las personas que no tenían posibilidades de congregarse en cofradías o de pagar patentes de indulgencias, tenían que conformarse con comprar estampas con indulgencias.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Bazarte y García, *Costos*, 2001, pp. 34, 65, 77; Bazarte, “Espacio” en Alba y Meyer, *Formaciones*, 2000, pp. 165-6; Ariès, *Hombre*, 1983, pp. 387-8; Le Goff, *Nacimiento*, 1989, pp. 20, 22, 376; Burke, p. 115; Gaos, *Historia*, 1992, pp. 27, 29. Bazarte menciona que tres devociones eran promovidas por las cofradías: la de las benditas ánimas del purgatorio, la de la Buena Muerte y la de San José. La de ánimas podía existir en todas

La relación entre vivos y muertos implicaba un acrecentamiento del poder de los primeros sobre la muerte. La cofradía se convirtió en un instrumento de poder mediante el que la Iglesia afirmaba su derecho sobre las almas del purgatorio. La oralidad fue un instrumento poderoso para afianzar el conocimiento sobre las ánimas del purgatorio. En algunas historias orales se concretizaba la vinculación del mundo visible con el invisible. Estas historias guardaban cierta semejanza con los exempla medievales en cuanto a su contenido y a su estructura. Ellas tenían la característica de ser relatos breves y edificantes que buscaban producir un efecto moral entre los oyentes. Las historias relataban situaciones en las que un muerto realizaba una petición a un vivo. Con ello, no sólo se sabía en qué lugar se encontraba el difunto, sino también qué necesitaba para salir de ahí. Éste era uno de los temas tradicionales de los exempla medievales. El mundo sobrenatural se ponía frente a los ojos del espectador y se le hacía partícipe del sufrimiento del otro. Las historias tenían una estructura similar. En ellas predominaban los topoi, es decir, los lugares comunes. Lo único que variaba eran los héroes y las circunstancias. La repetición de situaciones era una de las características de los exempla medievales. La adaptación de exempla a la realidad novohispana tenía el objetivo de que éstos se volvieran parte del imaginario colectivo. No era lo mismo escuchar una historia que sucedió en alguna parte de Europa, que oír que aquello que se narraba ocurrió en una ciudad novohispana.<sup>35</sup>

Los relatos provenientes de otros lugares comprobaban la verdad general de la enseñanza católica. Las cuatro historias que se presentan a continuación muestran la relación que las ánimas del purgatorio establecían con los vivos. En ellos existen ciertas diferencias. Los dos primeros son relatos en los que las ánimas realizan una petición, el héroe busca cumplirla y se obtiene la gracia solicitada. El tercero expone lo que sucede con los fieles que no cumplen con las promesas y el cuarto evidenciaba el castigo a la incredulidad. El primer relato se ubica en el siglo XVII en el convento de Jesús María de la ciudad de México. La historia decía que las religiosas estaban asustadas, pues los jueves se aparecía un clérigo en diversas partes del convento. Tomasina Guillén Hurtado de Mendoza era novicia de ese convento. El clérigo se le apareció en un sueño para informarle que estaba en

---

las parroquias. En la época virreinal se reportó un gran número de ellas. El funcionamiento de las cofradías de ánimas en Puebla y Michoacán puede verse en *Puebla en el virreinato*, 1965, p. 60 y Brading, "Devoción" en García y Ramos, *Manifestaciones*, 1997, pp. 37-9.

<sup>35</sup> Dehouve, *Rudingero*, 2000, pp. 15, 17, 29, 80. Dehouve señala que el contenido simbólico de los exempla novohispanos es exiguo. En los medievales se tenía que descifrar el mensaje de las apariciones para conocer cuál había sido el pecado cometido.

el purgatorio y que para salir necesitaba que las religiosas hicieran devociones en común. No podía hacer esa petición a otras monjas porque éstas se mostraban temerosas cuando lo veían. Tomasina comunicó este sueño a su confesor que consideró que era producto de la imaginación. Ante la angustia que mostraba Tomasina, el confesor le dijo que pidiera a Dios por el clérigo. Éste se volvió a presentar ante Tomasina y le reprochó su actitud con estas palabras: “¿es posible Tomasina que no hagas lo que te pido, ni te compadezcas de las penas gravísimas que me atormentan? Muy bien haces en obedecer a tu confesor, pero si él experimentara la más mínima parte de mis dolores, no te persuadiera que estabas soñando”.

El difunto insistió en que la comunidad debía realizar oraciones por su alma y ella tenía que hacer un ayuno. Tomasina le respondió que nadie le iba a creer. El clérigo le dijo que le dejaría una señal en el brazo. Tomasina despertó al sentir un fuerte dolor y vio que tenía impresos los dedos del clérigo. Las religiosas escucharon los gritos de Tomasina y acudieron a su celda para ver lo que le sucedía. Los médicos que revisaron las quemaduras certificaron que el fuego que las causó no provenía de este mundo. Ante esa prueba, las religiosas cumplieron las peticiones del ánima. Tomasina se encontraba débil para cumplir con el ayuno, por lo que otras monjas ofrecieron hacer ese acto. El clérigo se presentó esa noche para agradecer la acción de las monjas y para recordarle a Tomasina que faltaba el ayuno. Ella no debía preocuparse por su brazo, pues éste sanaría cuando él llegara a la gloria. Por la ayuda que le prestaba para salir del purgatorio, se comprometía a auxiliarla desde la gloria. El clérigo le tomó el otro brazo en el que dejó impresa la huella de tres dedos. Pese a que su condición era grave, Tomasina realizó el ayuno. El clérigo se presentó por última vez para agradecerle su acción, pues había subido al cielo después de permanecer 40 años en el purgatorio. Tomasina sanó del brazo de manera milagrosa. Como religiosa llevó una vida austera y disciplinada.<sup>36</sup> El segundo relato sucedió en el convento de las capuchinas de la ciudad de México. En este caso no se especificaba el año ni la época en que ocurrió el suceso. La historia contaba que una noche que las monjas cantaban el coro de maitines, se oyó una voz melodiosa que nadie había escuchado antes.

Al salir del coro, la madre clavera se dio cuenta que había 67 monjas por lo que informó de ese hecho a la abadesa. Al día siguiente, las dos constataron la presencia de una monja extraña, lo que causó conmoción en la comunidad. La abadesa siguió a la monja hasta el cementerio, lugar en el que

---

<sup>36</sup> González Obregón, *Calles*, 1991, pp. 82-6

desapareció. El temor se apoderó de las monjas. Esa noche, se volvió a escuchar la voz que cantaba con ansiedad y angustia. Al terminar el coro, la monja salió con las demás religiosas y se volvió a dirigir al cementerio. La madre abadesa la alcanzó y enseguida reconoció que esa monja había pertenecido a la congregación. La difunta le confesó que había tenido una vida frívola antes de entrar al convento, muchos hombres padecieron por sus desplantes. Ella se enamoró de un varón que murió antes de que se pudieran casar. Ante esa desgracia, decidió ingresar al convento. Su decisión respondía al deseo de alejarse del mundo y no a una verdadera vocación. Cuando se cantaba en maitines, ella se ponía a pensar en su bienamado muerto. Por eso Dios dispuso que purgara su falta en el coro. Su penitencia duraría hasta que la abadesa le concediera el perdón y la comunidad dijera oraciones por su alma. Después de que mencionó esto desapareció. Durante varios días, las monjas realizaron penitencias y oraciones por el alma de la religiosa. Una noche, se volvió a escuchar la voz de la difunta, quien regresó para despedirse de sus benefactoras.<sup>37</sup> El tercer relato sucedió en la ciudad de México. No se especificaba la época en que sucedió. La historia mencionaba que Benito Bernárdez era un rico español que vivía en Manila.

Este hombre tuvo una racha de mala suerte. Su esposa murió, su dinero se acabó y le sobrevino una enfermedad que lo puso al borde de la muerte. Como no podía continuar con sus labores, decidió encargarle sus negocios a un paisano. Éste lo defraudó y Benito fue encarcelado a causa de las deudas. En la prisión, la salud de Bernárdez empeoró. Unos meses después salió, pero se dio cuenta que su vida estaba acabada, lo único que lo mantenía en pie era su deseo de sacar adelante a su hijo Gaspar. Un amigo le prestó dinero y le consiguió crédito para comprar mercancías. Benito decidió trasladarse a la Nueva España, decisión acertada pues recuperó su fortuna. Gaspar creció y se hizo cargo de los negocios. Un día, Gaspar enfermó a causa de un viaje que hizo a Acapulco. Benito pidió al Cristo de los conquistadores y a la virgen de Guadalupe que le devolvieran la salud a su hijo, y él se comprometía a comprar unos candelabros de plata y unos palios que regalaría a la Iglesia. Gaspar sanó pero Benito no pagó su manda. Un fraile que era amigo de Benito le instaba a que cumpliera su promesa, pues si moría sin cumplir con la manda se vería condenado a padecer por desobediente. Para quitarse la presión, Benito decía que lo haría pronto. Una noche, el fraile vio que Benito se dirigía al templo de la virgen de Guadalupe con unos candelabros en las manos. Éste se sorprendió de que Benito no lo hubiera saludado, pero disculpaba a su

---

<sup>37</sup> Valle-Arizpe, *Leyendas mexicanas*, 1943, pp. 119-27

amigo al pensar que su distracción era causa de la concentración. Al otro día, el fraile fue a felicitar a su amigo pues había cumplido su promesa, pero se encontró con la sorpresa de que éste murió en la noche.

Dios castigó a Benito por su desidia. Su alma vagaría hasta que un alma caritativa se apiadara de ella.<sup>38</sup> El cuarto relato acaeció en la iglesia de santa Catarina de la ciudad de México. No se especificaba la época. La historia contaba que la gente decía que el padre Gabriel Denia era tan santo que las ánimas del purgatorio lo acompañaban en las oraciones que realizaba en Santa Catarina. Los vecinos decían que el templo se llenaba de voces a la medianoche y se iluminaba con una luz sobrenatural. El regidor Félix Salcedo y Martín Zimbrón dudaban de lo que afirmaba la gente. Ellos creían que se exageraba el asunto, por lo que decidieron ver cuál era el misterio que se escondía. Los dos se ocultaron en un confesionario para apreciar con claridad la escena. Lo que vieron los llenó de pavor. Al sonar la medianoche, el cura comenzó a rezar el rosario y al terminar la primera oración, se oyeron una multitud de voces que le contestaban. Ellos observaron que miles de ánimas se ubicaban atrás de Denia y que las figuras de los santos y las vírgenes acompañaban las plegarias del sacerdote. Salcedo y Zimbrón salieron despavoridos de su escondite y no se detuvieron hasta llegar a sus casas. Salcedo murió y Zimbrón decidió hacerse religioso.<sup>39</sup> Lo interesante de estos relatos es la forma en qué el prodigio sustenta las narraciones. Estas historias sólo tenían cabida en una sociedad donde se aceptaba que lo sobrenatural formaba parte de la cotidianidad. La dimensión sobrenatural se conformaba de un conjunto de signos que tenían vida propia y eran capaces de autorregularse.

Los ataques de los demonios, la aparición de santos, los raptos de las monjas, la presencia de las ánimas y otros eventos más, formaban parte de la realidad de los hombres. En una sociedad donde predominaba lo inefable sobre lo racional, los eventos extraordinarios poseían el carácter de verdad. La realidad y la ficción se confundían en un entramado simbólico único. Los relatos evidenciaban la vinculación que existía entre lo visible y lo invisible. El mundo sobrenatural se volvía visible gracias a la intervención de ciertos personajes que funcionaban como intermediarios, pero lo invisible conservaba su halo de misterio. No todos tenían acceso a ese beneficio. Sólo unos cuantos eran los elegidos. En lo que respecta a los cuatro casos presentados, los intermediarios son religiosos, lo que muestra, según se aprecia en estos

<sup>38</sup> Valle-Arizpe, *Leyendas mexicanas*, 1943, pp. 81-5

<sup>39</sup> Valle-Arizpe, *Leyendas y sucesos*, 1951, pp. 33-8

relatos, que ellos eran los mejores medios para lograr el acercamiento con el más allá. El que los relatos prescindieran de fechas específicas revelaba la intención de que éstos tuvieran un carácter intemporal. La intemporalidad produce la sensación de que lo que se cuenta es un suceso que acaba de acaecer. Suprimir la temporalidad hace que todo relato sea relato del presente. Aunque en las narraciones no se especifican las fechas en qué ocurrieron los eventos, los narradores si se preocuparon por mencionar los lugares en dónde se desarrollaron. Un relato tiene mayor verosimilitud cuando se indica el nombre de un lugar. Los dos primeros casos presentaban dos imágenes diferentes sobre el purgatorio. En el primer caso, el religioso se encuentra en el seno del purgatorio.

Si se aparecía en el convento era con la intención de llamar la atención de las religiosas que lo habitaban. En el segundo, la religiosa padecía en el lugar donde cometió su falta. Eso mismo pasa en el tercer relato. El alma de Benito cumplía su manda, aunque, en este caso, no se mencionaba si existía un remedio para el castigo. En los dos primeros relatos se pedía lo tradicional, es decir, misas, ayunos y oraciones. Cuando éstas se realizaban, las ánimas agradecidas regresaban a dar las gracias. Estos ejemplos mostraban que las oraciones de los vivos lograban obtener la liberación del ánima. Sólo en el primer caso, el religioso se comprometió a devolver el favor recibido. En el cuarto caso se presenta una narración estereotipada de la literatura de ánimas. En muchos de los relatos que aparecían en los libros que trataban sobre el purgatorio, se hablaba de ciertos individuos, hombres o mujeres, que tenían una estrecha vinculación con las ánimas. Uno de los ejemplos más citados era el de la Madre Agreda. Ella estaba rodeada de ánimas del purgatorio que le pedían favores y que se le unían en sus rezos. En cierta forma, el relato del padre Denia recogía esa tradición. Las almas rezaban con el padre pero no se explicaba cuál era el motivo que las impulsaba. El relato buscaba resaltar el castigo que Dios imponía a los hombres incrédulos. Esa era la razón por la que el padre Denia pasaba a un segundo plano. Era necesario resaltar la incredulidad sobre lo maravilloso. Este tipo de relato moralizante se buscaba difundir entre la población.<sup>40</sup>

El primer relato es el único del que se tiene certeza de que se contaba en los sermones. Es plausible pensar que los otros relatos también se difundieron en el entorno de una cultura oral que transmitía las anécdotas y los sucesos

---

<sup>40</sup> Rubial, "Santitas" en *Anuario de Estudios Americanos*, pp. 17, 36; Vattimo, *Creer*, 1996, p. 162; Gruzinski, *Guerra*, 1994, p. 131; Cuevas, *Historia*, s.f.e., tomo III, p. 219; Le Goff, *Nacimiento*, 1989, p. 351; Facundo, *Escrito*, 1998, p. 115, 147; Gonzalbo, "Currículo" en Suárez, *Constelaciones*, 1990, p. 90.



maravillosos. Aunque resulta difícil precisar cuál era el impacto que generaba este tipo de narración moralizante, se tienen pruebas que algunos relatos lograban insertarse en el inconsciente de la población. Una prueba de ello se encuentra en la confesión que un jesuita del Colegio de san Gregorio escuchó de labios de un indígena. Éste mencionaba que su ángel guardián lo llevó al infierno, lugar en el que el diablo le dio a tomar una bebida ardiente. El indígena le pidió ayuda a la virgen y gracias a su intercesión se salvó. Este testimonio muestra la forma en qué los conocimientos doctrinales estructuraban la mente de las personas. El indígena desplazaba a Rudingero, un personaje de los exempla medievales, para convertirse en el héroe de su propia historia moralizante. Este testimonio evidenciaba que algunos relatos moralizantes contribuían a estructurar la realidad individual. Los hombres asumían estos hechos como parte de su cotidianidad. Lo extraordinario devenía en ordinario. Así se veía, por ejemplo, en el caso del padre Rodrigo de Cabrero, quien informaba, en 1611, al general de la Compañía de Jesús que uno de los miembros de la Congregación Mayor recibía la visita de san Ignacio y de las ánimas del purgatorio que le pedían misas y oraciones. Cabrero no cuestionaba la validez de este hecho, sino que consideraba que era una muestra de la pureza que podían alcanzar los practicantes de la religión.<sup>41</sup>

Lo maravilloso no causaba la misma impresión entre los individuos. Algunos ponían en duda la certeza de las narraciones. Lo terrenal trataba de imponerse sobre lo sobrenatural. Eso sucedió en el caso del mestizo Joseph Antonio Rojas Ladrón de Guevara que fue denunciado en la ciudad de Zacatecas en 1768 por su madre Ana Josefa Ladrón de Guevara. Este hombre publicó un folleto en el que cuestionaba los relatos que circulaban sobre el más allá. En una carta dirigida a Josefa Sein y Bustamante, mencionaba que los habitantes de la ciudad de México creían en un sinnúmero de prácticas supersticiosas, entre ellas se encontraba la del Ecce Homo que se levantaba de su asiento, el de la argolla con la que san José se casó, el del señor del rebozo, el de la virgen de la bala, el del cristo de madera que lloraba sangre cuando lo azotaba el judío Simón Baeza y el de la mano estampada en el templo de la Balvanera. La historia de la mano mostraba la piedad de un pueblo “ignorante” y la “picardía” de un clero que sostenía esa creencia con tal de obtener considerables ganancias. El clero buscaba que la mano se convirtiera en la prueba irrefutable de la existencia del otro mundo, pero Joseph dudaba de la presencia de lo sobrenatural en la tierra. En una ocasión, Catalina Garcés le dio un folleto en el que se relataba que un muchacho cayó de un balcón y se

---

<sup>41</sup> Cuevas, *Historia*, 1926, tomo IV, 245; Dehouve, *Rudingero*, 2000, p. 55

salvó gracias a la intervención de la virgen. Ella le pidió su opinión y éste le contestó que el hecho no resultaba milagroso, sino que formaba parte de las leyes de la naturaleza. Catalina le respondió que si no creía que era un milagro entonces era un “bobo”, y que por esa razón debía denunciarlo.

Más allá de que el caso de Joseph Antonio revelaba una tensión entre la razón y la religión, lo que nos interesa es rescatar el imaginario que cuestionaba. Joseph no podía creer que los habitantes de la ciudad de México creyeran que existía un halito sobrenatural en la tierra. Estas narraciones contaban hechos que sobrepasaban la lógica. El señor del rebozo hablaba de la visita que había hecho un Cristo a una monja virtuosa. La virgen de la bala relataba la salvación milagrosa de un hombre que recibió un balazo en corazón, pero salió ileso debido a que la bala se quedó incrustada en la pintura de la virgen. El cristo de madera evidenciaba los excesos a los que llegaban los judíos y la mano estampada representaba una prueba de la existencia del purgatorio. Este relato era el que mayor molestia le causaba a Joseph, debido a pensaba que se lucraba con la credulidad de la gente. Joseph no podía concebir que estas narraciones formaran parte de las creencias de la gente de la capital. El desencanto de Joseph se explicaba por el hecho de que nadie trataba de eliminar unas creencias que carecían de lógica. Pese a las críticas de Joseph, estos relatos sobrevivieron en el imaginario colectivo y se insertaron en el ámbito de las leyendas. No podía ser de otra forma. Lo sobrenatural se volvió leyenda cuando el mundo se hizo racional y pasó a formar parte de la amplia gama de vivencias religiosas populares.<sup>42</sup> Una situación parecida fue la del médico suizo Pedro Puglia que fue denunciado en 1788 en la ciudad de México por el español José Rebelo. José declaró que el médico cuestionaba los contenidos del libro *Mística Ciudad de Dios* de la madre Agreda.

Pedro pensaba que no se podía creer que esa monja recibía la visita de las ánimas del purgatorio y menos que tuviera el poder de observar a la virgen.<sup>43</sup> Los testimonios de Pedro y de Juan Antonio se complementaban, en tanto que tomaban dos ámbitos privilegiados para la difusión de ideas sobre las ánimas. Mientras que uno cuestionaba las creencias populares, otro lo hacía con los relatos que aparecían en los libros que hablaban sobre ese lugar.

---

<sup>42</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1357, Expediente 9, ff. 10-1; Jiménez Monteserin, “Luterano” en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 696-7; Cervantes, *Diablo*, 1996, p. 67; Rubial, “Santitas” en *Anuario de Estudios Americanos*, p. 36; Darnton, Matanza, 2000, p. 26. La oralidad fue un excelente medio para propagar conocimientos y para constituir creencias populares basadas en relatos sobrenaturales. Los ejemplos contribuyeron a conformar un tipo de religión popular. El proceso contra José Antonio Rojas se encuentra reproducido en González Casanova, *Literatura*, 1986, pp. 152-8.

<sup>43</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1323, Expediente s/n, f. 27

Estas dos opiniones mostraban que, para algunas personas, los relatos sobre el purgatorio no tenían sustento y se consideraban fantasiosos. En los dos casos, se trataba de hacer prevalecer la razón sobre la creencia.

#### Los procesos contra los que negaban el purgatorio

La negación del purgatorio representaba la contravención de uno de los artículos de la fe. Se tienen localizados 51 denuncias que se ubican entre 1596 y 1818. 12 delaciones corresponden al período de 1596 a 1650 (23%), 11 se hicieron entre 1650 y 1740 (22%) y 28 se realizaron entre 1750 y 1818 (55). La radiografía de los procesos muestra que había nueve españoles, dos mulatos, un mestizo, un suizo, un moro, un italiano, un francés y un criollo. En 29 casos no se aportaban datos. Cinco casos tenían el objetivo de denunciar libros. 44 de los denunciados eran hombres y dos eran mujeres. En cuanto a los denunciados, 38 eran hombres y nueve eran mujeres. Tres de los casos eran producto de una autodenuncia. Dos eran de mujeres. El mayor número se localizaba en la ciudad de México con 20. Después seguía Toluca con cuatro; Puebla y Manila con tres; Zacatecas y Antequera con dos y con uno estaban San Miguel, Cuernavaca; Zacatlan; Papantla; Querétaro; San Jerónimo Aculco; Cuautla de Amilpas; Santiago de Tuxpan; Aranda de Bracamontes; León, Guanajuato; Texcoco; Chiapa; San Juan Teotihuacan; Real de San José del Parral; Tepic; Nueva Guatemala y San Simón y San Judas Calpulalpan. En cuanto a las ocupaciones de los denunciados, se tienen registrados ocho religiosos; cuatro sacerdotes; tres oficiales; dos abogados de la Real Audiencia; dos comerciantes; un maestro bordador; un médico; un cirujano; un peluquero; un administrador de la real fábrica de Tabacos; un cantor; un platero; un acólito; un tejedor; un canónigo; un arrendatario de hacienda; un operario de minas, un artillero, un oidor de la Real Audiencia y un arriero. En 14 de los casos no se especificaba el oficio del denunciado. Las acusaciones por las que se abrieron procesos variaban en cuanto a su extensión y a la profundidad del tema que trataban. Los datos muestran que existen dos grandes grupos de denuncias: las que cuestionaban diferentes puntos de la doctrina y las que impugnaban el valor de los instrumentos de la salvación de las almas.

#### La negación del valor de las bulas

La doctrina mencionaba que por medio de las bulas se podían conseguir indulgencias para los vivos y para los muertos. El uso de este instrumento daba pie a numerosas tergiversaciones. Ese fue el caso del comerciante

español Gaspar Hernández que fue denunciado el 30 de octubre de 1596 en la ciudad de Puebla por el español Luis Núñez. Éste declaró que en semana santa, Juan Cataño, Gaspar Hernández y él fueron a confesarse con un fraile que se encontraba en el pueblo de Yxucan. El fraile les informó que no los podía confesar, si no tenían una bula de la santa cruzada. En el pueblo no había bulas por lo que fueron a buscarlas. Tomaban un descanso en el rancho Nacapatlagua cuando llegó un religioso que venía de Jalapa. Cataño le preguntó si había bulas en esa población. El religioso le contestó que no había bulas para españoles, pero si para indios. Cataño hizo cuentas y concluyó que podían tomar cuatro bulas para que se las contaran como si fuera una. Gaspar afirmó que el Papa debía estar en el infierno, porque otorgaba bulas a los indígenas. Cataño le arguyó que eso no se debía decir. Gaspar le contestó que los frailes afirmaban que el Papa otorgaba bulas a América por el amor que le tenía a los indios. El inquisidor informó el 12 de abril de 1597 que la expresión de Gaspar daba a entender que se usaba mal esa potestad, aunque no negaba la facultad del Papa de extender su protección a todos los fieles.<sup>44</sup> La proposición de Gaspar era producto de la desesperación. Habían viajado para conseguir bulas y sólo podían obtener las que se les daban a los indígenas. Gaspar pensaba que se enviaba un mayor número de bulas para ellos que para españoles, eso fue lo que motivó su frustración.

Las atribuciones que proporcionaba la bula de la santa cruzada podían causar cierta confusión entre los clérigos. Eso se podía observar en el caso del cura Lucas López que fue denunciado el 3 de julio de 1608 en la ciudad de México por el presbítero Manuel Solís, quien mencionaba que López afirmó que los sacerdotes nombrados por el arzobispo tenían licencia para confesar, pero no podían imponer penitencia. La absolución sería válida en el caso de que los penitentes contaran con la bula de la santa cruzada. Solís manifestaba que López infería que la jurisdicción que el arzobispo delegaba en los sacerdotes, no valía nada sin el apoyo de la bula, lo cual era incorrecto. La jurisdicción del arzobispo nacía del derecho divino y no del privilegio de una bula, aseverar lo contrario significaba una contravención. Bajo esta postura, López obligó a varios penitentes a repetir sus confesiones. Solís señalaba que el denunciado también dijo que el Papa no podía dictaminar por sí mismo los casos de fe, sino que necesitaba que lo ayudaran cuatro cardenales, proposición que ocasionó que varias personas se escandalizaran.<sup>45</sup> López era un individuo celoso del cumplimiento de la religión, pero que tenía una inteligencia limitada por lo que se equivocaba en la interpretación de las atribuciones que

<sup>44</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 238, Expediente 11, ff. 106-9

<sup>45</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 283, Expediente s/n, f. 319

otorgaba la bula de la santa cruzada. Esa confusión derivaba de su deseo de aparecer como un hombre inteligente, de eso dejaba constancia la proposición que mostraba que el Papa compartía la responsabilidad en la evaluación de las cuestiones de la fe. La proposición era impropia, no por el contenido sino por la forma en que la expresó. López no pensaba que el Papa era infalible o que carecía de la inteligencia para hacerlo. Por el contrario, sostenía que éste legitimaba sus decisiones con el apoyo de un grupo de cardenales que fungían como sus asesores en casos difíciles. En los oídos de un purista, la proposición de López parecía que afirmaba lo contrario.

Los predicadores no estaba exentos de cometer errores de interpretación sobre el valor de las bulas. Estos errores eran producto de su deseo de cumplir con su labor de una manera perfecta. Ese fue el caso de fray Alonso de Herrera que era guardián del convento de san Juan del Mezquital. Herrera fue denunciado el 21 de junio de 1625 en San Miguel por varios vecinos del lugar, quienes informaron que el religioso predicó un sermón sobre la bula de la santa cruzada en el que mencionó que el Papa no tenía jurisdicción para sacar a las ánimas del purgatorio, pues éstas ya habían salido de la vida terrenal y lo que decía la bula de difuntos, se debía entender piadosamente. La proposición causó escándalo y una persona que iba a comprar una bula de difuntos, decidió no hacerlo bajo el argumento de que no ayudaba a las ánimas del purgatorio. Varias personas convencieron a ese hombre del error del predicador y lo instaron a que utilizara ese instrumento de salvación.<sup>46</sup> El error que se le atribuía a Herrera se originó por una confusión en la interpretación. Herrera pensaba que el Papa tenía jurisdicción en el ámbito terrenal y que Dios era el que decidía en el sobrenatural. El Papa podía decidir la suerte de los cuerpos, pero Dios establecía el destino de las almas. En este sentido, no era el Papa el que sacaba a las ánimas del purgatorio sino la gracia divina. La proposición de Herrera ocasionó que se desconfiara del poder de la bula, de ello daba cuenta esa persona que decidió no comprarla porque pensaba que la bula no cumplía lo que prometía. La proposición de Herrera habría pasado desapercibida, si no hubiera creado incertidumbre entre la gente.

Los conflictos que se generaban entre los grupos religiosos provocaban un sentimiento de orfandad entre los individuos. Ellos no sabían con quien debían acudir para satisfacer sus inquietudes espirituales. Algunos individuos trataban de calmar esos temores por medio de mentiras piadosas. Así le sucedió al cirujano Bartolomé Bravo que se autodenunció el 1 de abril de 1650 en

---

<sup>46</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 510, Expediente 108, f. 483

Cuernavaca. Bravo recordaba que en el mes de septiembre de 1649 tuvieron noticia de que el santo oficio había excomulgado al obispo de Puebla Juan de Palafox, y éste a su vez había respondido con la excomunión de los miembros del tribunal. Ese asunto causó conmoción entre la población. Juana Bautista le comentó a Bravo que en vista de tantas excomuniones, no sabía con quién podía acudir para pedir auxilio espiritual. Bravo le respondió que no se preocupara. El socorro vendría de la bula de la santa cruzada que ayudaba a que todos los cristianos se salvaran. Las palabras de Bravo buscaban sacar a Juana de la confusión en la que se encontraba. Él estaba consciente de su error y pedía benignidad para su acto.<sup>47</sup> Bravo reconocía que sus palabras no tenían el objetivo de engañar a Juana. Él deseaba que ésta se sintiera protegida espiritualmente, sobre todo cuando el ambiente de lucha entre los religiosos causaba preocupación. Era mejor mentir que ver un alma desolada que podía cometer locuras por ese hecho. El conflicto entre Juan de Palafox y los jesuitas se suscitó en 1647 cuando éstos se negaron a refrendar sus licencias para impartir sacramentos. Palafox determinó vedarles sus derechos de predicar y confesar. Los jesuitas fueron excomulgados por desobedecer las órdenes de Palafox. El provincial desconoció la sanción y nombró jueces conservadores que iniciaron causa contra el obispo el 2 de abril de 1647. Los jueces ordenaron que se les restituyeran sus derechos a los jesuitas, pero Palafox ordenó la excomunión de los jueces. Éstos la ignoraron y anunciaron el 9 de abril que Palafox estaba excomulgado. Él decidió abandonar su diócesis el 17 de junio de 1647 y los jueces declararon la sede vacante. El conflicto fue resuelto en España. Palafox regresó a su diócesis el 10 de noviembre, lugar en que recibió la noticia de que cesaba su papel de visitador general y que retornaría a España para ocupar una nueva diócesis. El rey determinó el 25 de abril de 1648 que los jueces debían absolver *ad cautelam* a Palafox.<sup>48</sup>

Los individuos le atribuían a las bulas un gran valor espiritual, por lo que no se podía permitir ninguna acción que las desvirtuara. Éstas debían tratarse con respeto y se debía castigar con rigor al que dudaba de su importancia. Ese fue el caso del abogado de la Real Audiencia de Guadalajara Joseph Coloma Velásquez que fue denunciado el 19 de abril de 1688 en Zacatecas por el alférez Joseph de León, que era tesorero de la Santa Cruzada y estaba preso en la cárcel pública. León señalaba que el 29 de febrero fue aprehendido por Coloma, quien cerró con llave la tienda dónde vendía las bulas. Con esta acción, Coloma cometía dos faltas: le quitaba el privilegio de la venta a un hombre que no había cometido ningún delito e impedía el dispendio de las

<sup>47</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 435, Expediente s/n, f. 115

<sup>48</sup> Castro, *Palafox*, 2000, pp. 88-94.

bulas. León mencionaba que la bula de la cena estipulaba que ninguna persona debía evitar el uso de las bulas apostólicas, ni entrometerse en cuestiones que correspondían a la jurisdicción eclesiástica, el que hiciera este acto recibiría una excomunión de 15 años. León manifestaba que le reclamó a Coloma su proceder irreligioso. A modo de respuesta, el 13 de marzo Coloma abrió la tienda y ordenó que unos negros sacaran las bulas en hombros, mismas que fueron llevadas a la plaza pública y al Cabildo en las que fueron tiradas al suelo “sucio e indecente”. Este acto ofensivo generó un gran alboroto, pues muchos creyentes no estuvieron de acuerdo en la forma en qué se procedió con las bulas. Coloma determinó que León vendiera las bulas en la sala del Cabildo y con la vigilancia de unos guardias. Después de unos días, Coloma dispuso que las bulas regresaran a la casa de León, pero como se encontraba cerrada decidió llevárselas a la suya.

León indicaba que las acciones de Coloma evidenciaba la intrusión de un seglar en los ámbitos de la jurisdicción eclesiástica. Lo peor de todo era que Coloma afirmaba que las bulas eran unos “pedazos de papel” que se vendían por unos cuantos reales. Ignacio González le confió a León que Coloma pensaba que era mejor quemar las bulas de la santa cruzada, antes que tener pleitos sobre su administración. Esto también lo escuchó el rector del colegio de la compañía Diego de Arbizu. Las proposiciones demostraban que Coloma era un “hereje luterano”, que menospreciaba las excomuniones y las censuras impuestas por la bula de la cena y otros sagrados cánones. León expuso su caso ante Nicolás de Medrano, pero éste no le tomó declaración. El comisario no quería molestar a Coloma, pues éste tenía la orden de cobrar una cantidad de dinero que debía su abuela Isabel Rodríguez, razón por la que el comisario le concedía ciertas prerrogativas. León decía que Coloma no tenía ningún respeto por la autoridad eclesiástica, lo que quedó demostrado con el embargo de los bienes de Diego de Salazar que era cura de Tlaltenango. El comportamiento de Coloma se explicaba por sus orígenes raciales, pues era un mulato o un lobo que ascendió en la jerarquía social. Coloma era natural de Oaxaca, lugar del que salió por “revoltoso”. León pedía que se pusiera un alto a las acciones de Coloma, por lo que se debía dar aviso al rey y al Consejo de la Santa Cruzada. Los inquisidores pidieron noticias del caso a Nicolás de Medrano, quien informó que Coloma se encontraba en Zacatecas para aprehender al capitán Juan Cosme de la Campa y al tesorero Joseph Martínez de León.

Los inquisidores pidieron que Medrano proporcionara mayores detalles del caso. Éste citó a varios testigos. El 26 de abril de 1688 testificó el

escribano público Diego Vázquez Borrego, quien señaló que Joseph de Corvera le platicó que Coloma le pidió auxilio a Francisco Medrano para detener al tesorero Joseph de León. Para convencerlo, Coloma le dijo que primero era el rey que la Iglesia. Corvera le replicó a Coloma que prefería que lo ahorcaran antes que morir excomulgado. Ese mismo día compareció Blas de Archedera que declaró que Coloma afirmaba que las bulas eran unos “pedazos de papel”, en el que se asentaban las indulgencias pero no tenían carácter sacramental. Las verdaderas letras apostólicas se encontraban en los sacramentos.<sup>49</sup> Esta denuncia muestra que León buscaba vengarse de Coloma. Eso se puede apreciar tanto en la percepción que tenía de ese sujeto, como en el tono melodramático con el que refería el asunto de las bulas. No se puede negar que Coloma expresó algunas proposiciones que cuestionaban el valor de las bulas, pero León exageraba las acciones para dar una impresión más vehemente entre los inquisidores. En el testimonio de León se advertía que las bulas no eran las únicas agraviadas, también lo había sido el hombre que fue designado para venderlas. Es por esta razón que pretendía que su caso fuera escuchado por el rey y por el Consejo de la Santa Cruzada. Desde la perspectiva de León, una ofensa contra el tesorero de las bulas era una ofensa contra el reino y la cristiandad. No cabe la menor duda de que León exageraba. Otro aspecto que destaca es la relación que establecieron el comisario Medrano y el abogado Coloma, misma que estaba motivada por intereses económicos aunque no se puede descartar que también hubiera factores afectivos. Nicolás sólo cumplió su deber después de que León lo acusó ante las autoridades inquisitoriales. Los testimonios que recabó Medrano mostraban lo necesario y no indagaban acerca de las circunstancias en que se produjeron las proposiciones. Nicolás no tomó la declaración de León y de los otros testigos que éste mencionaba. Una acción motivada por el deseo de que Coloma recibiera un castigo menos severo, aunque es difícil saber qué tipo de resolución habría tomado la inquisición sobre un asunto que tenía tintes políticos.

Algunos individuos utilizaban ciertos conocimientos de la fe para tratar de hacer el mal a sus semejantes. Ellos sabían qué proposiciones eran perseguibles y los daños que podían ocasionar en los denunciados. Ese fue el caso de Francisco de Rojas que fue denunciado el 17 de octubre de 1744 en la ciudad de México por María Juana Gornaez. Juana señalaba que caminaba junto con María Bazarte y el denunciado por el portal de Álamos. En ese momento, se encontraron con la procesión del rosario de ánimas. Las dos

---

<sup>49</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 673, Expediente 25, ff. 224-38



mujeres se hincaron pero Francisco no lo hizo. Al reclamarle por su acción, Francisco respondió que eso era un “retrete espiritual”. En otra ocasión, Francisco estaba de visita en su casa. Ella le pidió a su hermana Rosa que le fuera a comprar una bula de ánimas. Francisco le dijo que no lo hiciera, porque eran “sacarinas” de dinero para el rey. Si quería tirar su dinero era mejor se lo diera a él. Juana consideraba que Francisco era un “mal cristiano” que decía palabras “escandalosas”. Ese mismo día declaró Rosa de Gornaez que mencionó que Francisco no era un “mal cristiano”, sino un “gran hablador” que opinaba de todo lo que se le preguntaba. Dos días después, Rosa se presentó ante los inquisidores para informar que todo lo que había dicho era falso. Su confesor le pidió que declarara la verdad. Rosa afirmaba que nunca tuvo lugar el incidente de su casa ni el del portal del Álamo y que María Juana inventó todo. La declaración de Rosa no sirvió de nada, pues los inquisidores determinaron que la deposición de Juana era digna de fe.<sup>50</sup> Los testimonios no indicaban la razón por la que Juana buscaba hacerle daño a Francisco. Las dos hermanas habían tejido la trampa. Juana no contaba con los escrúpulos de Rosa. Ella no estaba convencida de lo que iban a hacer. Mientras su hermana decía que Francisco era un mal cristiano, ella sólo pensaba que era un hablador. Desconocemos el final de este caso, hubiera sido interesante saber cuál sería el proceder de los inquisidores ante un testimonio que no consideraban falso.

Las bulas no sólo representaban medios para obtener indulgencias, sino también una forma de conocer lo que estaba vedado por la Iglesia. Así se puede apreciar en el caso del oficial del regimiento de dragones Antonio Tejada que fue denunciado el 20 de junio de 1787 en la ciudad de México por el fraile Francisco de Jesús María Antelo. Antelo mencionaba que Tejada trató de explicarle las ideas de Voltaire. Él le replicó que ese hombre era un hereje atea que negaba la inmortalidad del alma. Tejada le respondió que no sabía nada de lo que decía. Ese hombre no era un hereje y le pidió a Antelo que le mostrara la bula en la que se decía que estaba condenado. Antelo le contestó que no existía bula que lo especificara, pero las proposiciones de Voltaire lo comprobaban. Unos momentos después, Juana de Villa, que era la esposa de Antonio Ayala, señaló que iba a confesarse para “burlar al diablo”, pues tenía varios días sin hacerlo. Tejada le comentó que era una “tontera” mortificarse y no gozar de los placeres de esta vida. Ella podía “burlarse del diablo” a la hora de su muerte. Antelo repuso que podía pasar lo contrario, es decir, el diablo se burlaría del hombre y no el hombre del diablo. Tejada le indicó que ese era “el

---

<sup>50</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1319, Expediente 22, ff. 1-4

riesgo con el que se alquilaba la casa”. Antelo señalaba que no denunció a Tejada debido a que olvidó el incidente, pero lo recordó después de leer el ejemplo de un hombre que no quería confesarse. El 28 de junio de 1787 compareció Juana de Villa que declaró que Tejada era un hombre instruido y que Antelo le preguntaba con la intención de “tentarle la ropa”, pues el primero afirmaba que sabía distinguir los textos de los herejes. La afirmación de Tejada sobre la confesión tenía el propósito de animarla, pues ella se encontraba acongojada por causa de sus pecados.<sup>51</sup> De acuerdo con la versión de Juana, las proposiciones de Tejada no buscaban cuestionar los principios en los que se sustentaba la fe. Sus proposiciones fueron producto de una conversación en la que Antelo y Tejada trataban de demostrar quién era el más inteligente. Quizá esa sea la razón por la que Tejada le mencionó a Antelo que tenía conocimientos de muchas materias. El mismo tono de las respuestas que se dieron en el caso de la confesión mostraba que los dos tenían cierta rivalidad. Lo que Juana interpretaba como un acto de aliento, Antelo lo consideraba una contravención a la idea de la confesión. La pugna que Antelo mantenía con Tejada ocasionó que una frase sin malicia, se convirtiera en una trasgresión a uno de los postulados de la fe.

Los individuos manifestaban diversas opiniones acerca del valor de las bulas. Algunos pensaban que éstas no eran necesarias para lograr la salvación, sino que ésta se podía obtener por otros medios. Así sucedió en el caso del peluquero gallego Andrés que fue denunciado el 16 de noviembre de 1789 en la ciudad de México por el notario del santo oficio Pascual de Oria. Éste relataba que Andrés había afirmado que la bula era un “pedazo de papel” que no se necesitaba. Las indulgencias y las gracias de las bulas eran apócrifas y sólo se necesitaba un padre nuestro y un acto de contrición para salvarse. El peluquero señalaba que varias personas habían dado limosnas y a ninguna se le concedieron las indulgencias. Aunque las proposiciones de Andrés no eran categóricas, daban pie para pensar que despreciaba las bulas. No lo había denunciado porque quería comprobar que sus acciones refrendaban sus palabras. Pascual le preguntó a Andrés si había comprado bula de la santa cruzada y éste le respondió que si lo había hecho. La causa no prosiguió porque el peluquero había muerto.<sup>52</sup> Transcurrieron seis años antes de que Oria delatara a Pascual. Es probable que su denuncia fuera producto de su nombramiento como notario del santo oficio. Oria no quería tener ninguna mancha que ensuciara su puesto, ni que se le acusara de haber encubierto a un

<sup>51</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1191, Expediente 15, ff. 296-9; Pérez Merchant, *Etapas*, 1945, p. 25. La primera denuncia en la que se menciona a Voltaire data de 1765.

<sup>52</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1256, Expediente 5, ff. 106-7

pecador. En tono de disculpa, Oria señalaba que no había denunciado al peluquero hasta verificar que las acciones corroboraban las palabras. Oria no habría sido tan indulgente con Pascual, si hubiera tenido ese puesto unos años antes.

En algunas ocasiones, las cuestiones religiosas se convertían en objeto de escarnio. Así se podía comprobar en el caso del español Joaquín Ricaño que fue denunciado el 24 de julio de 1817 en Zacatlán por el español Manuel del Valle, quien era capitán de la guarnición de realistas del pueblo de Ahuacatlán. Valle le comentó a Joaquín que el sacerdote insurgente Peredo afirmaba que las bulas de la cruzada eran “pasaportes para el infierno”. Ricaño indicó que decía bien y agregó que los que sacaban bulas eran unos “ignorantes”.<sup>53</sup> Peredo tergiversaba el significado de las bulas. Éstas no salvaban sino que contribuían a la condenación de los individuos. La proposición de Peredo buscaba que los creyentes no volvieran a comprar esos documentos. Es difícil saber si Ricaño tenía simpatía por el movimiento insurgente, pero no había duda respecto a que le gustaba cuestionar los fundamentos de la fe. Su proposición tenía una intención diferente. Los compradores de bulas sólo demostraban su ignorancia pues éstas no tenían ningún resultado palpable.

#### La cuestión de las indulgencias

La Iglesia estipulaba que las indulgencias representaban una forma de remisión de los pecados. Era necesario mantener un estricto control de éstas con la intención de que no se cometieran abusos. Así se observa en el caso del agustino Alonso de Molina que fue denunciado el 8 de octubre de 1613 en Antequera por Alonso Martínez. Éste relataba que unas personas le comentaron que se encontraba en la ciudad, un religioso agustino que tenía una cuenta original del rosario de santa Juana de la Cruz. Martínez se dirigió al lugar en el que se veneraba la cuenta, misma que se le permitió tener entre sus manos y tocar sus rosarios con ella. Martínez indagó cuál era la virtud de la cuenta. Molina le respondió que había estado en el cielo y los ángeles la habían regresado. Martínez preguntó si debía algo por la visita. Molina le contestó que la cuenta formaba parte de los tesoros de Dios, pero podía dar una limosna para el sostenimiento de la devoción. Martínez depositó dos reales y salió. Unos días después se enteró que otras personas habían asistido y no dieron ningún tipo de limosna. El 14 de octubre de 1613 testificó el

---

<sup>53</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1464, Expediente 25, ff. 176

agustino Martín Gutiérrez, quien declaró que los padres Antonio de Alderete y Alonso de Molina inducían a los seglares a tocar con sus rosarios la cuenta que tenían expuesta. Gutiérrez le preguntó a Molina que cuántas eran las indulgencias que se ganaban con la cuenta. Molina le respondió que eran incontables, pues la cuenta era milagrosa debido a que Jesús la tuvo entre sus manos y ordenó que ésta regresara a la tierra para aumentar la devoción de los hombres. Gutiérrez le replicó a Molina que eso era dudoso. Molina le respondió que no debía dudar, pues decía la verdad.

Ese mismo día se presentó el agustino Antonio de Alderete, quien dijo que se enteró de la existencia de la cuenta porque se lo refirieron unos religiosos de su convento, quienes le informaron que proporcionaba infinitud de indulgencias. Alderete fue a tocar su rosario con la cuenta y les comunicó la buena nueva a varias personas. Los inquisidores solicitaron el 25 de octubre de 1613 que Molina presentara la cuenta y los libros en los que se mencionaban las indulgencias que concedía. El comisario indicó que no se tenía noticias de la cuenta, pero Alonso Martínez informó lo contrario. En una carta fechada el 3 de noviembre de 1613, Martínez manifestaba que Molina conservaba la cuenta y se la enseñaba a los que se lo pedían. Martínez consultó el caso con su confesor y éste le aconsejó que denunciara a Molina. El proceso se detuvo debido a que Molina fue acusado de robar unos cálices y unas custodias del templo de Tlacotepeque.<sup>54</sup> Este caso muestra la importancia que tenía lo sobrenatural en el imaginario de los hombres coloniales. A la cuenta se le concedían poderes milagrosos, aunque Molina no proporcionaba ninguna justificación teológica. Es probable que Molina tuviera una gran facilidad de palabra que le permitía disuadir a la gente que lo que decía era la verdad. El único que mostró dudas fue Martín Gutiérrez, pero Molina logró convencerlo de las virtudes de la cuenta. Los testimonios muestran que Martínez le guardaba un gran resentimiento a Molina, mismo que le llevó a descubrir el paradero de la cuenta y a dejar en ridículo al comisario del lugar. Molina era un religioso que lucraba con las creencias populares y que se atrevió a robar los objetos de una iglesia. No conocemos cuál fue el destino que tuvo este peculiar religioso que se ocupaba en estafar a la gente.

Muchos religiosos se dedicaban a recorrer poblaciones para vender bulas u otros instrumentos religiosos. Algunos de ellos cometían errores cuando explicaban el contenido de los documentos. Ese fue el caso del benedictino Miguel de Vargas que fue denunciado el 6 de agosto de 1615 en Papantla por

---

<sup>54</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 478, Expediente s/n, ff. 46-67

el portugués Luis Flores. Flores mencionaba que Vargas llegó a la casa de Juan Bautista Goya, para ofrecerle que se inscribiera como miembro de la cofradía de la señora de Montserrat. Vargas explicó las cláusulas del sumario de indulgencias y gracias de las que gozaban los cofrades. En un punto de la exposición, Vargas señaló que Gregorio X les había concedido a los miembros de esta cofradía, la facultad de elegir un confesor presbítero secular o regular que los absolviera de cualquier pecado grave, una vez en la vida y otra en artículo de muerte. El Papa permitía que esa facultad se extendiera a todos los hombres, sin importar su condición. No se necesitaba que los seculares tuvieran orden sacerdotal para absolver en *artículo mortis*. Ese era el privilegio que el Papa otorgó a los cofrades. Luis manifestó que eso era una herejía. El religioso le respondió que había hablado con muchos sacerdotes y ninguno le mencionó que su proposición fuera falsa. Estefanía de los Reyes le preguntó a Vargas que si era verdad lo que decía, cómo lograría esa prerrogativa un indio que no sabía las palabras de absolución. Vargas le contestó que sólo bastaba la bendición, sin que se pronunciara ninguna palabra. Al ver la reacción de los concurrentes, Vargas decidió retirarse para no causar un conflicto mayor. Antes de que se fuera, el denunciante le conminó a que reflexionara. Flores mencionaba que Vargas había difundido esos errores en todos los lugares por lo que pasaba, ese era un problema grave pues ponía en riesgo a las almas que se persuadían de su herejía.

Él había comprobado el daño que causaba la proposición de Vargas, pues Manuel de Tejera le comentó que sentía consuelo de saber que si una enfermedad lo aquejaba, podía salvarse debido a que era miembro de la cofradía de la señora de Montserrat. Flores le explicó que lo que le contó Vargas era una herejía. Luis decía que Vargas difundió la noticia de que los dos discutieron el asunto de las indulgencias y que lo había convencido, lo cual constituía una mentira pues él no apoyaba ningún tipo de herejía. El 9 de noviembre de 1715 declaró Manuel de Tejera que señaló que creía lo que Vargas afirmaba. El 10 de noviembre de 1715 compareció Estefanía de los Reyes que indicó que le había dicho a Luis que ya no discutiera más. El padre lo traía escrito y si lo decía el Papa, debía tomarse como la verdad.<sup>55</sup> Este caso muestra que la limitada inteligencia de Vargas era compensada con una gran elocuencia. Eso se podía apreciar en la forma en que explicó la situación del indígena iletrado, aunque Estefanía no estaba convencida de los argumentos de Vargas, pensaba que éstos podían ser verdaderos pues estaban escritos y tenían la autoridad papal, lo cual demostraba que la escritura era superior a la

---

<sup>55</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 308, Expediente 6, ff. 66-74

oralidad. La irritación de Flores contra Vargas no sólo radicaba en la disputa, sino también en el hecho de que éste hubiera difundido la noticia de que lo había convencido. Al parecer, Flores trataba de presentarse como una persona importante aunque no se especificaba la razón de ello. Cuando Tejera fue interrogado, no mencionó el incidente en el que Flores, supuestamente, lo había persuadido de que Vargas estaba equivocado. Por el contrario, Tejera afirmaba que creía lo que le había dicho el religioso. Es difícil saber cuál sería la sentencia que pudieron dictar los inquisidores acerca de este caso, el cual ameritaba una calificación de las proposiciones, misma que o no se llevó a cabo o no llegó a nosotros.

Una de las labores de la Inquisición era la expurgación de libros, pues era necesario que éstos se mantuvieran libres de errores que pudieran degenerar en herejías. Así lo entendía el vicario del Hospital de San José Francisco Sánchez, quien denunció el 1 de diciembre de 1616 en la ciudad de México un manual publicado por Roque Hernández que tenía el objetivo de favorecer la devoción de las ánimas del purgatorio. En él se hablaban de las indulgencias del Calvario y del Vía Crucis, mismas que la Iglesia ya había eliminado. Sánchez argumentaba que esas indulgencias falsas ocasionaban un gran daño a los fieles, quienes no sabían cuáles eran las verdaderas indulgencias y por lo mismo no las ponían en práctica. Sánchez pensaba que el autor no obraba de mala fe. Su error era producto de la ignorancia, pues desconocía que Alejandro VII dispuso que se excluyeran las indulgencias de san Francisco, del calvario, del vía crucis y del miserere.<sup>56</sup> Este no sería el primer caso de un individuo que emitía un dictamen para tratar de acceder al puesto de calificador del santo oficio. Su intención era evidente. Sánchez leyó el libro con detenimiento y detectó los errores que en él se encontraban. El denunciante mostraba que sus conocimientos le permitían calificar una obra de carácter teológico. Y si en algún momento lo necesitaban, él estaba dispuesto a realizar ese trabajo.

Cuando algunas proposiciones escapaban de la censura eclesiástica, había hombres que estaban atentos para denunciarlas. Así sucedió con el presbítero y colegial del Real y Pontificio Seminario Vicente Ortiz y Valladares, quien denunció el 15 de julio de 1671 en la ciudad de México la *Guía del cielo y llave de oro* de Adrián Bruchurano, libro impreso en Madrid en 1671. En él se afirmaba que con la bula de la santa cruzada se ganaban 26 indulgencias plenarias diarias, lo que representaba 91 600 años de indulgencias, 23 164

---

<sup>56</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 643, Expediente 2, ff. 34

cuarentenas de perdón y 12 terceras partes de remisión de todos los pecados. El texto fue enviado a dictamen, el cual se entregó el 25 de septiembre de 1796 y mostraba diferencias en los criterios de los calificadores. Mientras que fray Juan Antonio Chávez indicaba que el libro podía circular aunque se debían eliminar algunas proposiciones, los frailes Francisco de San Cirilo y Mariano de la Santísima Trinidad mencionaban que se debía prohibir la difusión hasta que se corrigieran las proposiciones heréticas. Esta obra podía ocasionar que el “vulgo ignorante” creyera que Dios inducía al hombre a cometer pecados, lo cual constituía una blasfemia heretical que se debía evitar. Los inquisidores determinaron que los libros se recogieran, mientras se hacía la expurgación.<sup>57</sup> Es difícil saber si esta orden se cumplió, pues se requería tener un estricto control de los poseedores y que éstos estuvieran dispuestos a entregarlos. Los inquisidores no informaron si su orden fue cumplida y cuántos libros fueron expurgados.

La presencia de lo sobrenatural causaba asombro entre los creyentes, quienes pensaban que las manifestaciones del más allá demostraban el inmenso poder de Dios. El creador elegía a ciertas personas para que difundieran su mensaje, pero, en muchas ocasiones, se cometían excesos con el afán de fomentar una devoción. En ese caso se encontraba el franciscano Uzuriaga, quien fue denunciado el 31 de agosto de 1694 en la ciudad de México por el oficial segundo de la contaduría de la media anata Francisco Barba de Coronado. Barba declaraba que el religioso Joseph de San Antonio Flores le contó que el conventual de Querétaro Antonio de Escarai, le platicó que tenía una hija espiritual llamada Francisca que portaba el hábito exterior de la tercera orden de san Francisco. Esa mujer tenía la cualidad de obrar milagros. En una ocasión, ella le pidió a varias personas que le dieran sus rosarios y cuando se los devolvió, les advirtió que los cuidaran porque con ellos se podían conseguir indulgencias. Flores le preguntó a Escarai que por qué esos rosarios daban indulgencias. Éste le respondió que Francisca tuvo un “lapso” en el que llevó los rosarios al cielo y los depositó en las manos de Jesús. Barba mencionaba que cuando Flores se encontraba en artículo de muerte, los frailes lo ayudaron a bien morir con la ayuda de un cristo de bronce. Barba le preguntó al padre Juan de Arias que por qué utilizaban ese Cristo. Arias le respondió que ellos sabían que el que moría con ese Cristo en las manos iba directo al cielo, pues la imagen estuvo en la gloria. Barba le inquirió que cómo se sabía eso. Arias le contestó que el padre Escarai lo afirmó en su lecho de muerte. Escarai decía que una hija de confesión llamada Francisca lo llevó al

---

<sup>57</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1294, Expediente s/n, ff. 316-24

cielo por medio de la mano de un ángel. El padre Flores murió y le dejó como legado su rosario.

Cuando Barba fue a reclamarlo, se enteró que el padre Uzuriaga lo repartía como reliquia a las personas devotas. Para comprobar si era verdad que el rosario se repartía como reliquia, Barba fue a ver a Uzuriaga y le preguntó si era verdad que el rosario era milagroso. Uzuriaga le respondió que sí, pues estuvo en el cielo. Uzuriaga le dio dos cuentas, una para él y otra para su mujer. Barba manifestaba que no creía lo que se decía del rosario y de la imagen de Cristo. Así que le preguntó al jesuita Joseph de Vidal que debía hacer. Éste le sugirió que denunciara al religioso, pues no se podía venerar ese rosario como si fuera una verdadera reliquia. Barba estimaba que el santo oficio debía examinar este asunto con toda la rapidez que fuera necesaria, pues se había difundido la noticia de que existía un rosario que estuvo en el cielo. Barba lo comprobó cuando Felipe de Gaona, que era oficial de contaduría de la Real Hacienda, le contó que tuvo entre sus manos un rosario que provenía del cielo. Esa reliquia le pertenecía al oficial mayor de la contaduría Cristóbal de Medina. Barba le preguntó a Felipe que cómo sabía que el rosario había estado en el cielo. Gaona le contestó que una santa mujer de Querétaro lo llevó. Esa mujer era hija de confesión de Escarai. Barba le replicó a Felipe que eso no se debía creer, pues los únicos que lo declaraban eran una mujer y un religioso. Barba mencionaba que el cristo de bronce se encontraba en la enfermería del convento y se le tenía especial devoción.<sup>58</sup> En Barba se advierte el deseo de eliminar lo irracional de una creencia. Él no podía entender cuál era la razón que motivaba a la gente a creer que un rosario había estado en el cielo y que se prestara atención a un hecho que carecía de bases teológicas en las que pudiera sustentarse. Una devoción no podía fundarse en lo que decían dos personas, sino que debía pasar ante un grupo especializado que emitiera su opinión. Barba pensaba que era importante detener un culto que desvirtuaba a la religión católica. No sabemos si los inquisidores tomaron cartas en el asunto. Hubiera sido interesante conocer cuál era la postura que se asumía en casos como éste y qué tipo de dictamen era el que emitían los calificadores. El asunto del rosario permite vislumbrar la importancia que la gente le otorgaba al ámbito de lo sobrenatural. Este tipo de manifestaciones se insertaba en el campo de la religiosidad popular.

La persecución de los libros que contenían falsas indulgencias era una tarea que ocupaba parte de la atención de la Inquisición. En 1707 el calificador

---

<sup>58</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 520, Expediente 236, ff. 407-10



Bartolomé Navarro negó el permiso para imprimir la *Novena de las ánimas* porque carecía de datos generales y contenía indulgencias falsas. También se debía retirar de la circulación la *Carta de la virgen escrita a las damas*, a fin de evitar que los “ignorantes” pensaran que en la otra vida se escribían libros. En ese mismo caso se encontraba la *Petición que hacen las ánimas del purgatorio*, pues la obra daba a entender que fue redactado por ellas. Una obra que debía ser expurgada antes de que se editara era la *Racional campana de fuego*, en la que había indulgencias falsas, sobre todo, las que se referían a la estación del Santísimo Sacramento. Otros libros que contenían indulgencias falsas fueron *Felix Potestas* y *Gritos del purgatorio*.<sup>59</sup> Varios autores han señalado que la censura inquisitorial era una censura *a posteriori*, es decir, se realizaba cuando los escritos estaban en circulación. Y se efectuaba con aquellos textos de los que se tenía sospecha que podían incluir proposiciones heterodoxas. El tribunal emitía un edicto particular que podía ser de prohibición o de expurgo. En el primer caso, se obligaba a los libreros a entregar los ejemplares que tuviera almacenados. En tanto que los lectores debían destruir su volumen o depositarlo con el librero que se los vendió. En el segundo caso, se facilitaban los libros para que se tacharan los párrafos que se consideraban perniciosos, mismos que serían suprimidos en las posteriores ediciones. Los castigos que se imponían a los poseedores de obras prohibidas iban desde la excomunión hasta una multa de 200 o 500 ducados. Esta tarea no era sencilla, sobre todo, en el caso de los libros prohibidos. Esto se explica por tres factores. Muchos individuos se negaban a entregar sus manuscritos, pese a la existencia de edictos que así lo requerían. La presencia de mercaderes viandantes que ofrecían libros en las calles y en las ferias, lo que complicaba el control y extendía el radio de circulación de éstos. Y los propios problemas que aquejaban a la inquisición. Los inquisidores no repartían las listas de libros censurados a los libreros, las calificaciones eran insatisfactorias, no se cotejaban los libros para comprobar que no se pasaran de contrabando las obras prohibidas y no se castigaba a los poseedores de libros prohibidos. Estos factores contribuyeron a que existieran libros prohibidos en manos de gentes que no tenían permiso para poseerlo.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 731, Expediente 26, ff. 323, 330; Ídem, Volumen 1032, Expediente 19, ff. 452; Pérez Merchant, *Etapas*, 1945, pp. 62-3.

<sup>60</sup> Pérez Merchant, *Etapas*, 1945, pp. 87, 98; Ramos, “Cultura” en Quezada, Rodríguez y Suárez, *Inquisición*, 2000, tomo II, pp. 426-9; Ídem, “Inquisición”, 2001, pp. 60, 65, 116; *Soñados regocijos*, 1998, pp. 29-30; Gacto, “Inquisición” en *Sexo barroco*, 1990, pp. 144, 153; Pinto, “Institucionalización” en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 516-20, 536; Alcalá, *Literatura*, 2001, p. 13. José Abel Ramos señala que los edictos no tuvieron el efecto que se deseaba. En muchas ocasiones, los lectores curiosos obtuvieron información acerca de las novedades editoriales de los mismos edictos que buscaban restringir la venta de los libros prohibidos. Muy pocas personas recibieron castigos por la posesión de libros y éstos no correspondían a lo que se indicaba en los edictos. Los inquisidores buscaron modificar los mecanismos por los que efectuaban el control de los

En algunas ocasiones, el celo que algunos individuos mostraban en el cumplimiento de su trabajo ocasionaba graves problemas, sobre todo, cuando se excedían las atribuciones con las que contaban. Un entusiasmo desmedido podía provocar confusiones que se debían castigar. Así le aconteció a Manuel de Rivas que era acólito de la parroquia de la Santa Veracruz. El presbítero teniente de cura de la parroquia de la Santa Veracruz Antonio Flores presentó el 2 de abril de 1744 una denuncia en la ciudad de México en contra de Francisco Ruiz de Fonseca. Flores declaraba que en esa parroquia existía una congregación de san Francisco Javier a cargo del denunciado, la que tenía la prerrogativa de pedir limosna para su culto. Flores manifestaba que Ruiz utilizaba mentiras para aumentar los ingresos, pues decía que por medio de la limosna y del rezo de una cuenta del padre nuestro, se ganaban muchas indulgencias y se sacaban tres ánimas del purgatorio. Flores reconocía que no había oído ese argumento de labios de Francisco, pero si lo escuchó de Juan de Cañamares, quien lo acompañaba en la recolección de las limosnas. Flores le preguntó a Cañamares por qué exponía ese razonamiento. Éste le contestó que se lo había ordenado Ruiz, pues pensaba que de ese modo aumentarían las limosnas. Flores manifestaba que Francisco y Cañamares concurren a varias Iglesias con ese argumento, razón por la que muchos fieles fueron a la Santa Veracruz para conocer la certidumbre de las indulgencias. Ruiz se encontraba en el puerto de Acapulco, lugar al que se dirigió para llevar comandulas que contenían esas indulgencias falsas. Antonio sugería que los inquisidores enviaran a alguien para recoger las comandulas y que se revisara si las falsas indulgencias provenían de algún libro, el cual debía mandarse a calificación para borrar las falsedades que contenía.

El 15 de junio de 1744 compareció el acólito Manuel de Rivas que declaró que Francisco le encargó que pidiera limosna para san Francisco Javier, para lo cual debía llevar una estampa y una comandula, la cual se componía de nueve cuentas que representaban el padre nuestro y se remataba con una cruz de santo Toribio que encarnaba el Ave María. Al principio, Rivas declaró que Ruiz lo instruyó para que dijera que cuando se rezaba un padre nuestro y un ave maría con la comandula, se obtenía el beneficio de sacar un ánima del purgatorio y así podrían obtener más limosnas. Un poco

---

libros prohibidos, sobre todo, porque se dieron cuenta que los fieles conocían y difundían las ideas que se contenían en esos escritos. A mediados del XVIII proliferaron obras que se burlaban de la Iglesia, de la monarquía, del matrimonio, de la familia y alentaban la felicidad terrenal. Un ejemplo de crítica contra la confesión se encuentra en *Segunda parte de los soñados regocijos* y en *Espejo de luz que deshace las tinieblas de la ignorancia* que fue editado en 1748. Éste último fue denunciado ante las autoridades inquisitoriales.

después, Rivas modificó su versión. No fue Francisco el que le mencionó que con las comandulas se sacaban ánimas del purgatorio, sino que él concluyó que por cada padre nuestro y ave maría se podía sacar un ánima del purgatorio. Flores le mostró que incurría en un error, pero no le hizo caso pues creía que su razonamiento era el correcto. Rivas pensaba que si el altar dedicado a san Francisco Javier era un altar de ánimas, éstas podían salir del purgatorio por medio de las oraciones. Los inquisidores se mostraron estupefactos ante la declaración de Manuel y le indicaron que sólo un “bárbaro e ignorante” podía creer que las indulgencias se expedían sin restricción. Éstas no se vendían como “peras en el mercado”, pues el Papa era el único que tenía la facultad de conceder esas gracias y de señalar los medios para lograrlas, mismos que iban desde las limosnas hasta las obras pías de confesión y comunión. Su acción evidenciaba desprecio a las indulgencias y gracias pontificias. Los inquisidores le impusieron como penitencia que se confesara, y que buscara a las personas a las que les vendió las comandulas para sacarlas de su error.

Pese a que Rivas confesó su error, los inquisidores requirieron a Ruiz que compareció el 25 de junio de 1744. Éste declaró que no declaró que las comandulas sacaban ánimas del purgatorio. La comandula o decenario conmemoraba los 10 años que san Francisco Javier estuvo en Oriente. Los devotos realizaban oraciones por el santo todos los viernes de junio a agosto. Fonseca señalaba que se dirigió a Acapulco, porque tenía la intención de extender la devoción, pero nunca pensó engañar a los fieles respecto a que los decenarios sacaban ánimas del purgatorio.<sup>61</sup> Los inquisidores descubrieron que la denuncia estaba mal dirigida. No fue Fonseca el que incitó al engaño, sino que Rivas actuó por su propia cuenta. Al parecer, existían ciertas fricciones entre Fonseca y Flores. Éste no mencionó el nombre de Rivas entre los acusados, lo cual resultaba extraño pues nunca aludió al incidente en el que corrigió a Rivas de su error. Flores sabía que Rivas estaba entre los supuestos implicados y prefirió no nombrarlo. Antonio buscaba que los inquisidores emitieran un dictamen severo de las acciones de Fonseca, incluso antes de que éstas hubieran sido calificadas. El denunciante consideraba que las indulgencias eran falsas y que se debían eliminar los documentos en los que aparecían. Los inquisidores no trataron de inquirir acerca del motivo que ocasionó las contradicciones de Rivas, quien primero acusó a Fonseca pero

---

<sup>61</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 921, Expedientes 24 y 25, ff. 273-8; Villaseñor, “Introducción” en *Catálogo*, 1979, p. IV. Villa menciona que cuando no había buena venta de bulas, se recurría a ciertas artimañas como la simulación de milagros que buscaban aumentar el número de compradores. Así que no se debe considerar el caso de Manuel de Rivas como un asunto aislado.

después modificó su versión. Es difícil entender cuáles fueron las razones que provocaron ese cambio. Es probable que el nerviosismo lo hubiera traicionado y que un argumento que tenía construido, quizá por influencia de Flores, se viniera abajo en el último momento.

Los teólogos señalaban que los individuos debían luchar contra las pasiones, pues éstas eran las causantes de que se cometieran pecados. Eso lo había comprobado el tejedor Juan Antonio Rodríguez que fue denunciado el 5 de mayo de 1788 en Toluca por el español José Farfán. Farfán relataba que unos días antes de la cuaresma de ese año, Juan Antonio fue al convento de san Francisco para que le devolvieran su imagen de san Antonio de Papua. Los franciscanos no se la entregaron, lo que ocasionó el enojo de Juan Antonio. En la casa de José comentó que así como los frailes andaban con sus “amigas”, él también quería andar con su imagen. José le replicó que no se expresara mal de los religiosos. Juan Antonio le contestó que no debería permitir que los religiosos entraran a su casa, pues sólo visitaban a las personas para ver si había muchachas bonitas. José mencionaba que la irritación de Juan Antonio subía a cada momento. El denunciado se acercó a una imagen de Jesús y le expresó que había cumplido al abandonar sus vicios, pero Dios no le daba motivos de consuelo. Así que recurriría a un ser que tuviera mayor poder que el creador. José le manifestó que sólo un “loco” podía decir esas cosas. Ante esa advertencia, Juan Antonio cambió de tema y mencionó que a Lutero se le encomendó que predicara un sermón de indulgencias. Por una injusticia se lo quitaron y se lo dieron a un mercedario. Lutero respondió con la anulación de las indulgencias, acción que se debía admirar. Muchos religiosos trataron de impugnar su decisión, pero Lutero los venció con sus profundos razonamientos. José le mencionó que lo que decía era una herejía, porque Lutero era un “gran hereje”.

Farfán mencionaba que había hecho esa insinuación con el ánimo de comprobar si Juan Antonio compartía los postulados de esa doctrina herética. Sin embargo, el denunciado se quedó callado y no emitió ninguna respuesta. José le sugirió a Juan Antonio que se confesara sin tardanza. Éste le contestó que el diablo ya le había llevado la comunión. José recordaba que Juan Antonio también mencionó que era capaz de negarle la obediencia al Papa. Las proposiciones de Juan Antonio causaron contrariedad en varias personas, pero éste señaló que no se debían escandalizar ni se debían preocupar por denunciarlo, pues él mismo lo haría. Juan Antonio salió de la casa de José y se dirigió a la suya, ahí declaró que no existía Dios y aunque su mujer trató de calmarlo, éste comenzó a decir una gran cantidad de proposiciones blasfemas,

al grado que su mujer prefirió salirse para no escucharlas. El 12 de mayo compareció el sillero José Ignacio Torrubía que declaró que le habían contado que Juan Antonio decía que su mala suerte comenzó el día que se confesó, por lo que tenía la intención de no volver a realizar ese sacramento. El comisario informó el 25 de mayo de 1788 que Juan Antonio estaba en Querétaro y la gente opinaba que era un hombre ebrio y “medio loco”.<sup>62</sup> Este caso muestra a un individuo cuyas pasiones desbordaban sus sentidos. La cólera ocasionaba que Juan Antonio se convirtiera en un hombre irreflexivo. La presencia de Lutero en el imaginario de Juan Antonio evidenciaba que había captado lo que se manifestaba en el púlpito. No cabe la menor duda de que el conocimiento de Juan Antonio respecto a este tema era muy superficial, pero proporciona pistas para indagar acerca de los conocimientos que tenía la gente sobre las herejías y la visión que tenían de éstas. Jiménez Monteserin señala que la gente conocía las ideas de los protestantes, debido a que los predicadores hablaban de manera constante acerca de ellas. Así, los detractores se convirtieron en los principales difusores de esas ideas.<sup>63</sup>

Algunos impresores se preocupaban por comprobar que no contuvieran errores las publicaciones que daban a la luz. En ciertas ocasiones, ellos trataban de que el santo oficio verificara un dato del que no estaban seguros. Así aconteció con José Martín Flores, quien envió una carta al Santo Oficio el 22 de noviembre de 1793 en la que preguntaba si era válida la indulgencia que concedía mil años de gracia a los fieles que rezaban un ave maría al sonido de la hora. Esta indulgencia aparecía en una hoja que le mandaron imprimir. El autor de la hoja sustentaba que Jacobo Hautino promovía esa indulgencia. Los inquisidores le contestaron el 24 de diciembre de 1793 que el santo oficio no podía responderle, pues éste sólo intervenía en los casos que se trataba de indulgencias apócrifas. Flores les respondió el 26 de diciembre de 1793 que sólo quería saber si las indulgencias eran apócrifas o no. Flores quería tener la conciencia tranquila, pues publicó las hojas con la intención de extender el culto a las ánimas.<sup>64</sup> Flores temía que la hoja que editó provocara una sanción en su contra. Es por ello que solicitaba que se evaluara la validez de la indulgencia. Pese a que los inquisidores se declararon incompetentes para dictaminar el caso, Flores volvió a insistir para estar seguro de que no tendría un castigo por su acción y que podría difundir su hoja sin peligro de que fuera censurada.

---

<sup>62</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1289, Expediente 13, ff. 154-88

<sup>63</sup> Jiménez Monteserin, “Luterano” en Pérez, *Inquisición*, 1980, p. 696.

<sup>64</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1315, Expediente s/n, ff. 7-12

Los teólogos mencionaban que el tema de las indulgencias debía ser tratado sólo por personas expertas en la materia. No se podía permitir que cualquiera opinara sobre ese tema, así como tampoco se consentiría que se hiciera mofa de esa materia doctrinal. Esto lo comprobó el andaluz José Gutiérrez que fue denunciado el 3 de agosto de 1796 en la ciudad de México por el cura Juan Francisco Peredo, quien mencionaba que se encontraba en una reunión que se organizó en la casa del dependiente de la renta de correos Antonio Bueno. Los asistentes le pidieron a un sujeto apellidado Gutiérrez que cantara “el viaje del arriero”. Una canción “impura” que contenía proposiciones “escandalosas” y “heréticas”. El cura manifestaba que cuatro estrofas le parecían injuriosas. La primera señalaba que un arriero le decía a otro que llevaba una mula cargada de bulas, pero ésta se las comió en el camino por lo que “cagaba indulgencias”. En la segunda se contaba que el arriero entró a una iglesia y vio que estaban tres cristos juntos. El arriero se hincó ante el más afligido para pedirle misericordia, pero el sacristán le advirtió que era el mal ladrón. El arriero le pegó al Cristo con un látigo para que le devolviera los credos que le rezó. En la tercera se mencionaba que cuando Cristo murió apuntó con la cabeza hacia la tierra del arriero, lo que mostraba que Cristo creía que ese era su terruño. La última decía que un arriero le contaba a otro que debía ir a descansar a una posada, en la que la paja era delgada como las hostias y los pesebres parecían altares. Peredo manifestaba que en esa reunión también se cantaron seguidillas y unos boleros obscenos; ninguno de los concurrentes reprendió a Gutiérrez, sino que lo elogiaron y lo exhortaron a que cantara otras canciones.

Peredo señalaba que esas canciones se cantaban cuando se presentaba la ocasión. El proceso continuó hasta 1805. El 27 de julio de ese año compareció el español Laureano Monedero, quien declaró que Gutiérrez le comentó que el son era largo y contenía muchas indecencias. Gutiérrez cantaba esa canción para hacer reír a la gente y para mostrar su habilidad en la composición. Laureano indicó que desconocía la malicia que encerraba la canción, por lo que se mostraba arrepentido y dispuesto a recibir el castigo que le impusiera la Inquisición. Él sabía que Gutiérrez se reformó y estaba a punto de tomar el hábito de religioso. Laureano indicaba que conocía otro son llamado “Panpirulo” que se mofaba de los sacerdotes. Éste fue cantado en su casa por un sujeto llamado Ignacio. Monedero señalaba que una de las estrofas decía: “tengo que decir misa y sermón que predicar y te lo puedo empanpirular”. Él pensaba que el son era obsceno y que sería materia de excomunión. Laureano aprovechó la ocasión para denunciar a Joseph Zerezinos. Este individuo cuestionaba las razones que aducía el tribunal para apropiarse de los bienes de

los reos. Monedero pensaba que las ideas de Zerezinos eran erróneas y trató de consultarlas con el padre Bolea que era su confesor. Como no lo encontró, Monedero decidió regresar otro día pero después se le olvidó el asunto. El 9 de agosto de 1805 testificó el español Santiago de Llanderal, quien mencionó que conocía el son que cantó Gutiérrez pero lo entendió de una manera distinta. En el son se decía que un arriero le preguntaba a otro por qué se le murió su burro. El arriero respondía que éste falleció pues caminaba cargado de bulas, mismas que se comió y se llenó de “indiligencias”. Santiago aclaraba que Gutiérrez empleaba la palabra indiligencia y no indulgencia.

El resto de la canción contaba que el arriero caminaba hacia Sevilla, lugar en el que las posadas parecían templos, los pesebres altares y las pajas hostias. El arriero entró a una iglesia. En ella vio a Jesús en la cruz y a sus lados se encontraban el buen y el mal ladrón. El arriero no reconoció a Jesús y comenzó a rezarle al mal ladrón. Un individuo le mostró su error y le enseñó cuál era la verdadera imagen. El arriero utilizó una vara que traía en el cincho para obligar al mal ladrón a devolverle las oraciones. El son se cantaba por jocosidad más no por malicia. Santiago sabía que Gutiérrez se trataba de reformar y había ingresado a los ejercicios de la Profesa, pues tenía la intención de ser religioso. El 31 de diciembre de 1805 compareció en Jalapa el teniente de dragones Antonio Larragoitia, quien declaró que escuchó lo que decía Gutiérrez como un cuento y no como un son. Antonio señaló que no oyó la parte en la que se hablaba de las pajas y del pesebre.<sup>65</sup> Es interesante comprobar cómo existían dos interpretaciones de una misma canción. Mientras que Peredo exaltaba el carácter burlesco del son, Llanderal enfatizaba que el son carecía de intenciones maliciosas. Santiago reconocía que el son tenía una finalidad jocosa, pero no buscaba hacerle daño a nadie y sólo era una forma de pasar el rato. Los tres testigos conocían el son que cantaba Gutiérrez. El único que asumió su culpabilidad fue Monedero. Los otros dos lo tomaron como una canción divertida y no sentían remordimientos por conocerla. Ignacio se dio el lujo de corregir la versión que tenían los inquisidores. Los tres testigos trataban de proteger a Gutiérrez. Dos de ellos enfatizaban que se había reformado y trataba de ingresar a una orden religiosa. Con ello, buscaban que la inquisición no procediera en contra de este hombre, quien sólo buscaba complacer a las personas que le pidieron que cantara. El son formaba parte de una serie de manifestaciones que hacían mofa de la religión. Otro ejemplo de ese tipo de canciones era el panpirulo, mismo que, según decía Monedero, escarnecía a los sacerdotes. Peredo se mostraba

---

<sup>65</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1362, Expediente 14, ff. 122-31

contrariado por el contenido de la canción, debido a que ésta no mostraba respeto por la fe. Estas dos canciones despojaban a la religión de su manto protector, con lo que ella también podía ser tratada como un objeto del ingenio humano.

### La crítica contra los instrumentos de la salvación

Los teólogos señalaban que por medio de las misas, los hombres lograban obtener grandes beneficios para sí mismos y para las ánimas del purgatorio. Es por ello que se les debía incentivar para que realizaran ese sacramento con frecuencia. Los individuos que no cumplían con este sacramento tenían que ser denunciados. Así sucedió en el caso de Martín de Oibar que fue delatado el 13 de noviembre de 1602 en Puebla por el subdiácono Miguel Jerónimo de Meneses, quien informó que Juan Colín le comentó que Martín no permitía que esposa asistiera a misa. Ese “mal hombre” vendió el velo de su mujer, la obligaba a trabajar los días de fiesta y la golpeaba. Martín manifestaba que la misa no tenía ningún beneficio para el hombre. Meneses intentó hablar con Martín, pero éste le indicó que ni aunque bajara Jesús lo recibiría. El 17 de noviembre de 1602 compareció María de Meneses que declaró que Martín afirmaba que ni aunque Dios se lo mandara recibiría a Miguel Jerónimo, y que tenía ganas de “matar a la fe” para que no lo obligaran a cumplir con los preceptos.<sup>66</sup> Este caso muestra a un individuo que pensaba que se debía aprovechar el tiempo en otras cosas y no perderlo en la misa. Martín se negaba a practicar un precepto al que le restaba importancia. El denunciado consideraba que tenían mayor valor las cosas terrenales que las espirituales. Es interesante la referencia que se realizaba sobre el comportamiento de Martín. Los declarantes enfatizaban su agresividad. Un golpeador que dominaba a su mujer y no la dejaba actuar bajo los cánones cristianos.

Los teólogos manifestaban que las misas proporcionaban bienes espirituales a las ánimas del purgatorio. Para que estos bienes fueran efectivos debían cumplirse una serie de requisitos, entre ellos, que el sacerdote estuviera en gracia. Este conocimiento causaba confusión entre algunos feligreses. Ese fue el caso de Martín Vicente que fue denunciado el 13 de abril de 1622 en la ciudad de México por Juan de Ararte. Ararte estaba en la tienda de Andrés Pacheco cuando llegó Martín Vicente y el tabernero Diego García. Diego mencionó que tenía un libro que hablaba sobre el purgatorio. Vicente resaltó que en él se afirmaba que las misas de ánimas carecían de efecto cuando el

---

<sup>66</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 452, Expediente s/n, ff. 327-8



sacerdote no se encontraba en gracia. Ararte replicó que él sabía lo contrario y que lo que oía era una cosa nueva que consideraba errónea. Vicente le contestó que así lo decía ese libro. Diego confirmó la opinión de Vicente. Los dos estaban convencidos de que el sacerdote debía estar en gracia para que la misa tuviera efecto. Ararte comentó este suceso con su confesor, quien lo instó a denunciarlos y debía sugerirle a Andrés Pacheco que hiciera lo mismo.<sup>67</sup> Ararte consideraba que Vicente y Diego estaban equivocados, por lo que no le concedía crédito a su fuente de información. Ararte no mencionaba de dónde había tomado sus ideas sobre el purgatorio, pero sostenía que éstas eran las verdaderas. La proposición de Vicente no era errónea. Diversos teólogos planteaban que la gracia sólo podía hacerse extensiva cuando la otorgaba un alma pura, a diferencia de otros casos presentados anteriormente, Ararte no le confería autoridad al libro citado. Aquí lo oral prevalecía sobre lo escrito.

Los conceptos teológicos ocasionaban problemas de interpretación entre los individuos. Un ejemplo de ello se encuentra en el caso del canónigo de la catedral de Antequera Juan Felipe Núñez de Guzmán que fue denunciado el 21 de octubre de 1738 por el licenciado Pío Matías Talledo Gómez de Cervantes. Pío mencionaba que su hermano Diego le dijo que Juan Felipe argumentaba que la atrición que se realizaba en la penitencia no era válida, pues no bastaba para recibir la gracia. Diego le replicó que estaba equivocado. Juan Felipe trató de reformular la proposición pero al hacerlo incurrió en una falta mayor, pues señaló que la atrición no era válida ni suficiente para que se confirmara la gracia; sin embargo, cuando ésta se realizaba en la confesión se volvía contrición, y por esa conversión se efectuaba la justificación. Pío aprovechó la ocasión para denunciar al clérigo Felipe Serrano, quien decía que se podía absolver a un penitente por los pecados que cometería en el futuro y que no se debía temer a la inquisición, pues en ella había comida y hospedaje. Pío delataba esos errores por su “innata” inclinación a la virtud y por el deseo de cumplir con su deber. Aunque podía haber empleado la corrección fraterna para destruir los errores, consideró que se debía llevar el caso a una instancia superior. El denunciante realizó una amplia explicación de los errores. En el primer caso mencionaba que Juan Felipe confundía los conceptos de la atrición y de la contrición. La atrición era un arrepentimiento imperfecto y la contrición uno perfecto. La atrición no se podía volver contrición, pues los dos eran diferentes. La justificación sólo se lograba con la contrición perfecta. En el segundo caso señalaba que no se podía conceder la absolución a los penitentes “impacientes”. La afirmación sobre la inquisición era infundada,

---

<sup>67</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 335, Expediente 15, f. 130

pues era la encargada de perseguir a los que atentaban contra la fe. Pío buscaba demostrar que tenía los conocimientos necesarios para que lo nombraran calificador del santo oficio, puesto que se encontraba vacante y que había sido ocupado por varios de sus parientes. El 27 de octubre de 1739 se le extendió el título.<sup>68</sup> La denuncia que realizó Pío tenía la intención de lograr su lucimiento personal. El mismo lo reconocía. Él podía haber utilizado la corrección fraterna, pero decidió delatar los errores. Pío no sólo presentaba las pruebas, sino que también daba una resolución sobre ellas. Así demostraba que sus conocimientos eran sólidos y que estaba listo para desempeñar el puesto que aspiraba.

En algunas ocasiones, las autoridades inquisitoriales lidiaban con individuos que mostraban un comportamiento difícil. Ellos no sólo pronunciaban proposiciones contrarias a la fe, sino que también trataban de negociar con los instrumentos de la fe. Ese fue el caso de Joseph Mariano Ayala que fue denunciado en la ciudad de México en mayo de 1757. Ayala envió una carta a la jerónima Mariana de Ayala fechada el 1 de mayo de 1757. La carta contenía una oblea envuelta en un papel que tenía el dibujo de una ventana enrejada y una figura humana que se ahorcaba. A un lado se encontraba la imagen del demonio con un rotulo que decía “tú eres mi perfecto amigo, hay tienes la alma que te tengo prometido (sic)”. De la boca del demonio salía otro rotulo en el que se leía “aquí estoy amigo mío, se ha llegado la hora dichosísimo”. Los inquisidores creían que la figura representaba un demonio que tenía una soga en la mano en ademán de ofrecerla a un alma, mientras que en la otra sostenía una serpiente. Ellos soslayaban la explicación de Joseph y le proporcionaban un nuevo significado a la imagen. En una segunda misiva, Joseph manifestaba que no sabía porque le llamaban virgen a “una puta puerca” que lo hacía sufrir. No era posible que la virgen pariera a Dios y que permaneciera doncella. Aunque se decía que fue por obra del Espíritu Santo, él creía que fue el acto de “algún rico de los bienaventurados”. Ayala mencionaba que la virgen parió a Dios “por el tocino” y que podía parir otros ocho más, sin perder su doncellez. Así, no dirían un Dios sino ocho. Joseph creía que no existía Dios. El verdadero se encontraba en los escritos que las monjas redactaban. Ellas eran las únicas que conocían la gloria.

Debido a la gravedad de las blasfemias, los inquisidores determinaron el 6 de septiembre de 1767 que Ayala recibiera 200 azotes con insignia de blasfemo heretico y se le desterrara por 10 años de los contornos de las cortes

---

<sup>68</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 891, Expediente s/n, ff. 306-12

de Madrid y de México. Los dos primeros años tendría que pasarlos en la Profesa y los restantes los pasaría en servicio en el presidio de la Habana. Por las blasfemias contra la pureza virginal, debía oír misa acompañado del nuncio con una mordaza en la boca. En traje de penitente tenía que oír misa en santo Domingo los siete domingos siguientes a su sentencia. Joseph escapó de la cárcel pero fue recapturado. Por el intento de escape, se le dictó una nueva sentencia. En su coraza se pondrían unos rótulos que mostrarían que atentaba contra la pureza de María, se añadieron dos años más de penitencia y no podría salir de la Habana, si no contaba con el permiso del santo oficio. Joseph fue recluido en la celda de un convento. Las monjas se quejaron de este hecho, pues el preso les molestaba con sus escritos y blasfemias. Se acordó que Ayala fuera trasladado a una celda separada y sin más comunicación que la de un religioso prudente, también se le proporcionaría un libro de oraciones y otro espiritual. Ayala escapó de nueva cuenta, razón por la que se le acusó de impenitente y protervo consumado. Cuando lo atraparon, se le condenó a realizar servicio personal, durante el resto de su vida, en el presidio y galera de Cavite en Filipinas, además de que se le advirtió que debía cumplir con los castigos que se le impusieron, pues, de lo contrario, sería tratado con el último rigor.

Ayala salió en el auto público de fe que se celebró el 12 de marzo de 1769 en santo Domingo y fue enviado a Manila el 15 de enero de 1770. Entre tanto permaneció encerrado en la cárcel de corte. Joseph volvió a las andadas. En una ocasión, blasfemó contra la pureza virginal de María, tiró su rosario y el escapulario de la virgen del Carmen. Al tiempo que expresaba que entre más le rezaba a la “grandísima puta” más lo fornicaba, y que quería “fornicarla” a ella para dejarla prisionera. A una imagen del cristo del calvario le dijo que era un “grandísimo tal” y que esperaba volverse judío para matarlo bien, pues así no resucitaría y dejaría de causar “perjurios”. En una tempestad, Ayala pidió que Dios se bajara de la cruz para arrojarle un rayo. Como no sucedió nada, Ayala aventó un plato de frijoles a las imágenes y con excremento ensució una estampa de la santísima trinidad que se encontraba en la puerta. Joseph se arrepintió de sus actos y pidió confesarse, pero el sacerdote le indicó que no podía absolverlo hasta que no se delatara. Durante su estancia en la cárcel, Joseph dirigió varias cartas a los conventos de la ciudad de México. En la carta que escribió a la madre tornera del convento de la Encarnación, Ayala decía que esperaba la hora de su muerte y que no tenía a nadie que lo pudiera ayudar; razón por la que recurría a ella para que le hiciera la “caridad” de enviarle un escapulario del Carmen y un rosario. La carta tenía dos peculiaridades: el carácter melodramático con el que estaba escrita y que

Ayala firmaba con el apellido Campos. El prefecto de cárceles Juan Briseño se dio cuenta de las actividades de Joseph, así que le informó al ministro del santo oficio Nuño Gómez de Villavicencio que Ayala pidió escapularios y rosarios a varios conventos de la ciudad, mismos que vendió a sus compañeros de cárcel.

Pese a la gravedad de las faltas, no se abrió un nuevo juicio contra Joseph. Es probable que las autoridades consideraran que el castigo que le impusieron al reo era suficiente para que purgara sus penas. En Filipinas, Joseph volvió a decir blasfemias y herejías. Al parecer, los confesores estaban cansados de la actitud de este individuo. Es por ello que Joseph envió unas cartas al santo oficio para que éste lo absolviera de manera directa, pues su confesor le había permitido comulgar pero le manifestó que sólo la Inquisición podía absolverlo. Joseph tenía miedo de que esa licencia no llegara, debido a que en cuatro ocasiones anteriores, tres en la ciudad de México y una en Filipinas, no logró obtenerla. Para evitar cualquier contratiempo, solicitaba de manera directa la gracia del santo oficio. La primera carta de Joseph estaba fechada el 19 de julio de 1771. En ella destacaba que por las actividades que realizó durante la fiesta del Carmen, tenía la esperanza de recibir bienes espirituales en una mano y en la otra una corona de las que la virgen tenía “descocida para sus devotos”. Ayala manifestaba que se ponía bajo el patrocinio de la virgen. Ella era la abogada y el amparo de los pobres. Joseph le pedía a la virgen que rogara por su alma para que ésta no se condenara, pues a Dios le costó mucho trabajo crearla. El arrepentimiento era la mejor forma de salvarse, eso lo había reconocido “el loco” y también lo afirmaba el evangelio. Ayala señalaba que pese a que los soldados de las casas matas decían blasfemias, nadie los había denunciado y eso que decían “cosas más feas” que las que él pronunciaba.

Joseph señalaba que durante el tiempo que había permanecido en la prisión, tuvo la oportunidad de leer libros espirituales que le permitieron inferir que existían dos cielos: uno para los ricos como lo describían los predicadores y otro para los pobres que era como una sala de El Castellano. También pensaba que existían dos infiernos: uno para los ricos y otro para los pobres. En una carta que carecía de fecha, Joseph mencionaba que estaba a punto de morir y por ello pedía misericordia para que se le perdonaran sus pecados. No le importaba que se le impusieran mayores penas por sus faltas, pues prefería padecer en esta vida que tener que pagar sus culpas en la otra. La misericordia de Dios era tan grande que no permitiría que su alma se perdiera. Joseph reconocía que Dios no lo había castigado de la manera en que lo

merecía. El creador le podía mandar un rayo que lo hiciera pedazos o podía ordenar que la tierra se lo tragara vivo para ejemplo de los hombres. Él no quería arder en los profundos infiernos, pues ahí se encontraban almas que padecían por causa de pecados mínimos. Joseph señalaba que no desaprovecharía la oportunidad que Dios le otorgaba y deseaba mostrar que estaba arrepentido de corazón. Por ello se acusaba de haber dicho que Dios era un “grandísimo carajo” que no le hacía caso y entre más lo buscaba menos lo encontraba. Pese a que escuchó misas y rezó varios rosarios, Jesús nunca se le apareció para agradecerse. A la virgen le manifestó que si era tan caritativa con los demás, porque no lo libraba de los dolores que sufría. Él pensaba que los dolores no sólo lo acosarían en la tierra, sino que también lo “refornicarían” en el infierno.

Joseph mencionaba que blasfemó contra san José, san Juan Nepomuceno y san Francisco de Paula, pues creía que los santos no intercedían por los hombres y que era una pérdida de tiempo rezar por ellos. Cuando la desesperación se apoderaba de su alma, le pedía a Dios que lo partiera un rayo o que le permitiera volver a estar solo para que nadie lo atosigara. Joseph afirmaba que no era justo que existiera un cielo para premiar a los que guardaban la ley y un infierno para castigar a los que no lo hacían, pero, como esa era una disposición divina, deseaba arrepentirse para que la muerte no lo tomara desprevenido. Es por esta razón que pedía que se le asignara un sacerdote que lo absolviera por medio de la confesión general y le impusiera ejercicios de caridad. Joseph estaba dispuesto a hacer todo lo que se le pidiera, a fin de dar satisfacción por todos los escándalos que había ocasionado. Él sabía que estaba a punto de dar cuenta de su vida ante “el espantoso tribunal”. Ayala envió varias cartas a la inquisición para conocer la resolución que se había tomado en su caso. Pedía que los inquisidores le dieran la medicina espiritual que ayudaría a la purificación de su alma. Él reconocía que había sido un gran pecador y deseaba reconciliarse para lograr la quietud de su alma. Estaba consciente que había vivido mal y deseaba tener una buena muerte, sólo así podía presentarse sin temor ante el tribunal divino. Joseph no se explicaba cuál había sido la razón por la que Dios no había mandado un demonio para arrancarle la lengua, lo cual serviría para frenar sus pecados y para que los demás hombres aprendieran de su ejemplo. La lengua era la causante de sus desgracias y por eso creía que ésta debía sufrir.

La falta de respuesta de los inquisidores ocasionó que Ayala se enardeciera, por lo que remitió una misiva en la que declaró que era falso que los misioneros murieran a causa del martirio y sólo lo decían para “amansar a

los prójimos”. Cristo no derramó su sangre para redimir a los hombres, pues él no había recibido ese beneficio. La virgen María tampoco hacía nada para salvarlo, pues podía tirar un lazo para rescatar su alma, pero prefería regocijarse con su “infelicidad”. Joseph estimaba que los sacerdotes no estaban dispuestos a sacrificarse para salvar un alma y que preferían perderla antes que abandonar sus placeres. Ayala volvió a retomar el asunto de los dos cielos y los dos infiernos. Pensaba que en el cielo de los pobres existía un mínimo de la gloria y en el de los ricos se disfrutaban de los mayores placeres. En tanto que en el infierno de los pobres había penas ponderadas, en el de los ricos existía toda clase de comodidades y sólo les faltaba libertad. Ayala consideraba que en el infierno no había castigos, porque los hombres se condenaban una vez. Hacerlo dos veces era una injusticia. Joseph envió una carta a la madre Teresa Luisa de Santa Teresa fechada el 10 de julio de 1773. En ella decía que había descubierto que la religión era una mentira, conclusión a la que llegó después de observar las actividades de las religiosas, de leer varios libros y de escuchar numerosos sermones. Era falso que en el infierno se padecieran acerbos penas por todo una eternidad y que la gloria sólo fuera un dulce éxtasis. Los sacerdotes buscaban convencer a los fieles por medio de palabras, a fin de que éstos se mortificaran con el temor del infierno. Los religiosos utilizaban las ideas del más allá para que los feligreses les proporcionaran dinero.

Los religiosos fingían que salvaban a las almas y vivían encerrados por conveniencia, sobre todo, las mujeres que se la pasaban “chingando” y que comían para “engordar como puerkas”. Las religiosas se encomendaban a las beatas santas y sólo “cagaban santas de mierdas”. Por causa de estas proposiciones, el 15 de enero de 1775 los inquisidores determinaron reabrir el expediente. El comisario informó el 20 de febrero de 1775 que Ayala estaba enfermo, pero no se le proporcionaría la eucaristía ni en modo de viático. Aunque un padre espiritual lo visitó varias veces, no obtuvo ningún resultado. El comisario pedía que Ayala fuera castigado con todo el rigor de la ley, pues era “incurable”, “contumaz”, “reincidente”, “relapso” y no había esperanza de enmienda aunque permaneciera por siempre en prisión con grilletes y mordaza. El comisario consideraba que Joseph era un “hereje formal”, “apostata”, “blasfemo heretico”, “insultante del santo oficio”, “impenitente”, “revocante”, “perjuro”, “falsario” y “escandaloso”, por lo que debería ser castigado y relajado por el brazo secular. Los inquisidores no tomaron en cuenta la petición del comisario. Ellos estipularon que Ayala debía hacer confesión general y realizar ejercicios espirituales durante un mes. La penitencia de Ayala no fue ejecutada, debido a que murió el 28 de agosto de

1783.<sup>69</sup> Había tres puntos que Joseph atacaba con insistencia: la omnipotencia de Dios, la pureza de María y la existencia del más allá. Su concepción del más allá respondía a un esquema social bien definido: los ricos y los pobres gozaban de diferentes beneficios en cada uno de los sitios. Este esquema mostraba que el cielo y la tierra tenían notables similitudes entre sí. Los ricos conservaban sus privilegios en la otra vida. Ellos eran los únicos que gozaban de toda la gloria celestial y eran los únicos que no recibían ningún tipo de castigo en el infierno.

En tanto que los pobres tenían que conformarse con una exigua vida celestial y con un infierno de castigos ligeros, pero, al fin y al cabo, castigos aunque éstos no tenían la severidad de la que hablaban los sacerdotes. Ayala pensaba que no se podía castigar dos veces, es decir, no podía haber castigos en el mundo y en el más allá. Los únicos castigos que sufría el hombre eran los de la tierra. Su concepción de la muerte estaba apegada a lo que decía la doctrina. Joseph hablaba del temor que sentía por el juicio divino y deseaba arrepentirse de sus pecados para lograr una pena menor en el más allá. El denunciado era un escritor inteligente. El carácter melodramático de sus cartas tenía la intención de convencer a los inquisidores de la verdad de su confesión. Ayala sabía cuáles instrumentos de la doctrina debía emplear y de qué modo. Joseph mostraba un gran resentimiento contra las religiosas. De hecho, el proceso inició y culminó con los testimonios de dos monjas, a quienes les había enviado cartas de un carácter muy ofensivo. En los testimonios de Ayala no se evidenciaba cuál era la causa de ese odio. Joseph las ofendía y se burlaba de ellas. Este hombre no mostraba respeto por las autoridades o por las creencias religiosas. A Joseph no le importó escapar en dos ocasiones de las manos de la autoridad inquisitorial. Esta actitud fue la que provocó que aumentara su castigo. Pese a la severidad con la que se le trató, Joseph no modificó en ningún momento su comportamiento. Él intentó sacar provecho de su posición en la cárcel. Con una hábil maniobra, logró conseguir escapularios que luego vendió a sus compañeros de celda. Esta acción evidenciaba que Joseph era un tipo sin escrúpulos. Es notable que los inquisidores no hicieran caso de la petición del comisario, quien estaba convencido de que Joseph no tenía remedio y que era preferible entregarlo al brazo secular. Esa era la única forma por la que se podía reprimir a un individuo que no paraba de blasfemar. Los inquisidores mostraban piedad hacia un individuo que estaba a punto de morir. El dictamen autorizaba la absolución de Ayala. Un acto de piedad que ya no pudo realizarse.

---

<sup>69</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1136, Expediente 1, ff. 1-213

Los confesores buscaban que sus hijos espirituales tuvieran una buena instrucción religiosa, pero, a veces, por causas ajenas a su voluntad, los libros que recomendaban no eran los más adecuados. Así sucedió en el caso del fraile Ildefonso Giraldo de Terreros que era religioso del convento de la santa Cruz de Querétaro, quien fue denunciado el 15 de marzo de 1761 por la religiosa clarisa Francisca Josefa de Jesús María. Ella decía que Giraldo le dio a leer un libro llamado *Tratado de ejercicios espirituales* en el que se afirmaba que no se debía mortificar la carne, porque bien atendida podía ayudar al espíritu. Tampoco se debía madrugar porque era inconveniente para el espíritu. Se podía usar de las facultades que se otorgaron al cuerpo, sin que por ello se incurriera en un pecado contra la castidad o se generara algún tipo de culpa. Estas proposiciones no se encontraban fundamentadas en la autoridad de pensadores cristianos, sino que buscaban convencer por medio de argumentos persuasivos. Francisca señalaba que el autor del libro era “un tal Miguel Molinos” y que éste se llamaba “Arte de bien vivir o reglas de bien vivir o para la virtud”. Lo anterior se lo hizo saber a Ildefonso que no volvió a mencionar el asunto. Ella sabía que los libros pertenecían a fray Joaquín Ortega y Giraldo, pero ignoraba si éste tenía permiso para poseerlos.<sup>70</sup> Ildefonso pidió prestados unos libros para instruir a su hija de confesión, pero nunca se imaginó que éstos escondían un contenido distinto. Este caso confirma lo que Monelisa Pérez Merchant señala acerca de las estrategias que se utilizaban para introducir libros prohibidos. A éstos se les cambiaba las pastas para evitar que se decomisaran. Es probable que Joaquín no se hubiera dado cuenta del material que prestaba e Ildefonso nunca sospechó que se trataba de un libro prohibido. Un libro que, por cierto, era de uno de los principales autores quietistas. En la mística quietista se destacaba la pasividad, el anonadamiento, la indiferencia a la salvación y un odio gnóstico contra el mundo y lo creado. La contemplación se presentaba como una vía de acceso al cielo.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1088, Expediente 6, ff. 355-64; Kamen, *Inquisición*, 1990, p. 328. Kamen menciona que los jesuitas fueron los primeros que cuestionaron las ideas místicas de Molinos. La primera denuncia formal contra la *Guía espiritual* fue hecha por Fray Francisco Neila en 1685 y desde 1687 la inquisición comenzó a perseguir a sus supuestos seguidores. Kamen señala que los molinistas no se consideraban como una amenaza mayor.

<sup>71</sup> González Casanova, *Literatura*, 1986, pp. 13-24; Cervantes, “Demonismo” en García y Ramos, *Manifestaciones*, 1997, p. 140. Tanto el quietismo como el molinosismo fueron condenados a finales del siglo XVII. Otra acusación en contra del quietismo fue la que realizó José Rivera Salazar que fungía como cura de Atzalán. Este sacerdote denunció en 1784 el soneto castellano *No me mueve mi Dios para quererte*, pues consideraba que reproducía el pensamiento molinosista.



En ciertas ocasiones, las conversaciones se aprovechaban para discutir cuestiones teológicas de difícil comprensión, lo que podía generar confusiones que desembocaban en una denuncia. Ese fue el caso del presbítero José Mercado que fue denunciado el 5 de noviembre de 1785 en Toluca por la española Mariana Ballato. Mariana mencionaba que estaban reunidos María Dolores de Ibarra, Agustina de Piña, Juana de Piña y el padre José Mercado. Dolores manifestó que deseaba que Dios le diera perfecta contrición para ir directamente al cielo. Mercado le respondió que no debía decir eso. Aunque alcanzara perfecta contrición su destino sería el purgatorio, pues tenía que purificar las reliquias del pecado. Hasta los mismos santos habían estado un tiempo en el purgatorio. María Dolores le replicó que ella escuchó lo contrario en el púlpito. Mercado no modificó su opinión, sino que se mantuvo firme en lo que expresó. Mariana reconocía que no estuvo presente en la discusión, pero esto se lo refirió una de las asistentes. Ella consultó a su confesor para saber que tan dañinas eran las proposiciones. Éste le pidió que indagara con las demás personas para comparar las versiones. Las tres mujeres ratificaron las afirmaciones de Mercado, por lo que su confesor le instó a que lo denunciara. El 7 de enero de 1786 compareció la española María Dolores de Ibarra, quien declaró que conversaba con Mercado sobre la necesidad de las indulgencias para librar a las almas de las penas del purgatorio. Mercado le mencionó que no se preocupara, pues los mismos santos que se veneraban en el altar permanecieron un tiempo en el purgatorio. Dolores le preguntó a Mercado si no cometía una equivocación al asegurar que algunos santos estuvieron en el purgatorio, pues ella sabía que los justos se purificaban por completo en este mundo, gracias a las obras de virtud que realizaban.

Mercado le explicó que era cierto que los justos se purificaban por medio de las obras de virtud, pero estas obras contenían imperfecciones por ser producto de la fragilidad humana. Por ello es que Dios dispuso que en la tierra se satisficiera con obras virtuosas y con indulgencias, y en el purgatorio se padecieran algunas penas. Con ello, se aseguraba que en el cielo no entraba ninguna cosa manchada. Dolores le confesó a Mercado que había vivido en un error, pues había leído muchas historias de santos y en ninguna se hablaba de que uno de ellos hubiera estado en el purgatorio.<sup>72</sup> Dolores declaraba que no se acordaba que alguien hubiera mencionado lo de la contrición. La discusión

---

<sup>72</sup> Le Goff, *Nacimiento*, 1989, p. 189. San Bernardo se exponía como un ejemplo del santo que había pasado por el purgatorio, debido a que se había mostrado hostil a la idea de la inmaculada concepción. El primero que hizo referencia a este hecho fue Nicolás de Saint Alban en una carta fechada entre 1180 y 1181. La presencia de san Bernardo en el purgatorio buscaba desacreditar a los seguidores de este personaje. Esa historia fue incluida en un exempla que tendría amplia difusión en Europa

se produjo por la cuestión de los santos. La declarante decía que Mercado no aportaba pruebas de sus proposiciones, sino que manifestaba el deseo de que Dios le otorgara una contrición perfecta como la de san Dimas. El 3 de febrero de 1786 testificó la española Gertrudis de Peña que decía que no escuchó lo de la contrición, pero se lo contaron los “domésticos” que trabajaban en esa casa; tampoco recordaba que Mercado hubiera mencionado lo de los santos en el purgatorio y lo único que oyó era que Mercado afirmaba que las criaturas pequeñas no padecían dolor alguno, pues todavía estaban envueltos en la gracia divina. En otra ocasión, Mercado sugirió que las almas virtuosas no necesitaban la ayuda de un director espiritual. Las proposiciones de Mercado no eran contrarias a la fe, sino que demostraban una gran “ignorancia”. Ella consideraba que eran “triviales”, pero nunca se imaginó que fueran delictuosas. Si ella no asistió a las anteriores comparecencias, se debió a que su confesor le aconsejó que no se presentara y que cuando lo hiciera, no debía mencionar el nombre del denunciado.

El 8 de febrero de 1786 declaró la española María Francisca Ballato, quien indicó que Mercado decía que no era necesario que la criatura asistiera a la iglesia, pues las oraciones sólo se hacían por las madres y no por los niños. Ella le replicó que la presencia de los niños era una costumbre santa. La virgen llevó al templo a su divino hijo. Mercado pidió que se le llevara su manual para probar que las oraciones sólo se referían a las madres. Mercado también afirmaba que las criaturas no padecían enfermedades por encontrarse en gracia. El 22 de febrero de 1786 compareció la española Rosalía Ballato. Ella aseveraba que Mercado sostenía que las criaturas no sentían dolor, lo cual no significaba que las criaturas eran seres insensibles. Si las criaturas no sufrían, se debía al hecho de que el bautismo introducía la gracia divina en el ser por lo que las criaturas no padecían las mismas dolencias que los mayores. Los dolores de las personas se intensificaban en razón de todos los pecados que cometían. Entre más pecador se era más dolor se sufría. Rosalía pensaba que estas frases demostraban la ignorancia de Mercado. El comisario Mariano José Casasola informó el 2 de marzo de 1786 que Mercado era un hombre que carecía de instrucción, su conducta era sobria y se le consideraba uno de los mejores sacerdotes del lugar. En sus proposiciones se advertía ignorancia pero no malicia. Las proposiciones de Mercado fueron remitidas a dictamen. El dieguino José Francisco Valdés señaló que ninguna de las afirmaciones era digna de censura teológica, de corrección o de reprensión. Las proposiciones fueron realizadas por una persona “irreflexiva” e “indiscreta”. Mercado se equivocó al hablar sobre la contrición, sin la intención de que esa proposición contribuyera a la instrucción de los fieles.

La afirmación de Mercado no degradaba a la contrición perfecta, ni la derrumbaba del sitio en el que la habían puesto los corazones de los cristianos “sencillos”. Era cierto que ni la sagrada escritura ni los santos padres aseguraban la condonación de la pena de aquellos hombres que prometían la justificación por medio del perfecto acto de contrición, pero no podía ser tal el fervor de la caridad y la vehemencia del dolor que impetrara absolutamente la remisión y la condenación de la pena. Dos eran las verdades que había declarado la Iglesia sobre ese punto: los que morían inmediatamente después de haber recibido el bautismo iban derecho al cielo y los que daban la vida por Dios en el martirio lograban la misma felicidad, sin necesidad de pasar por el purgatorio. La primera verdad fue declarada en el Concilio Florentino, mientras que la segunda no formaba parte de los cánones de la Iglesia pero era una creencia de los fieles católicos. El denunciado no se refería a ninguno de estos dos casos, por lo que su proposición no carecía de fundamento. Antes bien, se podía considerar sólida la opinión de que muchos que morían en olor de santidad pasaban por el purgatorio. La afirmación era verdadera y no sostenía nada que mereciera censura. Ciertas historias mencionaban que algunos santos estuvieron en el purgatorio. No se podía admitir que el denunciado hubiera cometido un crimen contra la fe, por no haber permitido que una mujer llevara a su hijo a la iglesia. Esta acción era una gran “imprudencia” carente de malicia que ocasionó que los asistentes se escandalizaran sin motivo aparente. El denunciado evidenciaba la intención de aparecer como un maestro.

La vanidad lo llevó a mostrar su instrucción en materias de predicación, pero en su acción no existía nada que fuera digno de censura teológica. Las madres no tenían la obligación de presentar a sus hijos en el templo. Ellas podían asistir solas para dar las gracias por un parto feliz.<sup>73</sup> Sólo las madres recibían las bendiciones del sacerdote, por lo que era una opción que se presentara al recién nacido. En las oraciones prescritas en el ritual no existía ninguna que se refiriera a los hijos. Aunque se presentaba como prueba el caso de la virgen, eso no demostraba que el denunciado carecía de fe, lo que hizo María fue cumplir con una ley de su tiempo. La Iglesia pedía que las mujeres se presentaran ante Dios para dar gracias por haber salido bien de ese trance.

---

<sup>73</sup> *Concilio III*, 1859, p. 271; Douglas, *Pureza*, 1973, p. 87. Una de las disposiciones del Tercer Concilio Provincial Mexicano mencionaba que un mes después de haber parido, las mujeres tenían la obligación de presentarse a escuchar misa con la intención de dar gracias por los beneficios que recibió. La mujer sería castigada si difería el tiempo del cumplimiento de esta disposición, sin una causa justificada. Esta práctica fue incluida por Paulo V (1605-1621) en el ritual romano.

La idea de que los niños no sufrían era digna de “desprecio”. No se podía censurar una proposición que contrariaba la razón y la buena filosofía. Gracias al bautismo se destruía cualquier el pecado y se infundía en el bautizado, el hábito de la caridad con la gracia justificante. Con ello no se dejaba ningún reato de culpa. Sería formidable que el bautismo liberara al hombre de las calamidades naturales y lo volviera insensible ante ellas. Aunque algunos santos conservaron la gracia que recibieron en el bautismo, aun así padecieron graves enfermedades e intensos dolores como fue el caso de san Luis Gonzaga. El error del denunciado era producto de la mala interpretación de un pasaje de Bellarmino, quien decía que los infantes estaban libres del reato del pecado, pero no por ello estaban exentos de padecer las miserias y calamidades que producía la naturaleza. Los dolores que ellos sentían no les producían ningún tipo de pena, no todas las enfermedades eran castigos que Dios enviaba a causa de los pecados personales.

Muchos santos que estaban libres de pecado padecieron graves dolencias. La proposición de que un alma virtuosa no necesitaba director espiritual era “imprudente” y “culpable”, pues despreciaba una práctica que era recomendada por los místicos. En ese caso tampoco existía un error contra la fe. La historia eclesiástica mostraba que los anacoretas no requirieron de un guía espiritual. Benedicto XIV reconocía que, para adelantar en la virtud y en la perfección, no se necesitaba contar con el apoyo de un director. El denunciado pecaba por falta de prudencia. Él expresó lo mismo que Cornelio Alápide aunque existía una gran diferencia. Cornelio lo hizo ante gente que entendía lo que trataba y el denunciado ante gente “ignorante” que se escandalizaba de todo. Dado lo anterior, el calificador no encontraba nada que fuera censurable. En una nota del 3 de julio de 1786, el inquisidor informaba que no estaba de acuerdo con el dictamen que se realizó y pedía que se enviara a otra persona, pues más que un dictamen parecía una defensa del denunciado.<sup>74</sup> La acusación contra Mercado mostraba lo minuciosidad con la que funcionaba la mecánica de la delación. Mariana no se encontraba presente en la conversación, pero indagó para comprobar que la versión fuera correcta. Ella se convertía en el censor de la sociedad. La declaración que presentaba Mariana difería de la de María Dolores. Esta última tenía un grado de instrucción elevado, el cual se podía apreciar en los argumentos que expresaba. Dolores recurría a los instrumentos orales y escritos de la predicación para reforzar los argumentos que exponía. Es significativa la

---

<sup>74</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1296, Expediente 12, ff. 413-35

ausencia de los testimonios de Juana y Agustina de Piña, quienes estuvieron presentes en la conversación.

En cambio, se incluyeron los de personas que no asistieron a la plática. El calificador Valdés no pensaba que Mercado era un ignorante, sino un hombre imprudente que hablaba de ciertos asuntos ante personas que no lo podían entender. Valdés estaba consciente que Mercado no cometió ningún error teológico. Es por ello que su calificación era bastante benigna. Es difícil entender cuál fue la razón que ocasionó que el inquisidor buscara otro dictaminador. Valdés expresaba con otras palabras, lo que los testigos aseguraban en sus testimonios. El calificador no tenía duda de que Mercado era un ignorante, pero no se le podía considerar malicioso. Si se le denunció era para corregir sus errores y no para que se le castigara con severidad. No se dudaba de su fe, pero sí de su capacidad. No sabemos si existió la otra calificación que se pedía, pues en el expediente no se incluyó y tampoco sabemos cuál fue la resolución que se tomó en este caso.

El valor de las misas no era apreciado por todos los individuos. Algunos pensaban que éstas no ayudaban a la salvación de las ánimas del purgatorio. Esa era la idea del mercader español Juan Castillo que fue denunciado el 25 de agosto de 1789 en Manila por el mercader Manuel Conde. Conde relataba que, en noviembre de 1788, conversaba con Juan Castillo, Joaquín Blanco y Joaquín Camino. Castillo afirmó que España debía contar con un Papa como el que tenían Inglaterra y los países protestantes. Conde le replicó que España no podía tener un Papa distinto al Pontífice romano, pues éste representaba la cabeza de la cristiandad y era el vicario elegido por Cristo. Si España elegía un Papa sería considerada cismática y herética. La Iglesia era una y la cabeza sólo debía ser una. Un poco después, Juan mencionó que cualquier hombre se salvaba sin importar la religión que seguía. Conde sabía que esa proposición era errónea, pero no trató de convencer de lo contrario a Castillo, debido a que éste no admitía que se le corrigiera y él se sentía limitado para hacerlo. El comisario informó en septiembre de 1791 que Castillo tenía mala fama por sus actividades políticas. De hecho, había huido de Manila en un navío inglés que se dirigía a Europa. Aunque él había comentado que iría a México a recoger su dinero, tomó un barco a Lisboa con la intención de ir a Madrid. El 6 de junio de 1793 testificó el mercader Francisco Pateiro que mencionó que Castillo le manifestó que se decía que era importante que en los testamentos se destinara una cantidad para misas, mismas que tendrían la intención de ayudar a las almas en la otra vida. Él no pensaba hacer testamento y si lo hacía, no encargaría que se hiciera una misa por el descanso de su alma. Francisco le

replicó que tomara en cuenta que era bueno que se dijeran misas por las ánimas, pues ayudaban a aliviar los dolores que se padecían en el purgatorio.

Castillo le contestó que eso era una “niñería”. Francisco le replicó que pensara lo que quisiera, pero era necesario realizar misas por las ánimas. Castillo le respondió que en un concilio se estipuló que existía el purgatorio. Francisco decía que Castillo daba a entender que antes de ese concilio no existía la creencia en el purgatorio. El 20 de junio de 1793 compareció el mercader Lázaro Pacheco que señaló que unos hombres decían que Castillo afirmaba que cuando el hombre moría se acababa todo. La proposición de Castillo negaba la inmortalidad del alma y comparaba a los hombres con los “brutos”. Ese mismo día se presentó el mercader Francisco Oyuelo que declaró que Castillo dudaba de la inmortalidad del alma. También presenció cuando Castillo regañó a un criado que le pidió permiso para oír misa. Castillo consideraba que no había ninguna razón para que los hombres asistieran a misa, aunque tampoco justificaba los motivos que impedían escucharla.<sup>75</sup> Es difícil determinar si la acusación contra Castillo no respondía a un conflicto de intereses entre comerciantes. Tanto el denunciado como los testigos se dedicaban a esa actividad y en la causa no se especificaba la razón por la que Castillo huyó de Manila. A excepción del testimonio de Conde, las demás declaraciones repetían los mismos argumentos. La idea de que existía una confabulación contra Castillo se refuerza cuando Conde informó a los inquisidores el lugar dónde éste guardaba su dinero, además de que no se tomó declaración de las personas que estuvieron presentes en algunas de las conversaciones, pero si se hizo con individuos que no habían sido mencionados. En lo que respecta a las proposiciones, Castillo manifestaba una posición materialista. Si el alma no existía, entonces no había necesidad de que se dijeran misas por ella. Castillo estaba bien informado acerca del asunto del purgatorio. Es una lástima que Pateiro no recordara el nombre del Concilio que Castillo mencionó, pues ello hubiera dado una pista para conocer el tipo de conocimiento que tenía sobre este tema, mismo que le permitía hablar con gran seguridad sobre ese asunto.

Los teólogos decían que la desesperación ocasionaba graves daños en la conciencia de los hombres, por lo que era necesario declarar lo que provocó ese mal. Así se podía apreciar en el caso de Rita Morales, quien se autodenunció el 28 de agosto de 1794 en San Jerónimo Aculco. Ella consideraba que la ley cristiana era “muy pesada” y de nada valían las

---

<sup>75</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1323, Expediente 17, ff. 1-28

mortificaciones, pues Dios no valoraba las limosnas y oraciones que realizaban los hombres. El creador no sabía repartir sus gracias y esa era la causa por la que existían muchos “atribulados”. También le parecía imposible la común provisión, es decir, el acto por el cual Dios mantenía a la humanidad. La primera proposición la había escuchado y la segunda era producto de una reflexión propia. En un arrebato de ansiedad, ella consideró que las dos proposiciones eran verdaderas, aunque después se arrepintió de la primera y manifestó que Dios si concedía su protección a los atribulados. La impaciencia la orilló a creer que Dios, la virgen y los santos no querían perdonarla. Tampoco estaba segura de que los hombres murieran, pues éstos podían ir a otro lugar. En una ocasión, soñó con una persona a la que conoció unos días después. A ella no le gustaba poner los zapatos en la cabecera de su cama, pues pensaba que con ello ahuyentaría a su ángel custodio. Su confesor le mostró que incurría en un error, pero ella no le hizo caso. En tres ocasiones pensó que su desesperación era producto de las tentaciones. Todas estas expresiones “heréticas” las dijo cuando estaba sola y eran producto de su “infeliz estado”, por lo que pedía que se le concediera misericordia. El confesor de Rita, Ignacio Ruiz de la Peña, informó el 3 de septiembre de 1794 que ella era una mujer “atribulada” a la que no se le debía seguir proceso, pues no era conveniente para su “salud temporal” ni para la “quietud de su ánimo”. El inquisidor tomó en cuenta la sugerencia del confesor y señaló que a Rita no se le seguiría causa, porque sus “necesidades” eran producto de la desesperación. Rita no distinguía entre lo aprendido y lo consentido, razón por la que se consideraba una hereje. La denunciada tuvo la fortuna de encontrar un confesor inteligente, pues uno “espantadizo” hubiera provocado su perdición.<sup>76</sup> Rita desconfiaba de los instrumentos que la Iglesia implementó para la salvación del alma. No sólo negaba la misericordia divina, sino que también le concedía poco valor a la limosna y a la oración, dos de los instrumentos que ayudaban a la consecución de gracias para los fieles. Aunque su educación religiosa era superficial, ella trataba de opinar sobre ciertos asuntos que sobrepasaban su limitada inteligencia, lo que ocasionaba que cometiera errores que consideraba herejías. Es evidente que Rita tenía problemas mentales. Por ello es que muchas de sus proposiciones no eran tomadas en cuenta por sus conocidos. La clemencia que el inquisidor mostró con Rita estaba fundada en la incapacidad que manifestaba esta mujer para entender lo que decía.

---

<sup>76</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1389, Expediente 2, ff. 17-9

La Iglesia buscaba que los individuos cumplieran con los preceptos eclesiales. Los hombres que no lo hacían merecían un castigo, el cual debía ser severo cuando se incitaba a otros a seguir su ejemplo. Ese fue el caso del gallego Tomás Díaz Varela que era el arrendatario del rancho san José y de la hacienda de Cocoyotepec, quien fue denunciado el 1 de enero de 1797 en Cuautla de Amilpas por el mercader viandante Pedro García. Éste manifestaba que Tomás no dejaba que sus trabajadores oyeran misa los días de fiesta, pues ponía como argumento que nadie cuidaría su posesión. A Tomás tampoco le gustaba rezar el rosario e incitaba a los trabajadores para que no lo hicieran. Pedro recordaba que en una ocasión le dijo Tomás que los rezos servían para “agriar el estómago”. Pedro le respondió que era necesario rezar para lograr la salvación. Tomás le replicó que no había cielo ni infierno, los hombres nacían de la nada y en nada se convertían cuando morían. Pedro le comentó a Francisco Blanco lo que Tomás afirmaba y éste le contestó que Tomás era “un hereje de primera clase calvinista”. Aunque había hecho varios intentos para que cambiara su actitud, Tomás sólo se limitaba a responder que no había purgatorio para los que iban al cielo, ni infierno para los que iban al cielo. Pedro le preguntó a Blanco cuál era la razón por la que no lo denunciaba y él le contestó que no podía “entregar a su sangre”. Blanco era consuegro de Tomás y dueño de la hacienda citada. El comisario informó el 27 de enero de 1797 que Tomás no cumplía con los preceptos de la Iglesia, aunque se confesó en San Miguel Perote nunca recibió la eucaristía.<sup>77</sup> En el pensamiento de Tomás se advertía que no era necesario practicar los preceptos de la religión, pues el hombre no iba a ningún lugar en el más allá. En este sentido, Tomás era un materialista que afirmaba que la nada era lo que seguía a la vida. Las afirmaciones de Tomás eran ingeniosas, aunque debieron producir escándalo entre sus oyentes. No negaba ninguno de los tres lugares, sólo invertía el orden en el que se presentaban. Tomás empleaba una argucia lingüística para confundir a sus oyentes. El caso de Francisco revelaba que no todos estaban dispuestos a cumplir con la obligación de denunciar a los demás. Blanco pensaba que las proposiciones eran erróneas, pero no estaba dispuesto a sacrificar a su pariente. Con ello, antepone los valores familiares sobre los religiosos.

Los teólogos manifestaban que el testamento era uno de los medios necesarios para lograr el auxilio del alma en el purgatorio. Algunos individuos eliminaban el sentido espiritual del testamento para convertirlo en un asunto terrenal. Ese fue el caso de Ruperto Álvarez que era abogado de la Real

---

<sup>77</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1323, Expediente 19, ff. 3-11



Audiencia. Álvarez, quien fue denunciado el 18 de abril de 1805 en Toluca por el clérigo diácono Lorenzo Ylzarbe. Lorenzo mencionó que Ruperto manifestó que en su testamento dejaría estipulado que se tocara música en el momento de su muerte, para que pudiera sobrellevar con tranquilidad el trance y no se daría cuenta de lo que pasaba. Lorenzo le replicó que en ese momento los sentidos debían estar recogidos para evitar el “asalto” del demonio, y no se debía oír música para evitar que el moribundo se acordara de lo terrenal. Ruperto le contestó que pediría que se tocaran cosas serias que le permitieran recordar a Dios. Él conocía el caso de un personaje que pidió que se tocara música a la hora de su muerte y no se observó que tuviera sentimientos de perdición, sino que murió con tranquilidad. Lorenzo le preguntó que quién fue ese personaje y Ruperto le contestó que Voltaire. Éste procedió de esa forma, porque pensaba que después de la muerte no existía nada. Ruperto también cuestionó la autoridad del Papa, pues decía que no podía expedir bulas en las que censuraba a los que robaban en los mares. En otra ocasión, Ruperto discutía con Juan Ignacio Vicuña si el alma o el cuerpo era el que padecía en el infierno. Ruperto sostenía que el cuerpo padecía y el alma se preservaba libre. Vicuña le expuso una gran cantidad de razones que convencieron a Ruperto de su error.<sup>78</sup> Ruperto era un admirador de Voltaire. El episodio de la muerte del pensador francés revelaba que no sólo conocía su pensamiento, sino también los pormenores de su vida. La actitud de Ruperto hacia la muerte reflejaba que no sentía ansiedad ante ella. La tranquilidad con la que murió Voltaire lo convenció de que no ocurriría nada en ese último momento. En el pensamiento de Ruperto se visualizaba un cambio en la actitud frente a la vida. La muerte y el más allá pasaban a un segundo plano. Lo importante era gozar de la existencia hasta el último instante y no sentir desesperación frente a la muerte, la cual sólo representaba el fin de la vida y nada más que eso.

### La negación del limbo

La naturaleza del limbo causaba cierta controversia entre los individuos. Así se podía ver en el caso del dominico Juan de Garaona que fue denunciado el 16 de junio de 1608 en Santiago de Tuxpan por el dominico Dionisio de Lorca. Éste señalaba que Juan predicó el sermón de la misa mayor durante la festividad de san Juan Bautista. Juan expuso varias proposiciones contrarias a la doctrina, entre ellas que el pecado original no era propio de los niños recién nacidos, sino que éste se les imputaba por causa de Adán por lo que adquirirían el pecado por “transferencia”. También mencionó que el niño que moría en

---

<sup>78</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1391, Expediente 5, ff. 56-64

pecado original no padecía ninguna pena, pues este pecado era menos grave que el venial. Estas dos proposiciones negaban el limbo. Después de la misa, Dionisio se acercó a Juan para decirle que tenía que rectificar el sentido de sus palabras “escandalosas” o de lo contrario tendría que denunciarlo. Juan le respondió que lo hiciera para que comprobaran si sus ideas eran heréticas. Las afirmaciones de Garaona fueron enviadas a dictamen. Pedro de Ortigosa y Pedro de Morales indicaron que los hombres fueron excluidos del reino de Dios por causa del pecado original, mismo que no se transfería porque entonces dejaría de ser un verdadero pecado. La pena que se padecía en el limbo era de daño, pero no de sentido. Los calificadores decían que no era del todo incorrecto creer que el pecado venial generaba mayor culpabilidad que el original. El venial era voluntario y el otro no. Ese sentido no se aplicaba a la proposición del denunciado, quien no consideraba que el pecado original fuera un pecado verdadero y como tal, no era digno de privación de la gloria.<sup>79</sup> No sabemos cuál fue el castigo que se le impuso a Garaona. Los dictaminadores concluyeron que sus errores debían ser sancionados. Juan era un hombre soberbio que no le importaba ir al santo oficio para salir de las dudas. Él creía que sus proposiciones eran correctas y que no tendría ningún problema si se presentaba ante las autoridades religiosas. Aunque la existencia del limbo no constituía uno de los artículos de fe, los teólogos pensaban que se debían vigilar las afirmaciones para que no se cometieran errores que confundieran a los creyentes.

El que los niños fueran excluidos del paraíso ocasionaba que algunos individuos pensarán que la justicia divina era arbitraria. Ese fue el caso del capitán Nicolás Omaña que fue denunciado el 26 de marzo de 1816 en la ciudad de México por el mercedario Nicolás Jiménez. Éste decía que Omaña afirmó que Dios era injusto, pues excluía del cielo a los niños que morían sin bautizo. El religioso le replicó que Dios no relegaba a nadie de la gloria, si no existía una causa justa. Omaña le respondió que cuál podía ser esa causa justa. Jiménez le señaló que bastaba el pecado original para que no se abrieran las puertas del cielo, ese era un misterio de la religión que debía creerse sin reserva. Dios no engañaba a los hombres y si reveló ese conocimiento era por algún motivo. El capitán le contestó que el entendimiento humano era limitado y se necesitaban pruebas para creer lo que la religión exponía. Jiménez no le respondió pero estaba convencido de que disuadió a Omaña, pues a éste le gustaba discutir con las personas que corregían sus errores.<sup>80</sup> Omaña mostraba una actitud ambivalente: confiaba en las creencias religiosas, pero evidenciaba

<sup>79</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 283, Expediente s/n, ff. 320-1

<sup>80</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1463, Expediente 23, ff. 146-8

su deseo de que se le presentaran pruebas de lo que se afirmaba. Jiménez sabía de este hecho. Por ello es que le despejó sus dudas, pero le advirtió que no debía indagar en los misterios de la fe. No se necesitaban pruebas cuando se creía con fervor. Pese a los antecedentes de Omaña, Jiménez decidió denunciarlo para evitar que continuara con su actitud dubitativa.

Los teólogos señalaban que los errores de interpretación podían ser la causa de desviaciones de la doctrina. Es por ello que se debía tener mucho cuidado en lo que se predicaba. La identificación de esas faltas requería de un minucioso trabajo. Así se observa en el caso del dominico Manuel González que fue denunciado el 22 de septiembre de 1818 en Manila por el prior del convento de santo Domingo Francisco Mora. Éste decía que González cometió varias equivocaciones en un sermón que predicó sobre el Apocalipsis en 1814. Manuel afirmó que Dios no permitiría que los niños no bautizados se quedaran para siempre en el limbo, sino que resucitarían antes del juicio universal para conseguir los medios que les permitieran salvarse. Mora le replicó que no se salvarían los niños que no fueron bautizados. Esa proposición desvirtuaba lo que decía la Sagrada Escritura. González le contestó que estaba seguro de lo que expuso en su peroración. Mora no denunció a González por considerar que no debía hacerlo.<sup>81</sup> Mora no señalaba cuál era la razón que lo motivaba a denunciar a González después de que pasaron cuatro años. Las proposiciones de González violentaban la doctrina del juicio final. Aunque la interpretación era errónea, González no quiso admitir su error sino que se mantuvo en su posición, sin importarle lo que le señalara el prior. Así, González cometía una doble falta: contra su superior y contra las creencias religiosas.

#### La presencia del purgatorio en la tierra

Los teólogos mencionaban que algunas ánimas del purgatorio se presentaban en la tierra para solicitar la ayuda de los vivos. Uno de estos casos se presentó en Peña de Aranda de Bracamontes. El tribunal recibió el 28 de junio de 1660 una carta en la que se relataba un suceso sobrenatural. El regidor y alcalde Francisco de Valdívieso contaba que en la casa de su hija Teresa, se aparecía un alma en forma de duende que realizaba travesuras. Teresa pidió ayuda religiosa, pero no se logró ahuyentar al alma. El 29 de abril de ese año estaban reunidos Teresa, Salvador, Pascuala y Francisco. Ellos oyeron una voz que decía Francisco. Pascuala preguntó qué era lo que quería, de dónde era y para qué lo buscaba. El alma respondió que se llamaba Juana y que fue natural de

---

<sup>81</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1421, Expediente 19, ff. 151-3

Taxco. Ella pedía hablar con su tío Francisco, pues era hija de Juan de Baena. El alma se hizo visible. Francisco le inquirió cuál era el motivo por el que quería hablar con él y que no temiera porque cumpliría todo lo que pidiera. El alma señaló que deseaba misericordia de Dios. Este acto enterneció a todos los presentes. Francisco le preguntó qué era lo que necesitaba. El alma le pidió perdón a los presentes, solicitó que cada uno mandara a decir una misa por su descanso, que Teresa pusiera un gran número de velas que debían consumirse el mismo día, que Francisco gestionara una misa por ella al otro día, que se realizara un novenario por el descanso de su alma, que el padre guardián la perdonara y que realizara dos misas en su memoria. Francisco le preguntó qué si quería ver al padre guardián. Juana le contestó que no podía quedarse. Él le pidió que dejara en paz a los habitantes de la casa. Juana le respondió que así lo haría. Francisco le solicitó que diera una señal de que cumpliría su promesa y ella le manifestó que no podía en ese momento, pero que lo haría al otro día.

El 30 asistieron todos a misa y en la tarde regresaron a la casa de Teresa. El alma se hizo visible y llamó a Teresa para agradecerle su acción. Dios tomó en cuenta la misa, por lo que le abrió las puertas del cielo. Juana decía que Dios le concedió “licencia” para pedir las misas que necesitaba. El alma ordenó que no la miraran, pues se transformaría en paloma para entrar al cielo. Juana se despidió de todos y les dio las gracias por su ayuda. Antes de irse, aventó una piedra de fuego que era la señal que prometió. Ellos aventaron agua a la piedra y de ésta salió mucho humo. Francisco le preguntó que a dónde se fue el fuego y ella contestó que eso mostraba que todos huían de las penas. Valdivieso le inquirió si en las penas también había piedras y ella le contestó que se callara. Francisco señalaba que se dijeron 35 misas por el alma de Juana, misas que fueron solicitadas a distintas personas.<sup>82</sup> Este relato tiene la misma estructura que los que se expusieron en párrafos anteriores: existe un alma en desgracia que hace una petición, unos personajes que cumplen con ella y la obtención de un premio. Dos aspectos diferencian a este caso de los anteriores: la paloma y la piedra del más allá. Francisco pidió una prueba de que lo que pasaba era verdadero. La piedra buscaba tener esa función. Esa piedra demostraba la realidad del alma y que existían castigos en el más allá. Juana no le permitió a Francisco que continuara con su indagación. La difunta cumplió con presentar una prueba de que existía el purgatorio, pero no podía decir nada más acerca de ese asunto. Juana no estaba autorizada para describir el más allá. La presencia de la paloma evidenciaba la pureza que había alcanzado el alma de Juana. Ésta pidió que no la observaran porque los ojos

---

<sup>82</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 585, Expediente 9, ff. 212-22

humanos no podían alcanzar la gloria celestial. La inclusión de la paloma muestra la existencia de algunas reminiscencias de los exempla medievales. En la visión de Alberico de Settefrati se mencionaba que las almas se aparecían en forma de paloma.<sup>83</sup> Los inquisidores guardaron silencio sobre este hecho. No existe ninguna nota en la que se hable de esta cuestión y sólo se archivó el expediente. Hubiera sido interesante conocer su opinión acerca de este tipo de manifestaciones.

Mientras unos individuos veían almas, otros afirmaban que tenían la potestad de salvar a las ánimas del purgatorio. Ese fue el caso de la española Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, quien se presentó el 21 de noviembre de 1801 ante el santo oficio de la ciudad de México para autodenunciarse, pues afirmaba que su alma no tenía remedio. Ese mismo día compareció la española Ana María de la Colina. Ella afirmaba que Aramburu resucitó en tres ocasiones y que padecía una “enfermedad extraña” que ocasionaba que arrojara sangre por los poros de la piel. Colina refirió que una niña de nueve años se le apareció a Aramburu. La niña se llamaba Faustina y padecía en el purgatorio. Aramburu señaló que la niña no era un alma del purgatorio, sino un demonio que buscaba probar su fe. Colina afirmaba que Aramburu tenía la facultad de sacar almas del purgatorio, pues así lo hizo con las almas de José de Serrato y de Francisco Haro. El primero pasó 14 días en ese lugar y el segundo estuvo cinco. Aramburu era una mujer “santa” que perdonaba a sus enemigos, como se podía comprobar en el caso de Serrato, quien la había llamado “ilusa”. Aramburu tenía constantes coloquios con Dios y con las almas del purgatorio. En uno de ellos, el alma de Haro le dio las gracias por haberla librado de las penas que padecía. Esta alma le pidió que intercediera por el alma de su esposa ante Dios, pues esa era la recompensa que pedía por lo que padeció en el purgatorio. A su vez, el alma de Haro rogaría ante Dios para que Aramburu tuviera mayores auxilios divinos y una buena muerte. Los inquisidores pidieron informes de la conducta de Aramburu a su confesor Ildefonso de Esquivel, quien mencionó que Aramburu afirmaba que tenía visiones en las que platicaba con Dios, con la virgen, con los santos y con las ánimas del purgatorio.

Las personas creían lo que decía, debido a que tenía una gran facilidad de palabra. Ildefonso manifestó que Aramburu realizaba “bellas alegorías” de Jesús, de los sacramentos y de las virtudes teologales. Ella no cometía errores de interpretación y sus palabras podían convencer a cualquier persona

---

<sup>83</sup> Le Goff, *Nacimiento*, 1989, p. 214.

instruida. En su interrogatorio, Aramburu afirmó que por su intercesión habían salido dos almas del purgatorio. Ella aseveraba que muchas almas se le aparecían para pedirle ayuda. La última alma que auxilió fue la de una mujer que padecía pena de daño en el purgatorio. Otra alma se le apareció para pedirle que hablara con sus parientes, a fin de que se dijeran cinco misas en su nombre. Ellos le mencionaron que las misas estaban dichas, pero ella contestó que no eran las que pidió el alma. Al otro día, se mandó a celebrar una misa y Aramburu les contó que el alma había llegado al cielo. Ella sostenía que Dios premió sus acciones, pues le permitió observar la procesión celestial del corpus y le concedió que tuviera cinco ángeles custodios. Aramburu expresaba que no se debía rendir devoción a la virgen María, pues ésta no salvaba a las almas de la condenación eterna. Los inquisidores mandaron a calificar las declaraciones. El dictamen decía que las visiones eran producto del alcohol que Aramburu ingería todos los días, y del deseo que sentía de ser admirada y respetada por sus vecinos. Aramburu exageraba al decir que tenía cinco ángeles custodios. Los hombres no tenían tantos ángeles a su disposición. Santo Tomás admitía que existían varios ángeles de la guarda, pero no para un hombre en particular sino para la comunidad.

La custodia pertenecía a los principados o a los arcángeles; la guarda natural corporal a las virtudes; la resistencia a las tentaciones correspondía a las potestades y la custodia de los buenos espíritus era realizada por los principados o dominaciones. Los inquisidores determinaron que Aramburu fuera enviada a la cárcel, orden que se cumplió el 26 de enero de 1803. El 4 de febrero de 1803 fue trasladada al hospital de san Andrés, a fin de que se le curara de una inflamación que tenía en el útero. El 22 de marzo se le dio de alta en el hospital y regresó a la cárcel.<sup>84</sup> El caso de Aramburu muestra la manera en que se utilizaba el conocimiento sobre el purgatorio. Ella trataba de convencer a sus seguidores de que era una elegida de Dios. Las “enfermedades”, los trances y ciertos signos exteriores ayudaban a reforzar su imagen de mujer impregnada del hálito de lo místico. Una mujer mística que no sólo hablaba con las ánimas, sino que también tenía la capacidad de poder sacarlas del purgatorio. Ella manifestaba que por sus virtudes había visitado el cielo, lugar en el que logró contemplar la belleza divina. Ana tenía una gran imaginación y la capacidad de persuadir a sus oyentes. Ella presentaba varias de las características de las ilusas: el rapto, la enfermedad, la presencia de las ánimas del purgatorio y las visiones del más allá.<sup>85</sup> Los inquisidores se dieron

<sup>84</sup> Ana Rodríguez Aramburu, 1984, pp. 25-184

<sup>85</sup> Rubial, “Santitas” en *Anuario de Estudios Americanos*, pp. 18-29; Ramírez, *María Rita Vargas*, 1988, pp. 103-8; Franco, *Conspiradoras*, 1994, pp. 33, 89; Certeau, *Fábula*, 2004, pp. 189-96. Jean Franco señala que

cuenta del engaño. Por ello es que determinaron mandarla a la cárcel, a fin de que no volviera a timar a nadie. Ella fabricaba las pruebas de su enfermedad y decía lo que los demás querían escuchar. Todo con la intención de que le proporcionaran dinero para vivir.

La presencia de lo sobrenatural comenzó a perder vigencia en el imaginario de algunos individuos, quienes pedían pruebas fehacientes para creer en hechos que rebasaban la lógica. Ejemplo de ello fue el caso del clérigo de menores José de Jesús Vargas que fue denunciado el 17 de julio de 1816 en León por el cajero Manuel Donaire. Manuel platicaba con Vargas sobre los prodigios de una monja virtuosa que hablaba con las ánimas del purgatorio. Vargas le manifestó que Dios no podía hacer esos prodigios. Manuel se enojó y le pidió que le diera una satisfacción por sus palabras. Vargas no le hizo caso y se mantuvo en su posición. Manuel aprovechó la ocasión para delatar a la mulata Gertrudis Hernández. Ella se mofó del viático, pues decía que se hacía mucho ruido por un poco de harina. El 6 de noviembre de 1816 compareció Ramón Zarría que declaró que Vargas afirmaba que Dios no podía hacer prodigios y que no se debían creer nada acerca de lo que se decía sobre la monja. Manuel incluía las hojas que había discutido con José para que los inquisidores emitieran un dictamen. Estas hojas llevaban por título “Prodigios y maravillas dispensadas por Dios a la madre María Teresa de la Santísima Trinidad, religiosa carmelita de Guatemala”. En ella se relataba que la monja era hija de personas virtuosas que pertenecían a la nobleza. Por culpa de una enfermedad, su madre no logró ingresar al convento de capuchinas seculares. En compensación, Dios le transmitió las virtudes religiosas que se aprendían en ese lugar. Cuando su madre estaba embarazada, sus tías, que eran monjas capuchinas, vaticinaron que sería una niña y se llamaría Teresa.

La imagen de esa virgen presencié el nacimiento de la niña, quien conoció a Dios a los tres años y a los nueve años decidió hacer voto de

---

las ilusas eran consideradas una amenaza social, debido a que se salían del control del confesor, inventaban sus propios mitos religiosos y no tenían estado, es decir, no eran casadas o no pertenecían a un convento, único lugar en el que eran permisibles las manifestaciones místicas. Otro caso de ilusas fue el de las hermanas Josefa y Nicolasa Romero. Las dos entraban en raptó y le pedían a Cristo que las ayudara a solucionar las necesidades. Ellas sufrían enfermedades y tenían la “virtud” de sacar almas del purgatorio. Para disminuir las penas que se padecían en ese lugar, ellas aconsejaban adquirir bulas de la santa Cruzada. Cuando los confesores de Josefa le prohibieron tener visiones del purgatorio, ella manifestó, en voz de Cristo, que Dios la había enviado para pedir sufragios por las almas. Llegaba hasta el extremo de decir que 24 mil ánimas habían salido del purgatorio por su mediación. Mientras Josefa tenía visiones del purgatorio, Nicolasa las tenía del cielo. Ella decía que podía ver a Cristo sentado en la gloria. Otro ejemplo era el de María Luisa Vargas que tenía la capacidad de observar el purgatorio y el cielo. Ella veía que el niño Dios desprendía una luz tan intensa, que el mismo mundo no alcanzaba a contenerla toda.

castidad, de obediencia y de pobreza. Aunque deseaba ser capuchina o carmelita, por influencia de su confesor ingresó a la orden franciscana. Estaba tan habituada a los “trabajos de la virtud” que se le hizo fácil el noviciado y lamentó que no fueran más ásperos los ejercicios. El día de su profesión recibió el ataque de unos demonios que la hicieron dudar de su virtud, pero gracias a la ayuda de su confesor logró profesar con tranquilidad. Ella recibía la visita de las ánimas del purgatorio que le pedían auxilio. No conocemos el fin de la historia porque el escrito está incompleto. Los inquisidores no emitieron juicio sobre las proposiciones de Vargas, pero dejaron asentado que la gente consideraba que éste era un hombre “poco inteligente” y “carente de talento”.<sup>86</sup> Este proceso es interesante por la postura de Vargas. Él no creía lo que se le decía. Necesitaba pruebas que le permitieran determinar si eran verdaderos los prodigios que se contaban de la monja, lo que no significaba que Vargas fuera un incrédulo sino que más bien buscaba acotar los espacios en donde se movía lo sobrenatural. No se podía hablar de prodigios, mientras no se tuviera certeza de que la monja guatemalteca era virtuosa. La presencia de las ánimas del purgatorio no lo sorprendía. La historia de la monja guatemalteca cumplía con el estereotipo de la beata. Ella estaba predestinada por el creador para realizar grandes hazañas por la fe. La virtuosidad de Teresa se manifestó desde su nacimiento y se hizo patente en cada momento de su vida. Es probable que la reacción de Vargas mostrara el hastío que se sentía por este tipo de relatos que sólo cambiaba el nombre de las heroínas. Los fieles sabían tanto de estas monjas que ya no les sorprendía nada. Y es por ello que pedían pruebas para creer.<sup>87</sup>

### La negación de la existencia del purgatorio

La creencia en el purgatorio constituía una verdad de fe que nadie podía cuestionar, ese era un delito que debía ser castigado. Así sucedió en el caso del artillero español Simón Flamenco que fue denunciado el 21 de noviembre de 1599 en Veracruz. El denunciante le explicaba a Simón que el purgatorio había sido creado para purgar las faltas. Simón le contestó que ese lugar no existía. Los únicos que existían el cielo y el infierno. No había razón por la que los hombres debían ser castigados en la otra vida y no se podía creer lo que no se veía.<sup>88</sup> Flamenco pedía pruebas para creer en el purgatorio. Eso

<sup>86</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1421, Expediente 4, ff. 16-33; Ídem. Volumen 1421, Expediente s/n, ff. 182-3

<sup>87</sup> Rubial, *Santidad*, 1999, pp. 165-201. En Rubial se encuentra un interesante análisis de la hagiografía femenina colonial.

<sup>88</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 249, Expediente 10, ff. 98-9



significaba una contravención de las bases en las que se sustentaba esa creencia. Flamenco dudaba de la existencia del purgatorio, pero no mostraba ningún tipo de incertidumbre con respecto a los otros dos lugares. La postura de Simón evidenciaba que carecía de un amplio conocimiento de la doctrina cristiana. Él no podía aceptar que el purgatorio tuviera la función de castigar a las almas. Desde su esquema mental, ese papel lo cumplía el infierno. Así que no podían existir dos lugares que tuvieran el mismo cometido, lo que contrariaba la manera en que concebía el más allá.

El deseo de aparecer como un sabio ante los demás ocasionaba errores de interpretación. Ese fue el caso del cura presbítero Diego de Frías Quijada, quien fue denunciado el 15 de marzo de 1603 en la ciudad de México por el fiscal del santo oficio Marcos de Bosque. Frías afirmaba que los frailes, obispos y monjas iban al infierno, porque tenían vida en común. Los apóstoles nunca tuvieron vida en común y por eso lograron la santidad. Ellos vivieron de las limosnas que les daba Judas. Diego advertía que los religiosos mostraban una gran preocupación por las cuestiones temporales, razón por la que se les olvidaba que su misión era propagar y sostener la fe. Él consideraba que no existían pruebas de que las ánimas canonizadas por el Papa estuvieran en la gloria, afirmación que se sustentaba en las ideas de san Jerónimo y de otros doctores. Frías manifestaba que estudió esa cuestión con detenimiento, razón por la que no tenía miedo de expresarla ante los letrados con los que se encontraba. Nadie lo había impugnado o le había dado una respuesta satisfactoria. Diego pensaba que la iglesia sólo tenía cuatro hombres letrados y deseaba discutir con ellos, pues estaba seguro de que los vencería. Él era el único que sabía de teología en la Nueva España. Diego indicaba que santo Tomás y Alberto Magno se equivocaban en muchas cosas. Bosque estimaba que Frías era un “mal cristiano” y que sus proposiciones eran herejías que se debían castigar. Las proposiciones se enviaron a dictamen. El calificador consideró que éstas mostraban imprudencia. La única que contenía un error grave era la que hacía alusión a los frailes. La proposición sobre las ánimas no era errónea, pero si se podía considerar “escandalosa”, “temeraria” y “peligrosa”, sobre todo si se formulaba ante la gente “vulgar”.<sup>89</sup>

A Bosque no le gustó que un religioso criticara las actividades que realizaban los otros grupos religiosos. Frías pensaba que éstos habían perdido la esencia que los debía mover a actuar, pues ponían más atención de lo que pasaba en el mundo que en cumplir con sus obligaciones religiosas. El

---

<sup>89</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 273, Expediente 4, ff. 1-5

comentario que hizo sobre las ánimas del purgatorio, le permitió evidenciar de nueva cuenta que los religiosos no estaban bien preparados. Nadie había respondido de la forma en que él deseaba. La crítica de Frías se extendía a todos los niveles de la religión. Ésta se encontraba en un nivel lamentable, tanto que no se encontraba más que cuatro personas con quienes discutir. La falta de buenos teólogos ocasionaba que la religión se encontrara estancada y sin visos de salir de ese lugar. El que el calificador hubiera emitido un dictamen leve, evidenciaba que no se buscaba ahondar en los conflictos entre los grupos religiosos.

Las discusiones sobre religión podían servir como pretexto para atacar a los enemigos políticos. Ese fue el caso del oidor de la Real Audiencia Matías Delgado y Flores, quien fue denunciado el 1 de marzo de 1627 en Manila por el oidor Gerónimo de Legazpi. Éste mencionaba que Delgado había afirmado que la existencia del purgatorio no era un artículo de fe, por lo que no se podía afirmar que era un hereje el que no creía en éste pues muchos autores sostenían que no existía ese lugar. Legazpi le respondió que esos escritores eran unos herejes. La Iglesia católica declaraba que si existía ese lugar y la creencia en el purgatorio constituía un artículo de la fe. Los artículos de la fe debían creerse más no discutirse. En la discusión estuvieron presentes el oidor Álvaro de Mesa y el fiscal mayor Marcos de Zapata. El primero tuvo una mínima intervención, mientras que Marcos replicó que ningún autor católico negaba la existencia del purgatorio. Unos días después, Matías preguntó cuál era el artículo de fe del que se hablaba, para que lo leyera y pudiera creer que en verdad existía el purgatorio. Ellos denunciaban a Matías para cumplir con el edicto de fe que se publicó por esos días. El único que se negó hacerlo fue Álvaro de Mesa.<sup>90</sup> Pese a que Matías pidió que se le instruyera en la cuestión que negó, los oidores no tomaron en cuenta este hecho y procedieron a denunciarlo ante las autoridades. Al parecer, había un conflicto entre estos personajes. Gerónimo y Marcos no se tentaron el corazón para delatarlo. En cambio, Álvaro se mantuvo al margen hasta que la presión de sus compañeros venció su obstinación.

La creencia en el purgatorio constituía un conocimiento complejo que no todos alcanzaban a comprender. Así aconteció en el caso del mulato Juan que fue denunciado el 2 de abril de 1650 en Texcoco por Antonio de Alzibar. Antonio indicó que platicaba con los hermanos Joseph y Juan Díaz de Reina sobre el edicto de fe que se había leído en la iglesia. Joseph mencionó que

---

<sup>90</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 362, Expediente s/n, f. 342

tenía que denunciar a un forastero que había dicho que Dios no hacía cosas buenas, aunque no especificaba quién era ese hombre. Ese mismo día testificó el carpintero Joseph Díaz de Reina que declaró que en marzo de ese año fue a la ciudad de México. En la calzada de san Antón, se encontró con el mulato Juan que era arriero de Juan Campos. Éste le preguntó si sabía quién era el que afirmaba que existía el purgatorio y de dónde era esa persona, pues él no estaba seguro de que hubiera un purgatorio debido a que le contaron que las ánimas podían estar en cualquier lugar. Él conocía el caso de un ánima que estaba en el quicio de una puerta, la cual salió de ahí para cuidar las mulas de un arriero devoto. El 7 de abril compareció el cerero Juan Díaz de Reina, quien mencionó que el mulato Juan expresó que Dios no hacía cosas buenas y que no existía el purgatorio. Díaz le señaló que no debía decir esas frases “malas”, pero Juan le contestó que lo que él señalaba era lo correcto. Juan Díaz relataba que después de la misa del domingo en la que se leyó el edicto de fe, estaba con su hermano Joseph en las gradas de la Iglesia y pasó el mulato Juan en un caballo. Juan Díaz le mencionó que se había publicado un edicto y que lo iba a denunciar por haber negado el purgatorio. El mulato le respondió que el purgatorio que conocía era el del quicio de una puerta. Juan lo reconvino por su afirmación y el mulato se fue sin contestar nada.

Los inquisidores dictaminaron el 5 de marzo de 1652 que el mulato Juan era un “mal cristiano”. Sus proposiciones denotaban que era un blasfemo heretical y un emulo de los herejes, aunque lo reprendían nunca modificó sus opiniones. Se ordenó que fuera llevado a las cárceles secretas y que su dueño entregara 50 pesos para gastos y alimentos. Éste se negó a pagar, pues alegó que el mulato carecía de bienes. El 14 de marzo de 1652 compareció el mulato Juan que era esclavo del labrador Nicolás Vélez de Marzana y del arriero Juan de Campos. El mulato decía que su padre era el vizcaíno Artun Duaga y su madre era la negra libre Juana Lucía que era natural de Angola. Tenía un hermano llamado Martín que no sabía donde se encontraba. Juan no era casado, pero tenía dos hijas que vivían en Taxco con la india María Magdalena. Conocía el padre nuestro, el ave maría, el credo, la salve Regina y los mandamientos. Toda su vida había cumplido con los preceptos que marcaba la religión y poseía una bula de la Santa Cruzada. Si había cometido algún delito contra la fe era por causa de su gran ignorancia. El mulato señaló que en 1646 se encontró en un obraje de Texcoco al español Nicolás de Alcibar. Éste comenzó a burlarse de él, pues decía que era un hombre “feo” y “mal encarado”. Juan le indicó que le preguntara a Dios, porque hacía cosas feas. Nicolás le contestó que no dijera herejías. Juan le señaló que no decía ninguna herejía. Dios creó el infierno que era un lugar “feo” y “malo”. Nicolás

le respondió que el infierno no era un lugar “malo”, sino que era bueno por ser obra de Dios. Juan reiteró que el infierno era malo, de otro modo, los hombres no harían peticiones para que Dios los librara de ese lugar. Nicolás insistió que el infierno era bueno, pues era creación de Dios.

Juan le manifestó que esperaba que 400 demonios lo llevaran a lo más lóbrego del infierno, para que comprobara si el infierno era bueno. Juan recordaba que en 1649 estaba con el mulato libre Marcos de la Cruz y éste le decía que tenía una mula que era tan “mañosa” que debió haberla hecho algún demonio. Juan le respondió que aquella mula no era obra del demonio sino de Dios, lo que demostraba que el creador hacía cosas malas. Marcos le replicó que no podía creer que Dios hubiera hecho esa mula. Juan le contestó que todo lo bueno y todo lo malo que existía en el mundo era obra de Dios. Juan reconoció que blasfemó en tres ocasiones. Una vez contra la virgen de Tulancingo pues pensaba que si la virgen adoptaba forma humana sería muy soberbia, debido a la gran cantidad de adornos que tenía. La segunda contra san Nicolás a causa de un dolor de muelas. La tercera ocurrió después de escuchar al médico Sebastián Vázquez. Éste relató el cuento de los estudiantes y la higuera. Juan le comentó a Marcos de la Cruz que después de oír ese cuento, pensaba que tenían más virtud las piedras que las palabras de Dios. Los inquisidores determinaron que se siguiera proceso formal contra Juan por los cargos de blasfemo heretical y profesante de la doctrina de Lutero. El licenciado Francisco López se hizo cargo del caso y señaló que cuando Juan afirmaba que Dios no hacía cosas buenas incurría en el delito de blasfemia heretical, y al negar el purgatorio incidía en una herejía formal que era defendida por los luteranos. Estas dos proposiciones constituían delitos graves. El mulato no se arrepintió de sus palabras, sino que las reafirmó cada vez que se le presentó la oportunidad. Éste trataba de confundir a los creyentes con el falso ejemplo del ánima que estaba en el quicio de una puerta, lo que denotaba su deseo de que sus oyentes no se preocuparan por sus almas, pues sin purgatorio no se debía temer a los castigos del otro mundo.

En una ocasión, trataron de mostrarle que cometía un error al pensar de esa manera, pues el purgatorio se creó para castigar a los malvados. Juan no hizo caso a ninguno de los argumentos que se le expusieron y sólo atinó a decir que Dios hacía cosas malas. El mulato mostraba un menosprecio por los edictos que eran venerados y obedecidos por los fieles. También se sabía que Juan utilizaba yerbas y maleficios para controlar el libre albedrío de las personas. López pensaba que el mulato tenía pacto con el demonio y por esa razón no mostraba temor de Dios. Juan respondió que no era un hereje

luterano ni un blasfemo heretical, sino un cristiano que cumplía con los preceptos de la Iglesia. La acusación de que negaba el purgatorio era falsa. Él recordaba que llevaba dos cargas de paja al tendero Juan Díaz y que su hijo, del mismo nombre, le mencionó que esperaba que Dios le diera como castigo una hora en el purgatorio, en ese momento, no le contestó nada. Los dos fueron a comer y cuando salían de la cocina, el mulato le dijo en broma a Juan que esperaba que Dios le diera dos horas de purgatorio y le preguntó si sabía dónde se encontraba el purgatorio. Tanto Juan como José Díaz le respondieron que en el lugar dónde lo había puesto Dios. El mulato contestó que no sabía dónde estaba el purgatorio y que los que decían que hablaban con las ánimas mentían, pues él no había oído que las ánimas dijeran que venían del purgatorio, sino del quicio de una puerta o de un fogón. Siguió con esa duda hasta que le preguntó a un agustino que se encontró en la calle, quien le indicó que el purgatorio se encontraba en uno de los senos del infierno. Aunque Juan primero rechazó que hubiera negado el purgatorio, después reconoció que si lo hizo por causa de la exaltación en la que se encontraba.

Él creía en la existencia del cielo, del infierno y del purgatorio, pues así lo enseñaba la Iglesia católica en sus artículos de fe. Juan pensaba que cuando los hermanos Díaz lo amenazaban con denunciarlo, sólo lo hacían para burlarse de él y que no cumplirían su promesa. Es por ello que les contestó que lo podían hacer si creían que había dicho herejías. Era una falsedad que hubiera expresado que Dios hacía cosas malas. Él sólo indicó que Dios creó una “cosa fea” que era el demonio. Las pinturas mostraban que éste era un ser abominable y no se podía imaginar cómo sería verlo en persona. También era injusto que se le calificara como un hechicero, pues sólo en una ocasión le aconsejó a un individuo que buscara a una india hechicera para que lo ayudara a curarse. El mulato se mostraba arrepentido de sus proposiciones y pedía que se le tuviera misericordia. Sus frases no tenían la intención de ofender a la fe católica. Los inquisidores determinaron el 30 de abril de 1652 que Juan fuera reprendido en el tribunal, debía abjurar de levi y saldría de una Iglesia para ser mostrado en vergüenza pública. Los consultores pidieron que la vergüenza se cambiara por 100 azotes, pero la propuesta fue rechazada. El 6 de junio de 1652 el mulato Juan salió en auto particular de fe de la Iglesia de santo Domingo.<sup>91</sup> Es extraño que los inquisidores no se hubieran dado cuenta que la denuncia contra el mulato escondía un ardid de los hermanos Díaz. Las versiones mostraban grandes diferencias. José no mencionó el nombre del mulato y declaró unas palabras que, sin contextualizar, resultaban ambiguas.

---

<sup>91</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 562, Expediente 5, ff. 457-85

En cambio, Juan proporcionó detalles significativos para el caso. Ni Juan ni José denunciaron al mulato. Esta labor la realizó uno de los trabajadores de la tienda de su padre. De todo el corpus de la investigación, éste es el único caso en el que se hizo un interrogatorio completo.

Juan proporcionó los datos de su genealogía y todo lo que sabía acerca de la religión. La información aportada por el mulato mostraba que conocía todos los rudimentos de la fe. Es de destacar la obsesión que mostraba Francisco López por tratar de demostrar que Juan era un hereje luterano. Todos los cargos que realizó contra el mulato intentaban enfatizar este punto. No cabe duda que Juan era un hombre inteligente que buscaba indagar en aquellos aspectos que no conocía. Juan no se conformaba con saber lo que se le decía en la Iglesia, sino que intentaba comprender aquellos aspectos que no se le explicaban con claridad, lo que se podía comprobar en su deseo de saber dónde se encontraba el purgatorio. Su búsqueda culminó cuando un religioso le aclaró su duda. Las referencias que Juan mencionaba sobre el alma en el quicio y en el fuego del fogón, revelaban que este hombre conocía algunos de los relatos que aparecían en los libros sobre el purgatorio. Estas historias mostraban que Dios podía hacer que las almas padecieran en determinados lugares. Para nuestra desgracia, Juan no señalaba en dónde las escuchó. Es poco probable que estas historias fueran referidas en un sermón. De otra forma, los hermanos Díaz no se hubieran mostrado sorprendidos por las declaraciones de Juan. El mulato trataba de dilucidar lo que era verdad de la falsedad. Es por ello que opinaba que el cuento de los estudiantes y la higuera no podía ser verdadero. Pese a todo, Juan se mostró arrepentido por haber pronunciado esas proposiciones. La retractación de Juan fue fundamental para que no se le impusiera un castigo más riguroso. La severidad con la que se actuó en el caso de Juan demostraba que los inquisidores habían entendido que el mulato era peligroso por las ideas que manifestaba. Este mulato era un hombre con una gran capacidad. Un castigo leve no habría bastado para aplacar su ansia de saber.

Algunos individuos consideraban que la Iglesia explotaba el conocimiento del purgatorio para hacer que los hombres se comportaran bien. Así lo manifestaba el platero Isidro Zepeda que fue denunciado el 6 de enero de 1718 en Chiapa por el tratante español Juan González Padilla. González indicaba que Isidro manifestó que no existía el purgatorio. Éste le replicó que un católico no podía afirmar eso. Isidro repitió que no había purgatorio. González le señaló que si no se retractaba tendría que denunciarlo. Como respuesta, Isidro refirió que, en ciertas ocasiones, Dios ordenaba que algunas almas

permanecieran en este mundo para sufrir los castigos que se les impusieron, lo que no significaba que existían purgatorios particulares, sino que sólo había uno al que llegaban la mayoría de las almas. González no sabía si Zepeda dijo más desatinos, pues se salió de la casa del denunciado. En esa conversación estuvieron presentes Gaspar de Avalos, Abiano de Loaia y Alberto Correa. Este último trató de calmar la situación. Les pidió a Gaspar y a Juan que no hablaran con Zepeda de esos asuntos, pues sólo lo incitaban a decir “borracheras”. Correa les confió que Isidro había dicho eso mismo unos días antes, pero no le hizo caso porque sabía que era un “majadero”. El 15 de enero compareció el tratante Joseph Alberto Correa que declaró que Zepeda le manifestó que no existía el purgatorio y que se hablaba de ese lugar para atemorizar a los creyentes. Correa le replicó que la existencia del purgatorio era una verdad contenida en los artículos de fe y su presencia se podía demostrar por los sufragios que realizaba la Iglesia por las almas que ahí padecían. Isidro le contestó que era mejor no hablar de ese tema. Esta conversación acaeció en octubre de 1716 en el pueblo de Tenosique.

Correa consideraba que Isidro era un hombre carente de juicio. Por ello es que le pidió al cura beneficiado de Tenosique que lo reprendiera por sus proposiciones. Sin embargo, Isidro no se reformó y volvió a negar el purgatorio.<sup>92</sup> No sabemos si los inquisidores tomaron cartas en el asunto, pues no se menciona cuál era la postura que se tomaría en este caso. La distancia constituía un problema difícil de resolver. Las proposiciones que realizó Isidro carecían de profundidad y sólo repetían una misma idea. Los planteamientos de Zepeda no estaban bien desarrollados. Esa era la causa por la que caía en contradicciones, pues, por un lado, afirmaba que existían lugares particulares de purgación pero, por el otro, señalaba que éstos no se diferenciaban del purgatorio. Isidro reconocía la existencia del purgatorio, pero al mismo tiempo negaba que éste fuera real. Lo novedoso de este caso es que Isidro comprendió que se utilizaba la creencia en el purgatorio como un medio para normar el comportamiento de los individuos. El más allá aparecía como un ámbito punitivo tendiente a controlar las acciones humanas.

La idea de que existían lugares particulares de purgación se encontraba difundida entre algunos miembros de la población. Así lo podemos apreciar en el caso del mulato Joseph Quintero que fue denunciado el 28 de febrero de 1761 en san Juan Teotihuacan por el tejedor Diego Antonio Martínez. Diego declaró que Joseph le comentó que no existía el purgatorio. Él le replicó que la

---

<sup>92</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 775, Expediente 31, ff. 348-52

doctrina enseñaba que existían cuatro senos del infierno y en uno de ellos se encontraba el purgatorio. Joseph le contestó que el purgatorio no se localizaba en un solo lugar. Dios podía ubicarlo en el lugar que deseara. Un autor señalaba que el creador podía situar el purgatorio en una piedra o en cualquier otro sitio. Diego le preguntó quién era el autor que afirmaba semejante idea, pero Joseph no le mencionó el nombre. Para evitar que Joseph dijera más disparates, Diego prefirió cambiar de conversación.<sup>93</sup> La referencia del purgatorio en la piedra remitía a una de las historias que se relataban en los escritos que trataban sobre las ánimas. Es probable que de ahí hubiera tomado Joseph esa historia. La autoridad de lo escrito volvía a hacerse presente para defender una posición. Joseph no recordaba el nombre del autor, pero si los argumentos que exponía. Diego necesitaba saber el nombre del autor para confirmar que lo que decía Joseph era cierto y no una invención surgida de la mente del mulato.

Algunos individuos estaban conscientes que la función del purgatorio era atemorizar a los fieles, a fin de que éstos cumplieran con los preceptos religiosos. La negación de ese lugar era una forma de tranquilizar los remordimientos de conciencia. Así sucedió en el caso del cantor español Joseph Vázquez que fue denunciado el 7 de febrero de 1782 en el Real de San Joseph del Parral por la española María Josefa Martínez. Ella había vivido en amasiato con Joseph en 1778. En una ocasión, asistió a un sermón que se predicó en el convento de san Francisco, el cual fue tan persuasivo que le generó una gran compunción externa e interna. Al verla en ese estado, Joseph le preguntó qué era lo que le pasaba. Josefa le respondió que en el sermón se dijeron varias cosas que la hicieron reflexionar. Ella pensaba que era momento de apartarse del “infeliz estado” en el que se encontraba. No deseaba perder su alma y sabía que él no remediaría la situación al casarse con ella. Joseph le señaló que no debía creer lo que los padres predicaban. Éstos sólo mencionaban esos “aparatos” para atemorizar a la gente. Josefa le replicó que si no era verdad, entonces por qué los padres hablaban de la gravedad de las penas del infierno y del purgatorio. Joseph le respondió que no debía creer en eso. Los padres discurrían sobre los “aparatos de terror”, pero no había certeza de que existiera el infierno o el purgatorio. Los argumentos de Joseph la convencieron de que no existían castigos en el más allá, razón por la que continuó con sus “indecentes amoríos” aunque después se separaron. Josefa comentaba que Joseph tenía la intención de que regresaran a vivir juntos. Ella le señaló que estaba casada y que no quería que su honor fuera destrozado,

---

<sup>93</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1061, Expediente 4, ff. 202-7



además de que buscaba preservar a su alma libre de todo dolor. Joseph le contestó que él también buscaba salir limpio y con honor del mundo.

Josefa le preguntó si había pensado lo que diría Dios. Él le respondió que si tenía que sufrir penas en el otro mundo, era mejor que se las comenzara a dar en éste. Josefa denunciaba a Joseph por dos razones: por cumplir la indicación de su confesor y para acatar lo que mandaba el edicto de fe. El 14 de febrero compareció la costurera María Francisca Martínez de Borja que mencionó que Joseph pedía padecer las penas en este mundo. Ella le replicó que lo que decía era “punto de herejía”. Joseph le contestó que lo que afirmaba estaba bien dicho. Francisca le arguyó que se debía creer que había cielo, infierno y purgatorio pues era una cuestión de fe. Él le respondió que todo lo que decían los padres eran “aparatos”, pues no existía el infierno ni el purgatorio. El comisario indicaba que Vázquez mostraba una buena conducta cristiana, pero se le consideraba un hombre “sin juicio”, un “truhán” y un “atrevido”. Los inquisidores determinaron que el proceso no se siguiera, debido a la hermandad de los testigos, la presencia de los mismos argumentos, la antigüedad y la conducta individual de los implicados.<sup>94</sup> Este caso exhibe el poder de la predicación. No sólo se logró persuadir a Josefa de que se portaba mal, sino que también consiguió insertar en su conciencia ciertos conocimientos doctrinales. Ella estaba convencida de que sería castigada si no remediaba la situación que vivía. Joseph mostraba una actitud más relajada y no le temía a los castigos de la otra vida. Él consideraba que la Iglesia sólo buscaba atemorizar a la gente y que prefería padecer en vida. Entre más rápido se sufriera el castigo, más rápido se saldría de él. Las palabras de Joseph intentaban calmar la inquietud que percibía en Josefa.

Un caso en el que también se cuestionaba el valor de la predicación era el de José María Zabalza que fue denunciado el 13 de julio de 1789 en Tepic por su esposa Gertrudis Salazar. Ella sabía que su marido estaba preso en la Habana y aprovechaba ese hecho para informar que José María se cambió tres veces de nombre. Ella lo conoció como José María Zabalza, cuando se casaron lo hizo bajo el nombre de José María Zigala y cuando se encontraba en San Juan de Ulúa como forzado declaró que su nombre era Pedro Maltés, esto lo hizo con la intención de que le permitieran ir al puerto de San Blas. Gertrudis señalaba que las actitudes de su marido evidenciaban que era un hereje o un mahometano. José María decía que no se debía creer lo que se predicaba en los sermones, pues en éstos sólo se realizaban “amenazas frívolas”. Por más

---

<sup>94</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1271, Expediente 15, ff. 403-16

que lo declararan los sacerdotes, no había certeza de que existía el infierno o el purgatorio. El cielo fue creado para todos los hombres. Los fieles debían tener conciencia de que el día del juicio final bajaría el rey Sebastián montado en un camello y convertiría a todos los hombres en pulgas para llevarlos de ese modo al cielo. Él creía que las almas se convertían en murciélagos. José María no mostraba actitudes de cristiano, eso se debía a que era un moro francés que fue “bautizado de pie”. En una ocasión, José María afirmó que decía más verdades que Dios. Luis Puente trató de corregirlo, pero José María le dio varias bofetadas.<sup>95</sup> Gertrudis tuvo el valor de denunciar a su marido, debido a que éste se encontraba en la cárcel. Al parecer, José María era un hombre violento que cometía muchos delitos. Este hombre no permitía que nadie contraviniera sus opiniones. José María creía que no existían castigos en la otra vida. Es por eso que pensaba que todos los hombres irían al cielo. En las proposiciones de José María se evidenciaba una mezcla de conocimientos teologales con creencias populares. La imaginación del delatado era bastante activa. Un ejemplo de ello era el camello que conduciría las almas al cielo. La presencia de un rey terrenal indicaba que el juicio final no sería severo. Ese rey vendría por sus súbditos para llevarlos a los gozos de la eternidad. Así, no existía un Dios castigador sino un rey premiado.

El deseo de reconfortar a los demás para que no sufrieran por los castigos del más allá, podía provocar un mal entendido que desembocaba en una denuncia. Ese fue el caso del florentino Vicente que fue denunciado el 18 de agosto de 1792 en Nueva Guatemala por el milanés Carlos Antonio de Pisada. Carlos mencionaba que Vicente le comentó que no debía hacer caso de lo que decía la doctrina sobre la inmortalidad del alma. Cuando el hombre moría no sentía pena ni gloria. El purgatorio no existía y tampoco el más allá. Sólo vio una vez a Vicente pero sabía que le gustaba divertir a la gente, y que hablaba sin reparo sobre “cosas deshonestas”. Esto sucedió en 1775 en la ciudad de México.<sup>96</sup> Carlos no aportaba mayores datos para saber el contexto en el que se produjo la afirmación. Al parecer, éste se encontraba acongojado y Vicente trató de aliviar su desanimo. Eso se puede inferir porque la conversación se realizó en una iglesia. Vicente decía que si el más allá no existía, entonces no se debía preocupar por lo que le fuera a suceder cuando muriera. En la posición de Vicente se evidenciaba materialismo, una posición filosófica que era perseguida por la iglesia, pero que, en este caso, no generó ningún tipo de castigo porque se carecían de mayores datos sobre el denunciado.

---

<sup>95</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1294, Expediente s/n, ff. 236-7

<sup>96</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1349, Expediente 6, ff. 1-2

Los fieles sabían que existían seres celestiales que intercedían por las almas del purgatorio. Uno de los más importantes era la virgen del Carmen. En algunas pinturas se representaba el momento en el que ésta sacaba a las ánimas de las llamas del purgatorio. No todos los hombres entendían el significado de esta acción y por esa razón la ponían en duda. Ese fue el caso del francés Juan Esteban Larrache que fue denunciado el 19 de diciembre de 1794 en la ciudad de México por María Bárbara Fernández. Ella decía que en la chocolatería de Margarita Hernández, Juan Esteban manifestó que sus hermanas eran unas “putas” porque las habían “estropeado” los franceses. Él creía que lo mismo sucedía en la ciudad de México y que todas las mujeres eran unas “putas”. Juan pensaba que los religiosos carmelitas también debían salir expulsados del virreinato. Bárbara le replicó que no debía decir eso, pues si ellos sufrían la misma suerte que los jesuitas, no había duda de que se acabaría México. Esteban respondió que los carmelitas eran unos “herejes”, porque pintaban muchos santos y no se sabía si éstos no estaban condenados, pues unos se agarraban del escapulario y otros del manto de la virgen. Bárbara le respondió que lo que pintaban los religiosos eran las benditas ánimas del purgatorio. Las pinturas no mostraban que los hombres podían pecar al amparo del escapulario, sino que debían servir de ejemplo para que los fieles entendieran que por medio del arrepentimiento de los pecados, se podía alcanzar el perdón y que los alma del purgatorio podían salir gracias a la misericordia de la virgen del Carmen y de la virgen de la Merced. Unos días después, Bárbara regresó a la chocolatería para saber cuál era la opinión que tenía Margarita de lo que había pasado. Ella le mencionó que no le hiciera caso a lo que decía su compadre, pues éste era muy “chancero”.

El sacerdote Arroyo le manifestó que no entendía lo que decía Juan Esteban. En ese instante llegó el francés y les comentó que tenía un libro excelente llamado *Advertencia del hombre*. En ese libro se exponía que cuando una mujer tuviera “necesidad”, podía salir y yacer con cualquier hombre que eligiera, acción que no se consideraba pecaminosa. Arroyo le dijo que tuviera cuidado, pues lo podían llevar a la “casa grande”. Bárbara consideraba que Juan Esteban era un “hipócrita” y de la misma ralea que “el que se comía los santos en el jubileo”. El proceso concluyó por la muerte del denunciado.<sup>97</sup> Este proceso muestra que no todos los individuos asumían el papel de delatores. De los testimonios se desprende que no era la primera vez que Juan Esteban afirmaba cosas contrarias a la religión. Margarita no las tomaba en cuenta y el padre Arroyo decía que no lo entendía. Los dos trataban

---

<sup>97</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1349, Expediente 16, ff. 2-3

de mostrarle a Bárbara que no valía la pena denunciarlo. Tanto Margarita como Arroyo tenían una actitud pasiva hacia el francés. De hecho, cuando Juan Esteban afirmó lo del libro, el sacerdote sólo se le dio una leve reprimenda. En cambio, Bárbara consideraba que Juan Esteban había expresado varias proposiciones que debían ser sancionadas. El castigo no se pudo verificar por la muerte del francés.

La negación del purgatorio no era un ámbito propio de los seculares, sino que los mismos religiosos también podían incurrir en ese tipo de afirmaciones. Así le sucedió al franciscano José Barrios que fue denunciado el 15 de junio de 1795 en San Simón y san Judas Calpulalpan por el franciscano Manuel de Vega. Manuel mencionaba que José señaló que no era un pecado quebrantar el sexto mandamiento, que no había pruebas de que existiera el purgatorio y que la inquisición producía miedo en la Nueva España y en el mundo, pero nadie se había dado cuenta que éste se componía de tres clérigos “pendejos”. Esta conversación se llevó a cabo en el convento de san Francisco de la ciudad de México en 1791. Manuel no denunció estas afirmaciones debido a que José era su primo y sabía que reaccionaría de manera “arrebataada”.<sup>98</sup> Manuel no mencionó la razón por la que se atrevía a delatar a su primo. Es probable que los dos hayan sido ubicados en diferentes conventos. La denuncia de Manuel era escueta. Sólo presentó las frases que contravenían la doctrina y nunca explicó en qué contexto se dieron. La proposición sobre el santo oficio era muy drástica. Una institución que consideraba que carecía de prestigio intelectual y moral. José no le tenía miedo al tribunal y por eso no le preocupaba que se le impusiera un castigo.

En ciertas ocasiones, los individuos asumían una postura crítica frente a los conocimientos teológicos. Ese fue el caso del español Juan Madrid de Quiñones que fungía como administrador de tabacos de Cinacantepec, quien fue denunciado el 19 de agosto de 1796 en Toluca por el mercader Atanasio Varas de Valdés. Varas mencionaba que Madrid afirmaba que no existía el purgatorio, pues en la Sagrada Escritura se indicaba que Dios creó un lugar para premiar y otro para castigar. Desde el Concilio de Trento se dispuso que los fieles creyeran que existía el purgatorio. En otra ocasión, Juan declaró que el Antiguo Testamento parecía un “juego de muchachos”: el agua se volvía sangre, Moisés convertía su vara en víbora y Jesús aparecería y desaparecería. Como no se tenía la posibilidad de admirar esos prodigios, se podía dudar de lo que decía la Escritura. Madrid manifestaba que se debía tener cuidado con

---

<sup>98</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1194, Expediente 9, ff. 345-8

la adoración que se daba a los santos en los altares, pues muchos de ellos podían encontrarse en los infiernos. El Papa era un hombre que podía errar, por lo que no se debía sujetar el conocimiento a las determinaciones de un hombre, sino que éste debía ser analizado por varias personas que discurrirían con mayor inteligencia sobre ciertos asuntos. En una ocasión, Madrid le enseñaba un mapa del mundo y le mostraba el poco espacio que ocupaba la cristiandad. Atanasio le mencionó que era una lastima que tantos hombres se condenaran por no ser católicos. Madrid le respondió con “impaciencia” que eso de que los infieles se condenaran se tenía que revisar, pues los embajadores extranjeros que se presentaban en Madrid afirmaban que era una pena que hombres tan instruidos se condenaran. El denunciado consideraba que los santos eran unos “palos viejos” y que la virgen de Guadalupe había sido “mal pintada” por el indio Juan Diego, esto último lo mencionó cuando se enteró del castigo que se le impuso al dominico que predicó un sermón sobre la virgen.

Varas sabía que Madrid cumplía con los preceptos de la Iglesia, llevaba un rosario en la bolsa y en su cabecera se encontraba una imagen de la Purísima Concepción. Al parecer, el proceso no continuó. Se volvieron a tener noticias de Madrid el 15 de enero de 1806. Pedro Casasola lo denunció por afirmar “ese maldito confesionario”. Pedro describía a Madrid como un hombre “colérico” en su modo de hablar y de obrar.<sup>99</sup> Es probable que los inquisidores no iniciaran proceso contra Madrid por el puesto que ocupaba. Sus proposiciones cuestionaban ciertas creencias, en especial, la que se refería al purgatorio. Madrid mostraba que el purgatorio era una invención humana. En esa misma posición se encontraba el culto a los santos o los prodigios que se describían en la Sagrada Escritura. Madrid consideraba que todo formaba parte de la inventiva humana y podían ser falibles. Hasta el mismo Papa se podía equivocar. Por ello es que no se debía confiar ciegamente en lo que dijeran ciertos personajes. En cierta forma, Madrid buscaba que la discusión del conocimiento teológico no se circunscribiera a unos cuantos, sino que éste se extendiera a un mayor número de personas. Él estaba consciente que todos los hombres no podían debatir sobre esos asuntos, pero se debía elegir a los mejores para lograr ese fin. Madrid mantenía una posición crítica respecto al cristianismo. Éste no era el único que podía determinar quién iba al infierno. Las demás religiones también tenían ese derecho, sobre todo cuando éstas formaban mayoría en el mundo. Es notable la diferencia que se presentaba en las opiniones de los testigos.

---

<sup>99</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1332, Expediente 6, ff. 44-58

Mientras Atanasio Varas lo describía como un hombre religioso que cometió unos errores, Casasola lo mostraba como un individuo colérico que no cuidaba las palabras que decía. El delito por el que Pedro denunciaba a Madrid era menor, pero con ello cumplía su obligación de delatar a los que hablaban mal de la fe. Es importante la referencia al sermón del padre Mier, pues eso muestra que éste tuvo impacto en la sociedad. También llama la atención la opinión de Madrid sobre la virgen de Guadalupe. Él ponía en duda la aparición de la virgen y sugería que ésta fue pintada por Juan Diego. Con ello disminuía el valor de este símbolo religioso. La afirmación de Madrid quitaba el carácter divino de la aparición, con lo que perdía su significado religioso. La postura de Varas no era excepcional y evidenciaba la postura crítica que algunos grupos españoles habían tomado respecto al mito guadalupano, el cual se había convertido en la bandera de batalla de los criollos novohispanos, durante los siglos XVII y XVIII. Uno de los principales argumentos de los grupos contrarios a la devoción fue la negación de que la imagen hubiera aparecido de manera milagrosa, razón que explica el por qué Varas mencionaba que la imagen había sido pintada. La base del argumento del denunciado no era una cuestión racionalista sino política.<sup>100</sup>

### Los usos del purgatorio

La negación del purgatorio podía convertirse en un arma para vengarse de los enemigos. Así lo comprobó el maestro bordador español Jaime Pons que fue denunciado el 24 de septiembre de 1791 en la ciudad de México por el oficial bordador Gaspar Ortuño. Gaspar relataba que platicaba con otros oficiales en el taller de Jaime y uno de ellos mencionó que algunas almas penaban en este mundo. Jaime le respondió que las almas no sufrían en el mundo, pues ninguna podía regresar a la tierra. Otro oficial señaló que Jesús juzgaría a vivos y muertos en el juicio universal. Jaime le replicó que no habría juicio universal ni resurrección de la carne. Los hombres eran juzgados por Dios y éste indicaba si estaban salvados o condenados. Ortuño trató de reconvenirlo, pero Jaime se salió del taller. Los oficiales pensaban que Jaime no era católico, pues había cuestionado varios artículos de fe. Para descubrir si su aseveración era correcta, ellos le harían preguntas sobre la doctrina pero no habían tenido la oportunidad de hacerlo. Un oficial le comentó a Jaime que los trabajadores lo consideraban un hereje y que Gaspar era el que difundía esa idea. Jaime pensó matar a Ortuño. Sin embargo, cambió de opinión y decidió

---

<sup>100</sup> Osorio, *Sueño*, 1991, pp. 170-1. En defensa de la aparición milagrosa de la guadalupana aparecieron textos como la *Disertación histórico-crítica* de José Patricio Fernández de Uribe (1778) y *Manifiesto satisfactorio* de José Ignacio Bartolache (1790).

llevar soldados para que lo apresaran. Ortuño se escondió y escuchó que Jaime le dijo a su esposa que no era un hereje y no le importaba gastar dinero para demostrar la verdad. Los oficiales Juan Antonio Fernández de Otero, José Quiñones y Mariano Mellado avalaron la declaración de Gaspar. Juan Antonio agregó que Gaspar le comentó que Jaime tenía la intención de aprehenderlo, pues sabía que él era el que había dicho que era un hereje. Ortuño pretendía denunciarlo ante el santo oficio y deseaba saber si él testificaría en el proceso.

Juan Antonio le respondió que sí, pues primero estaba Dios que todo lo que existía. Cuando Jaime se enteró que el santo oficio llamaba a declarar a sus oficiales, pidió una audiencia para hablar con los inquisidores. Jaime declaró que sus oficiales le dijeron que el día del juicio final lo rondarían los papeles que les daba como abono del dinero que ganaban con su trabajo, esto es, que esos papeles servirían como prueba ante Dios de que no les pagaba a tiempo. Jaime les contestó que Dios juzgaba a cada uno el día de su muerte. Él fundaba su proposición en el hecho de que los sacerdotes decían que *in inferno nulla est redentio*. Los inquisidores advirtieron que la denuncia fue producto de las rencillas que existían entre los oficiales y su maestro. Por este hecho, se podía derogar el proceso pero se continuaría por la soberbia mostrada por Jaime, pues trató de indagar si estaba acusado ante el santo oficio y pidió audiencia ante un juez secular para que lo prendiera y castigara. No se podía tolerar que un sujeto que sabía que el santo oficio investigaba su conducta, se presentara a reconvenir a los ministros y a conminar a los testigos. Todo ello con la intención de que se cerraran las puertas de los tribunales. Las acciones de Jaime lesionaban las reglas inquisitoriales y las atribuciones de la bula *sive protegendis*.<sup>101</sup> Fue exitosa la trama que los trabajadores tendieron contra su jefe. El conflicto principal se gestó entre Gaspar y Jaime. Este último no aceptó que el primero cuestionara la forma de pago y menos que lo corrigiera en cuestiones de fe. Jaime era un hombre arrogante que no permitía que sus inferiores lo trataran por igual. Para demostrar su poder, Jaime contrató a unos soldados. Con ello, no sólo buscaba intimidar a Gaspar, sino también a los demás trabajadores. Gaspar sabía que la única forma para salvarse de la venganza de su patrón era que los demás trabajadores declararan. La uniformidad de las opiniones de los testigos mostraba que todos sabían cuál era el papel que les tocaba juzgar. Las actitudes de Jaime desencadenaron el encono de los inquisidores. Éste empleó varios medios para tratar de detener la acusación. El proceso no menciona cuál fue la resolución final que se tomó. Es una lástima que no pudiéramos conocer

---

<sup>101</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1366, Expediente 6, ff. 38-46

las acciones que emprendía el santo oficio contra los individuos que se entrometían en sus asuntos o que incurrían a otras instancias judiciales para salvar su situación.

Una situación parecida se aprecia en el caso de Mariano Díez de Bonilla que se desempeñaba como capitán de granaderos del regimiento provincial de milicias de Puebla y oficial de orden del gobierno de la misma ciudad, quien fue denunciado el 23 de julio de 1793 en Puebla por la española Clara Monte Quiroz. Ella mencionaba que Bonilla fue a visitar a su marido, el alcalde ordinario José Zarte, que estaba enfermo. Clara le decía a José que no se quejara, pues podía perder el mérito. Él debía ofrecer su dolor por las ánimas del purgatorio. Mariano le preguntó si ella creía en el purgatorio, porque él sabía que no existía. Ella no le contestó y se salió enojada. Clara le refirió a Juana Arévalo lo que había dicho el “salvaje” de Bonilla. Ésta le respondió que Mariano estaba “loco”. Juana le contó al padre Francisco Villegas que un sujeto negaba la existencia del purgatorio. Éste le preguntó si lo había denunciado. Ella contestó que no. Juana le comentó a Clara lo que le dijo el padre Villegas y ésta decidió consultar a su confesor, quien le instó a que cumpliera con su deber. Ella pensaba que Bonilla era un “truhán”. En una ocasión, escuchó que José Ignacio Tamariz decía que Mariano era un pretendiente de hereje, por lo que decidió alejarse de la conversación para no oír algo que “perturbara su conciencia”. El 6 de agosto compareció José Zarte que declaró que Mariano era un hombre “imprudente” y sus opiniones le causaron un “gran horror”. El 12 de agosto testificó el capitán de granaderos Joseph Ignacio Tamariz que señaló que le había contado a Mariano que tenía una especial devoción por las ánimas del purgatorio y cuando tenía noticia de la muerte de algún amigo, se apresuraba a comprar una bula en su memoria. Mariano le señaló que no existía el purgatorio. Tamariz le replicó que estaba equivocado. Bonilla le mencionó que prefería dar limosna antes que mandar a decir misas o sacar bulas.

La limosna socorría las necesidades de los desamparados, a diferencia del dinero de las bulas que se destinaba al pago de la guerra contra los moros. Como los moros estaban en paz, ese dinero era aprovechado por el rey. Pese a esa opinión, Mariano manifestó que daría “su sangre por la fe” en el caso de que los franceses quisieran imponer su sistema. La obstinación de Bonilla ocasionó que Tamariz lo llamara “aprendiz de hereje”. Mariano también negó el purgatorio en la casa de José Zarte. Tamariz lo regañó pero Bonilla manifestó que era una broma. Joseph mencionaba que la proposición de Mariano le causaba “incertidumbre”. Los canónigos de la catedral le



aconsejaron que denunciara a Bonilla, pero no lo hizo por considerar que éste en verdad bromeaba pues nunca vio que Mariano realizara actos de irreligiosidad, por el contrario, trataba de cumplir sus obligaciones cristianas. Tamariz creía que las proposiciones de Bonilla eran producto de su lectura de libros franceses. El 16 de agosto compareció el labrador Francisco Cordero que declaró que en 1786 hablaba con Mariano sobre la eternidad, pues recién había leído un libro llamado *Reformación Cristiana*.<sup>102</sup> Bonilla sostenía que la voluntad de Dios podía hacer que los hombres malos se salvaran y que los justos se condenaran aunque realizaran obras buenas. El 18 de agosto se presentó el tratante de panadería José Antonio Kern que manifestó que Bonilla negó el purgatorio varias veces. En una ocasión que Ignacio Tamariz compró una bula, Mariano le preguntó con tono burlón que para qué quería esa bula. La frase de Bonilla revelaba que no existía el purgatorio y era ocioso comprar bulas. Mariano pensaba que el estado eclesiástico era inútil, porque no servía al Estado español.

José Antonio recordaba que había discutido con Bonilla sobre un punto de la doctrina cristiana. Para convencerlo, le señaló que eso se decía en el catecismo del padre Ripalda.<sup>103</sup> Mariano le contestó que de qué catecismo hablaba. Eso era obra de un fraile y nadie sabía quién era el padre Ripalda. El declarante mencionaba que temía por su seguridad, pues Bonilla era un hombre rico y poderoso que vengarse de él. El 19 de agosto compareció Juan Ignacio Martínez que decía que platicaba con Ignacio Tamariz y con Francisco Cordero de un libro que trataba sobre la herejía de Arrio. Tamariz le indicó que Bonilla negaba la creencia en el purgatorio. Martínez les preguntó si lo habían denunciado. Ellos le contestaron que no. Él los tachó de “alcahuetes de herejía”, pues eso se debía denunciar en menos de 24 horas. Los inquisidores solicitaron el 1 de marzo de 1794 que se calificaran las proposiciones de Bonilla. El dieguino José Francisco Valdés entregó su dictamen el 1 de abril de 1794, en el que decía que el acusado era uno de aquellos “basbaques” soldados “habladores” que se instruían en los libros escritos por los franceses. Las proposiciones del denunciado mostraban las contradicciones propias de los herejes y de los habladores, aunque manifestó que defendería con “su sangre a la religión”, eso no se le podía creer a un individuo que negaba el purgatorio. Su proposición era herética, impía, temeraria, escandalosa y atroz. Era herética por oponerse a lo que decían las

---

<sup>102</sup> Francisco de Castro. *Reformación Cristiana, assi del pecador como del virtuoso*. Granada, 1628, Marcos de León.

<sup>103</sup> Jerónimo de Ripalda. *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana*. Puebla de los ángeles, 1784, Oficina de d. Pedro de la Rosa.

Sagradas Escrituras y a varios concilios. Era impía porque se oponía a la piedad cristiana y a la devoción de las almas del purgatorio. Era temeraria porque carecía de autoridad sobre la materia. Era escandalosa por “*prebet occasionem ruinae ae malede FIDE sentiendi*” y era atroz porque “*abhorrent aures*” oír tales proposiciones.

La afirmación de que no existía el cielo, el infierno y el purgatorio constituía una proposición herética, temeraria y seductiva. Bajo esta misma línea de pensamiento, se podía considerar que el denunciado también negaba el limbo de los niños que morían sin bautismo. En pocas palabras, Bonilla no creía en la existencia del más allá. Era una blasfemia heretical decir que era mejor dar limosna que decir misa o sacar bulas. No existía un sufragio que otorgara tantas satisfacciones como la misa. La limosna se consideraba un acto de caridad meritorio parcial aplicable a las almas, pero las bulas eran indulgencias plenarias que contenían el mérito de la limosna que se daba para poseerlas. Esa proposición derogaba la suma grandeza de la misa e impedía los socorros que ésta proporcionaba a las ánimas del purgatorio. Era “insensato” afirmar que el dinero de las bulas se destinaba para la guerra contra los moros. Ese dinero se utilizaba para tres fines: financiar la guerra contra los infieles, fomentar las misiones y conservar a la Iglesia católica. El dinero de las bulas no paraba en las arcas del rey pues éstas producían pocos dividendos, por lo que el monarca necesitaba sacar dinero de otros lugares para defender la fe. La mala opinión sobre los sacerdotes era producto de la lectura de autores franceses. El peor error del denunciado era negar que Dios tuviera la capacidad para salvar a los hombres. Esta “terrible” proposición debía ser objeto de censura teológica. La afirmación del denunciado fue enunciada por Juan Huss y fue condenada en el concilio de Constanza. Esta idea herética se oponía a la infinita misericordia de Dios y a las buenas costumbres de los hombres.

La proposición buscaba destruir el lazo que se establecía entre la justicia divina y las acciones de los hombres. Después de revisar el dictamen, los inquisidores decidieron interrogar nuevos testigos. El 16 de mayo de 1794 testificó Joaquín Antonio de Medina que declaró que una ocasión, Bonilla tomó una patente de la cofradía de la señora santa Ana y preguntó cuánto costaba. Él pensó que Mariano tenía intenciones de inscribirse y le mencionó el precio. Al escuchar la cantidad, Bonilla se sonrió e hizo un “ademán de desprecio”, pues creía que eran apócrifas las indulgencias de la bula. Mariano entendía que un enfermo tomara una bula para comer carne, pero para qué le servían las indulgencias a un hombre que estaba en gracia. Medina le

respondió que aunque un hombre estuviese en gracia, las indulgencias eran necesarias para perdonar la pena temporal que producía la culpa, la cual se podía satisfacer con penitencia en esta vida o en el purgatorio. La Iglesia era una “madre piadosa” que podía repartir el tesoro de las gracias divinas. Un poco de trabajo bastaba para satisfacer las culpas. Todo dependía de las concesiones que se logaran y de la diligencia que los hombres pusieran en ese empeño. Bonilla le replicó que no había constancia de que existiera el purgatorio, pues los evangelios no lo mencionaban. Él los leyó con sumo cuidado y no encontró ninguna referencia. Medina le mencionó que esa idea se encontraba en los evangelios, en los libros sagrados y en las disposiciones de los concilios. Pensaba mostrarle los textos en los que se hablaba sobre el purgatorio, pero después recapacitó que a él no le tocaba entrar en disputas de esa naturaleza y que lo debía denunciar, aunque no lo hizo por sentir una gran lastima. Él conocía las “bellas cualidades” que distinguían a Bonilla y pensaba que podía convencerlo de su error.

Medina creía que los cambios de Mariano eran producto de las malas compañías y de las lecturas de libros franceses. El 31 de mayo se presentó Francisco Cordero que agregó que la frase de Bonilla fue escuchada por Ana María de Lara, Josefa de Lara y Mariano Palomino. Ellos se horrorizaron al escuchar la “libertina” proposición, pero después Francisco y Josefa consideraron que Bonilla tenía razón y que se podía lograr la salvación, sin importar si se realizaban buenas o malas obras, pues la decisión final quedaba en manos de Dios. El 2 de junio compareció Ana María de Lara que corroboró lo que expresó Francisco y añadió que Bonilla había mencionado que no había necesidad de trabajar para conseguir la salvación. Bonilla pronunció esa proposición, debido a que ella llevaba un libro sobre la confesión. El 17 de junio de 1794 testificó el notario del santo oficio José Antonio Guadalajara, quien declaró que en una ocasión trató de convencer al denunciado para que participara en los ejercicios espirituales de san Ignacio, pues con ello podía tener una vida más cristiana. Bonilla le contestó que los ejercicios no ayudaban a los que se iban a condenar. Guadalajara refería que en el molino de Bonilla no había observado ninguna imagen religiosa. José Antonio aprovechó la ocasión para denunciar al regidor Manuel Enciso, quien expresó una opinión parecida a la de Bonilla. Guadalajara señalaba que su cuñado Antonio María de Ojeda le comentó que Enciso se presentó al entierro de Francisca Ponce, mujer que se caracterizó por usar trajes “nada honestos”. Ojeda le decía a Enciso que apreciara lo vago de la moda, pues “las melenas que ayer estaban enrizadas (...) hoy (estaban) llenas de sangre”. El hombre no

se debía preocupar por el arreglo personal, sino que debía poner empeño para lograr la salvación.

Enciso le respondió que si Dios había decretado que Francisca debía salvarse, no debía quedar la menor duda de que ya se encontraba en el cielo. El 4 de julio de 1794 se presentó José Kern que señaló que Bonilla afirmaba que la Inquisición era un “tribunal absoluto, riguroso e inicuo”. Bonilla también manifestaba que era “ocioso” dar limosna o solicitar indulgencias, pues no había purgatorio al cual aplicarlas. En el reino de la Nueva España sólo existía la “hipocresía” y nadie incentivaba las virtudes o el amor por sus prójimos. Los novohispanos eran enemigos unos de los otros. Mariano manifestaba esas opiniones por la mala influencia que sobre él ejercían el intendente Flon y su ayudante Collado. Este dato es interesante porque se empezaba a descubrir la trama que encubría esta denuncia. José hablaba de dos personajes importantes de la intendencia de Puebla. Mariano había dicho las proposiciones, pero otros eran los que se debían perseguir. El 14 de julio de 1794 compareció Joseph Joaquín Montalvo que relató que unos indios que trabajaban en el molino de Bonilla, le pidieron que les adelantara dinero para realizar misas y responsos por el descanso de las almas de sus deudos, costumbre que tenían los indios del obispado de Puebla. Bonilla les negó el dinero, pues afirmaba que éste se utilizaba para mantener a “cuatro monigotes vagabundos”. El 27 de septiembre de 1794 declaró Joaquín Antonio de Medina que la actitud de Mariano sólo podía explicarse por su deseo de imitar al intendente Manuel Flon y el asesor Juan Collado. De nueva cuenta, se volvía a involucrar a estas dos personas en el proceso. El 5 de marzo de 1795 se presentó Ana María de Lara que mencionó que su esposo, Francisco Cordero, le contó que Bonilla le manifestó que para qué se le ponían velas a las imágenes, si éstas no hacían nada por los hombres, con lo que Bonilla daba a entender que no creía en los milagros.

Ana María recordaba que en una ocasión que se acercaba una tormenta, pidió que le trajeran el libro de conjuros contra las tempestades y Mariano le preguntó si en verdad creía lo que decían “esas cosas”. El 16 de marzo de 1795 testificó el abogado de la Real Audiencia José Callejo que señaló que trató de convencer a Bonilla de la existencia del purgatorio. Callejo decía que lo único que causaba controversia era el lugar en el que se encontraba, pero no había duda de que después de la muerte los hombres iban al cielo, al infierno o al purgatorio. Mariano le respondió que no había pruebas de la existencia del purgatorio o del infierno. La iglesia lucraba con ese conocimiento, pues ricos y pobres legaban sus bienes para salvar sus almas, lo que permitía que los

sacerdotes pudieran dedicarse al ocio. Ellos disfrutaban de los bienes que a los seculares les costó trabajo ganar. Callejo creía que las opiniones de Bonilla eran un reflejo de las ideas de Flon y Collado. Después de examinar las pruebas, el inquisidor fiscal informó el 20 de junio de 1795 que las proposiciones de Bonilla eran heréticas, temerarias, malsonantes y escandalosas. Los informes indicaban que Mariano era un sujeto “libertino” que vivió amancebado con dos mujeres casadas y que no cumplía con los preceptos anuales de la Iglesia, pese a que fue reconvenido por medio de una cédula. Bonilla era afectó al “francesismo” y se preciaba de leer libros de autores prohibidos. El denunciado era “engreído”, “altanero” y “soberbio”, razón por la que varios de los testigos le tenían miedo. Dadas las anteriores circunstancias, el inquisidor determinó que Bonilla fuera apresado en las cárceles secretas y se haría un inventario de los bienes que poseía, mismo que se pondría a disposición de una persona que el capitán escogiera.

Como Bonilla era un capitán de milicias, el inquisidor recomendaba que el decano hablara con el virrey para que le explicara la situación y éste extendiera un decreto auxiliatorio que reforzara la orden de aprehensión. El 18 de julio se envió la orden de aprehensión, la cual se cumplió el 17 de septiembre de 1795 debido a que Bonilla alegaba que había nacido su hijo y no había nadie que se encargara de sus bienes. El 18 de septiembre compareció Mariano que manifestó que tenía muchos enemigos que buscaban causarle daño. Bonilla creía que su presencia en el santo oficio fue motivada por una expresión que dijo en la tienda de Luis Camacho. José Bartolomé del Portal le comentó que pensaba dejar estipulado en su testamento que se realizaran muchas misas por su alma, a fin de escapar de las penas del purgatorio. Bonilla le contestó que si vivía bien, lograría librarse de las penas del infierno y ganar el cielo, lo cual era una cuestión de fe. Lorenzo Aldasolo le replicó que si el purgatorio no era una cuestión de fe. Bonilla le respondió que si pues constaba en el Evangelio. Aldasolo le respondió que no le quedaba duda que era una cuestión de fe. Bonilla afirmaba que no incurrió en ningún error heretical. Él creía en la existencia del purgatorio. No sólo había mandado decir misas por las ánimas del purgatorio, sino que también había dado numerosas limosnas en su beneficio. En su casa, se acostumbraba dedicar unas oraciones por las ánimas del purgatorio. Si en la conversación que mantuvo con Aldasolo expresó que el infierno era un asunto de fe, ello no significaba que excluyera de esa creencia al purgatorio. Los argumentos de Bonilla no modificaron la opinión de los inquisidores, quienes consideraron el 25 de septiembre de 1795 que Bonilla manifestaba señales del “libertinaje” que se sostenían en principios “funestos”.

La incredulidad de Bonilla se deducía de ciertas palabras que no logró ocultar. En sus labios aparecían las creencias que su corazón abrigaba. El que obraba como hereje actuaba como tal. No se podía creer en las palabras de alguien que alegaba “ignorancia” con la intención de salvarse. Criticar las oraciones que se empleaban contra las tempestades mostraba que Mariano no creía en las facultades exorcistas de la Iglesia. Cuestionar el culto a las imágenes denotaba su enorme desprecio de los santos. Sólo los partidarios del demonio podían negar el poder de las indulgencias y con esto se privaba a las almas de los sufragios que las ayudarían a encontrar el descanso. El denunciado no podía alegar ignorancia en este punto. La Iglesia destinaba un día del año a la conmemoración de los difuntos. Y todos los días se realizaba el toque de ánimas que buscaba introducir esa verdad por los sentidos. La negación del purgatorio era una injuria contra Dios. Las verdades de la fe se sustentaban en la autoridad de la iglesia. El denunciado atribuía a la predestinación la fatal necesidad de la condenación de los réprobos. Con esta acción incurrió en varias faltas: derogaba el libre albedrío de los hombres, limitaba los frutos de la redención, denigraba la misericordia de Dios y desacreditaba la pureza de la justicia divina. Por estas razones, el inquisidor acusaba a Bonilla de ser un sospechoso de herejía formal. Bonilla respondió que no se le podía considerar un hereje o un apostata de la Iglesia. No cumplió con los preceptos anuales por falta de tiempo, más no por sentir desprecio hacía ellos o por coincidir con los errores de los herejes. Él no conocía lo que éstos decían sobre los preceptos de la Iglesia. Sus proposiciones sobre el purgatorio no buscaban cuestionar los fundamentos de la fe. Bonilla pidió a los inquisidores que se pospusiera el resto de la audiencia, pues alegaba que el encierro lo había trastornado y no podía discurrir nada.

El 30 de septiembre, Mariano expuso que había negado el dinero a los indígenas, debido a que éstos lo utilizaban para pagar sus “borracheras”. Él sólo prestaba dinero cuando sabía que se empleaba en las misas, lo que se podía constatar en sus libros de gobierno. Mariano señalaba que no había negado el papel del clero en la empresa de salvación del hombre. Él rechazaba la herejía de los luteranos que sostenía que no debían existir los sacerdotes. Bonilla decía que era una mentira que hubiera criticado el culto a las imágenes. Reconocía que había dicho lo de las oraciones contra las tempestades para mofarse de los padres carmelitas, quienes espantaban a la gente pues consideraban que todas las nubes causaban daño. Mariano indicaba que tampoco había despreciado los ejercicios espirituales. Éstos constituían un medio efectivo de lograr la salvación. Era falso decir que había negado las

indulgencias, tal y como lo hizo el hereje Wycliff. Antes bien, le había solicitado a un tío que vivía en Roma que le enviara un *lignum crucis* y crucifijos que contuvieran indulgencias plenarias. Él creía en el purgatorio. Eso se podía constatar en el número de sufragios que mandó realizar por el alma de su padre. Bonilla estaba convencido del valor que contenían las misas y las oraciones. Tampoco había afirmado que sólo existía el cielo y el infierno, pues sabía que el más allá estaba formado por tres lugares. Mariano decía que desconocía que la negación del infierno fuera una herejía que se proclamó en el siglo XIII. Él recordaba que en una ocasión platicaba con el asesor Collado y éste le preguntó si creía que había purgatorio. Bonilla le contestó que era una cuestión de fe y Collado le replicó que en las escrituras no había encontrado esas referencias. Mariano le respondió que no podía decir nada, porque no las había estudiado con detenimiento y si dijo lo contrario era para aparentar erudición.

De la conversación con Collado había concluido que éste creía en el purgatorio por “piadosa creencia”, es decir, el asesor admitía ese conocimiento aunque no había encontrado ninguna mención en la Sagrada Escritura. Mariano advertía que una mal entendida erudición motivó las acusaciones que se realizaban en su contra. Las frases que dijo sobre el purgatorio debían tomarse como “puras habladurías” o “falsa erudición”. Las pronunció por la amistad que tenía con el intendente y con su asesor, pero no las había creído en su interior. Mariano estaba convencido de que el purgatorio existía y que eran necesarias las buenas obras para lograr la salvación. Era falso que hubiera leído libros prohibidos pues no entendía el francés, por lo que no había ninguna razón para que Collado le prestara libros prohibidos en caso de que éste tuviera alguno. Las reuniones que tuvo con el asesor fueron motivadas por la necesidad de escribir representaciones al gobierno y al ministerio de España. Collado se lamentaba que no pudieran reunir más amigos, a fin de se formara una academia en la que se discutieran diversas materias. Bonilla manifestaba que la proposición de la que lo acusaba Kern era falsa y se produjo en un contexto diferente del que refería ese personaje. Él creía que la predestinación era un misterio incomprensible y desde que nacía el hombre, Dios sabía si éste se salvaría o se condenaría. No bastaba la fe para salvarse. Eran necesarias las buenas obras para lograr ese fin. Bonilla no entendía cuál era la razón por la que sus afirmaciones fueron tergiversadas, lo cual lo atribuía a la ignorancia o a la malicia. Mariano señalaba que no afirmó que era mejor dar limosna que comprar bulas. Él mandaba decir misas y compraba todas las bulas que se vendían. Mariano indicaba que no se le debía considerar un hereje, idea que le causaba un gran horror. Él estaba convencido de que

quería vivir y morir en el seno de la religión católica; eso era todo lo que tenía que decir y si lo atormentaban no diría otra cosa.

A la vez que se realizaba el interrogatorio de Bonilla, los inquisidores tomaban declaración a otros testigos. El 23 de septiembre compareció Lorenzo Aldasoro que mencionó que no recordaba por qué Mariano manifestó que se debía vivir bien para librarse de las penas del infierno. Tanto el familiar del santo oficio José Bartolomé del Portal como el subteniente del regimiento urbano Luis Camacho no aportaron ningún dato relevante. El 24 de septiembre se presentó el comerciante Tiburcio de Uriarte, quien afirmaba que Bonilla mencionó que era mejor que se diera limosna que dejar dinero para misas. Él no percibió nada malo en la frase. Mariano daba a entender que se debían dar limosnas en esta vida y distribuirlas en obras pías, lo cual sería más efectivo que dejar bienes para después de la muerte. El 30 de septiembre compareció el sargento Juan Víctor de Lenitagoya, quien declaró que Bonilla se expresaba mal de los sacerdotes. Bonilla era un hombre “presuntuoso”, “terco” y “ardiente” que confiaba en su dinero y en la influencia que tenía sobre las autoridades. Por su deseo de sobresalir, cometía muchos errores. Mariano pidió que no se le volviera a interrogar y deseaba entregar un escrito en el que respondía a los cargos, mismo que se intitulaba “Cortas reflexiones que formó en medio de la gran preocupación y sentimiento que me causa el destino en que me veo y la terrible horrorosa nota que se me pone de haver apostatado de mi santa augusta, amable, católica religión en que he vivido, vivo y quiero morir, para que de ellas tome el señor doctor patrono de mi causa las que considere convenientes en el concepto de que jamás mi entendimiento y voluntad han abrigado ni por pensamiento delicto tan execrable”. Mariano destacaba que no se reía de los que encendían velas a los santos, pues él ordenaba que se prendieran para honrar a la virgen y a san José o cuando se acercaba una tempestad. En su casa, se recibía con devoción los cirios que les llevaban de los conventos y lo único que criticaba era que se pusieran velas para encubrir los pecados mortales.

Bonilla mencionaba que no podía burlarse de las cofradías cuando él pertenecía a varias. No había dicho nada malo sobre el santo oficio, institución que respetaba y a la que rendía obediencia. Mariano señalaba que eran “muy convincentes” los testigos que afirmaban que había negado el purgatorio. En un tono irónico, mencionaba que hasta él mismo se había persuadido de la maldad de la proposición. Mariano estaba consciente que no cometió ningún error. Los testigos tergiversaron sus palabras, aunque no sabía si fue por malicia, ignorancia o recelo. Mariano advertía que en asuntos de materia



doctrinal se producían muchas equivocaciones, mismas que debían desentrañarse para no cometer una injusticia. Aún los testigos más imparciales modificaban sus versiones por el temor que le causaba estar frente a la justicia, lo que antes se consideraba un asunto indiferente ahora se presentaba como un delito grave. En la desgracia, todos los hechos tenían connotaciones delictuosas, razón por la que pedía que se trataran con cautela los testimonios de los testigos. Bonilla mencionaba que si se afirmaba que él negaba el purgatorio, entonces cómo se podía explicar que encargara misas por los difuntos, que comprara bulas y que diera limosnas por el alma de su padre. El depositaba una limosna cuando entraba o salía de la ciudad y en todos los lugares en los que se pedía por las ánimas del purgatorio. No sólo daba dinero sino que rezaba por ellas, acción que realizaba para que las almas lo protegieran. Sobre la predestinación habló con respeto, debido a que admiraba los misterios de la divina providencia y estaba consciente que el entendimiento humano no los alcanzaba a comprender. Bonilla indicaba que era indignante que se le acusara de haber negado el infierno, pues nunca pensó que el infierno no existía.

Si nunca lo había pensado, no se podía esperar que expresara una opinión de ese tipo, lo cual constituía un horrendo delito en su contra. Cuando hablaba del infierno era para manifestar el horror que le causaba ese lugar. Esa acusación demostraba la malicia con la que procedían sus enemigos. Mariano desconfiaba de José Zarate, José Monte Kern y la esposa de éste. El abogado de presos del santo oficio José Antonio Tirado y Priego envió un escrito a los inquisidores en el que pedía que Bonilla fuera absuelto. Era cierto que se le había acusado de cometer “delitos atroces” que podían considerarse ciertos por el gran número de testigos que declararon, pero se debía tomar en cuenta que existían ciertos testimonios “temerarios” y “calumniosos”. Los testigos reconocían que Bonilla tenía buenas cualidades, pero gozaba de mala fama por la amistad que tenía con el intendente y su ayudante. Era presuntuoso pensar que un hombre bueno podía pasar a los últimos extremos de la maldad a causa de un afecto. Ciertas personas de Puebla manifestaban un odio exacerbado contra estos dos personajes que administraban justicia. Bonilla se convirtió en un enemigo que pensaba de la misma forma que los otros dos, lo que provocó que se pusiera mayor atención en las palabras del denunciado. Lo que en otros individuos se tomaba como un asunto “indiferente” o “burlesco”, en Bonilla se tomaba al pie de la letra y se interpretaba en el peor sentido. A eso se debía agregar que muchos de los acusadores eran enemigos del reo. El abogado consideraba que las expresiones de Bonilla fueron magnificadas por los testigos. Un hombre que se consideraba “francés” y que hablaba del

purgatorio de un modo “malsonante”, debió causar una profunda impresión en unas personas “espantadizas”, entre las cuales, se encontraban mujeres que eran fáciles de impresionar.

La mala fama de la que gozaba Bonilla propició que se le considerara un hereje y que se pensara que era el único hombre en todo el reino que había afirmado una frase de ese tipo. Era enorme la diferencia que existía entre ser un hereje y ser un “tonto”. Bonilla no era ninguna de las dos cosas. Su proposición no buscaba atraer seguidores. En todo caso, el número de ellos sería mínimo y cada uno tendría diferentes interpretaciones del asunto. Las notables diferencias en las opiniones de los testigos, constituían una prueba de que éstas no se debían considerar testimonios irrefutables. La proposición de Bonilla debía tomarse como una “charla temeraria” producto de la irreflexión. Los inquisidores tenían que tomar en cuenta las circunstancias y el modo en el que se había producido la proposición. Aunque ninguno de los testigos mencionaba que la afirmación fue dicha en son de burla, resultaba extraño que esa proposición hubiera sido escuchada por varias personas y nadie la denunció hasta que se les llamó a comparecer, hecho que probaba que la frase no tenía un sentido herético. Si los testigos pensaban que la frase era herética, se les debía imponer una pena por no delatar un delito de esta clase. El abogado concluía que la “bufonada” de Bonilla fue el principio de una conspiración, misma que se fomentó después con la mala fama de la que gozaba el capitán por su amistad con el intendente. El pasaje de la cofradía debería interpretarse como una situación irónica. Bonilla mostraba que se hablaba con demasiado fervor de los prodigios de las cofradías, prodigios que se extendían más allá de lo verdadero. En lo que se refería a la predestinación, el abogado advertía que no había una mala interpretación de Bonilla. Nadie podía negar que el que predestinado se salvaba aunque realizara obras malas. Ese era el verdadero sentido de la expresión.

Los pecadores arrepentidos lograrían la salvación. En cambio, los réprobos no gozarían de esos beneficios y morirían en final impenitencia. Éstos eran principios de una “sana” teología. Es por ello que se debía considerar el testimonio del testigo como una “perniciosa” interpretación. En lo que se refería al asunto de las limosnas, se podía observar que la proposición de Bonilla no era blasfema, más bien buscaba demostrar que era necesaria la caridad o de nada servirían las demás virtudes. Bonilla criticaba a las personas que creían que eran santos por oír misa y rezar unas oraciones, pero que no eran capaces de hacer caridad por sus prójimos. Las declaraciones de los testigos evidenciaban que Bonilla buscaba beneficiar a sus semejantes.

No existía ningún delito en las opiniones que Bonilla manifestaba sobre el estado eclesiástico. Su opinión estaba en concordancia de lo que afirmaban autores como Campomanes, Martínez, Elizondo y Covarrubias. Mariano se equivocó al exponer esos asuntos ante individuos poco instruidos. Todas sus proposiciones fueron materiales y no llegaron a inficionar su corazón. A Bonilla no se le podía acusar de “inobediencia” contra el santo oficio, pues cumplió con todo lo que se le pidió. En varias ocasiones, Mariano hizo potestad de sujeción a la Iglesia. Después de examinar el proceso, los inquisidores dictaminaron el 15 de octubre de 1795 que Bonilla era sospechoso de herejía con sospecha levi. El 19 de octubre se dispuso que Mariano fuera reprendido, abjurara y pasara recluido 30 días en el convento de san Antonio de los descalzos de Puebla. En ese lugar debía hacer ejercicios espirituales, confesión general y sacramental con un director designado por el guardián. Bonilla debía confesarse en Pascua y hacer ejercicios espirituales por ocho días en un período de 10 años.

También debía dar limosna cuando se publicaran las bulas de vivos y de difuntos, debía ayunar los viernes, rezar el rosario los sábados y no debía acercarse a las cortes de Madrid y de México. El guardián de san Antonio designó a fray José Ruiz de Villafranca como el director espiritual de Bonilla, quien informó el 7 de diciembre de 1795 que el capitán cumplió todo lo que le exigió el tribunal. Quizá ese hecho motivó que Bonilla enviara una carta al tribunal, en la que solicitaba que se disminuyera su reclusión. Esto lo pedía por dos razones: su mujer estaba enferma y trataba de acallar las malas opiniones que se generaban por su prolongada ausencia. El inquisidor le contestó que su petición no procedía, pues el santo oficio actuó con moderación en su caso. Así que tenía que cumplir su castigo sin reproches.<sup>104</sup> Tirado comprendió toda la trama que se había urdido en torno a Bonilla. Los testigos trataban de perjudicarlo para hacer una advertencia al intendente Manuel Flon. Con ello se mataban dos pájaros de un tiro. Varios de los testigos señalaban que Mariano era un hombre presuntuoso que usaba su poder para lograr ciertos beneficios. La presencia de personajes sobresalientes de la sociedad poblana evidenciaba que, en algunos sectores, había una firme oposición en contra del intendente y de su asesor. Los testigos tardaron más de un año para involucrar los nombres de estos dos individuos, quienes, a decir del abogado, eran odiados por cumplir con las disposiciones de la ley. Los testigos mostraron notables diferencias en sus declaraciones. Algunos negaron haber escuchado ciertas frases, mientras que otros agregaban mayores datos al

---

<sup>104</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1315, Expediente 4, ff. 1-247

proceso conforme se les llamaba, de tal forma que su opinión se volvía más rica en detalles con el paso del tiempo.

Los inquisidores emitieron un dictamen benigno contra Bonilla debido a varias circunstancias: la cuestión política que escondía el proceso, la denodada defensa del abogado, la propia justificación que hizo Bonilla, la alta posición social que tenía y los testimonios contradictorios de los testigos. Bonilla mencionó el nombre de ciertas personas que consideraba como enemigos personales. Varios de estos nombres aparecieron en la lista de testigos. Entre éstos sobresale el caso de Kern que aportó la mayor parte de los elementos para procesar a Bonilla. A Kern no le importó hacer referencia a una conversación que había tenido con Bonilla, en la que éste lo calificó como un hipócrita. Lo importante era traer elementos que permitieran destruir al enemigo. Kern utilizó la frase de Bonilla para extender su efecto a todos los habitantes de la Nueva España. Las opiniones de Mariano revelaban que éste confiaba más en la razón que en la fe. Las críticas del capitán contra ciertas creencias populares no fueron del agrado de sus oyentes. Y menos del dictaminador Valdés, quien mostraba una severa oposición contra Bonilla. En la calificación de Valdés se buscaba la imposición de un castigo contra el capitán. Llama la atención el escrito que Bonilla escribió para refutar las acusaciones. Bonilla era un hombre inteligente cuyos nervios lo traicionaban. Es por ello que pidió que se le permitiera defenderse por escrito. Así podía tener la certeza de que los nervios no lo delatarían, lo cual podía ocurrir si se presentaba ante el inquisidor. El texto de Bonilla estaba bien estructurado, sus opiniones eran sensatas y se encontraban bien fundamentadas. Mariano pedía a los inquisidores que se dieran cuenta de quiénes eran los testigos, pues éstos podían haber malinterpretado sus palabras. Bonilla tenía razón en ese punto, pero los inquisidores hicieron caso omiso de su petición. Éste es el único caso que tenemos en el que los inquisidores pidieron permiso al virrey para actuar en contra de un miembro de la milicia. Se debe recordar que la inquisición tenía prohibido actuar sobre estos hombres, prohibición que había sido estipulada en una real cédula de 1784. Es probable que por el alto mando que ocupaba Bonilla y por la estipulación real, los inquisidores hubieran decidido actuar de esa manera, pues en el caso de otros milicianos no se utilizó la misma formalidad.

El imaginario teologal sobre el purgatorio se enfocaba a la cuestión del auxilio humano para liberar a las ánimas. Este imaginario buscaba incentivar la fe de los fieles. Ellos debían darse cuenta que sus buenas acciones tenían frutos en

los muertos. La salvación de los hombres implicaba un trabajo conjunto: los vivos oraban por los muertos y los muertos por los vivos. La vinculación entre lo temporal y lo espiritual era insoslayable. El trabajo de unos se reflejaba en los otros. El imaginario teologal del purgatorio mostraba una compleja construcción que buscaba convencer a los fieles de la “realidad” de los padecimientos que se sufrían en ese sitio. El imaginario del purgatorio guardaba ciertas similitudes con las descripciones del infierno, lo que respondía a una doble finalidad: evidenciar el sufrimiento de las almas y conmover a los hombres para que asumieran la tarea de salvar a unos seres que tenían abierta esa posibilidad. La difusión de historias que mostraban los beneficios que obtenían los fieles que ayudaban a las almas del purgatorio, eran una muestra clara de la propagación de un imaginario que debía tornarse “real” para los creyentes. Lo sobrenatural no sólo aparecía en los relatos que se contaban, sino también en las acciones de la vida cotidiana. No existía mayor sorpresa cuando se hablaban de cuentas milagrosas, de imágenes que se movía o de apariciones de almas. La presencia de lo sobrenatural en la tierra denotaba que el más allá existía y que se debía creer en él. El purgatorio se consideraba una verdad de fe y formaba parte de un sistema religioso complejo, sistema que funcionaba bajo el esquema de que el castigo podía ser trocado por la bienaventuranza.

La Iglesia asumió el papel de poseedora y dispensadora de las gracias divinas que los hombres proveían. Por ello no debe extrañar que en varios de los casos que negaban el purgatorio, el punto central del cuestionamiento residiera en el poder que la Iglesia tenía sobre el destino de las almas. Algunos de los denunciados consideraban que la Iglesia utilizaba la creencia en el purgatorio como una forma de enriquecimiento, es decir, enfatizaban que lo material sobrepasaba los fines espirituales. Otros sobrepasaban la autoridad religiosa cuando extendían gracias que no contaban con la aprobación eclesial, lo que significaba asumir una tarea que estaba reservada a un círculo privilegiado. Esta acción conllevaban el peligro de hacer que la Iglesia perdiera su poder sobre el más allá, pues permitir que cualquiera tuviera la capacidad de otorgar las gracias significaba ceder una de sus atribuciones respecto a la vida futura. Una vida futura que debía controlarse para afianzar el dominio espiritual y material sobre los fieles. El lugar de la esperanza abría las puertas del cielo, sitio al que todos esperaban llegar y que constituía el objetivo final de la salvación. Analizar ese sitio constituirá la materia del siguiente capítulo.

## Capítulo 6. “Para que quiero un cielo de “ociosidad” cuando puedo ir al infierno a gozar” o de porqué los individuos negaban el cielo

“Las almas fuertes, dignas que en el cielo  
Tengan mansión del cuerpo desatada,  
Desnudas deste vil y mortal velo,  
Y a eternidad gloriosa dedicadas,  
Partiendo deste trabajoso suelo,  
Suben hasta estas cándidas moradas,  
Donde gozan sin fin eternidades,  
Viendo la corrupción destas edades”

Nicolás Causino, *Corte divina o palacio celestial*.

### Introducción

El imaginario cristiano se construyó con base en antinomias. Si existía un lugar de castigo era lógico pensar que debía existir un sitio de recompensa que era el cielo. No todos podían llegar a ese sitio. Se necesitaba un trabajo arduo para acceder a él. El epígrafe muestra que el pecado y el cuerpo eran los principales enemigos del hombre. La lucha contra éstos debía realizarse todos los días. Sólo las almas fuertes lograrían el objetivo. En el cielo se prometía una eternidad gloriosa. El sufrimiento se cambiaría por gozo. Este lugar de descanso fue descrito en numerosos tratados. Tarea necesaria para convencer a los hombres de las virtudes de ese sitio. La concepción que se tenía sobre el cielo conforma el objeto de estudio de la primera parte de este capítulo. Los tratados teológicos que se ocupaban del cielo incidían en la descripción de los medios que podían ayudar a la consecución de ese fin, las dimensiones y la conformación de ese sitio, los premios que se obtendrían y la manera en la que se podía difundir el conocimiento sobre el cielo. La creencia en la existencia del cielo formaba parte de los artículos de fe. No creer en este artículo significaba una trasgresión que debía ser castigada. En la Inquisición novohispana se registraron 73 casos de individuos que negaban la existencia de ese lugar. Estas denuncias se localizan entre los siglos XVII y XVIII. En el estudio se analiza las razones que los denunciados esbozaron para cuestionar esa creencia y las reacciones que produjeron entre los denunciantes. El corpus de la investigación se agrupa en torno a dos núcleos. En el primero se ubican las posiciones relativas a la creencia en el cielo y en la segunda se muestran las críticas contra los habitantes del cielo (ángeles, santos, la virgen y Dios).

### Los orígenes de la concepción del cielo

La primitiva imagen cristiana de la vida eterna se construyó en torno a tres corrientes judías que predominaban en el siglo I: la de los saduceos, la de los fariseos y la de los esenios. Los saduceos sostenían que la vida terminaba con la muerte. Los fariseos afirmaban la trascendencia del ser humano. Ellos proclamaban la naturaleza inmortal del alma y postulaban que los justos podían ocupar otro cuerpo. Ellos creían en la resurrección de los muertos. Los esenios pensaban que el alma inmortal ascendía al cielo. Ellos sustentaban que el cuerpo era corruptible pero el alma era inmortal. El cielo se destinaba a las almas de los hombres buenos. El libro del Apocalipsis y los escritos de san Pablo introdujeron ideas que modificaron la primitiva concepción del cielo. De lugar de recompensa se convirtió en sitio de contemplación de la divinidad. Pablo planteaba que la segunda venida de Jesús tendría la intención de resucitar los cuerpos de los hombres buenos y de transformar a los cristianos vivos que seguían las reglas cristianas. Los elegidos serían trasladados al cielo. La vida eterna no reproducía la vida terrenal. Los dones del cielo eran espirituales. Los elegidos eran poseídos por el espíritu divino. El cielo representaba el fin de las preocupaciones carnales y la aceptación de la vida con el creador. En el Apocalipsis de san Juan se indicaba que el cielo era un salón celestial inmenso en el que se localizaban los ángeles y las almas de los salvados. Todos ellos adoraban a Dios. El cielo neotestamentario proponía una concepción particular del cristiano en la sociedad. Sólo se podía pertenecer a la comunidad espiritual cuando se abandonaba el mundo.<sup>1</sup>

En este ámbito se ubicaban los escritos de Ireneo, quien consideraba que el cielo era una recompensa para los que no disfrutaron los privilegios terrenales. Ireneo dividía la historia de la humanidad en tres períodos: la era de persecuciones, el reino del Mesías y el reino de Dios padre. La primera revelaba una tensión básica entre la bondad natural de la creación y la hostilidad pagana. Los paganos impedían que los cristianos gozaran de los bienes de la creación. Los mártires recibirían el cielo como recompensa. El segundo período comenzaría con la resurrección de los justos. Ellos disfrutarían de una nueva vida en la tierra. Los mártires reclamaban el mundo que les fue negado por las persecuciones. Éste se convertiría en un lugar de disfrute pleno de las bendiciones materiales. Al cabo de mil años, el reino del Mesías sería sustituido por el de Dios padre que duraría toda la eternidad. La concepción de Ireneo mostraba que la vida en el más allá constituía una continuación de la presente. Agustín planteaba que la felicidad humana última

---

<sup>1</sup> McDanell y Lang, *Historia*, 1990, pp. 37-42, 53-5; Patch, *Otro*, 1956, pp. 16-23, 27-35.

se producía por la unión mental y espiritual del hombre con Dios. Los elegidos poseerían cuerpos en el cielo que serían tangibles. Éstos serían dominados por el espíritu. A diferencia de la tierra en la que lo carnal preponderaba sobre lo espiritual. Agustín consideraba que la carne redimida era la única que podía participar de la gloria de Dios. Los cuerpos de los bienaventurados serían perfectos. Sólo los mártires conservarían sus cicatrices. El cielo de Agustín era un lugar en el que las relaciones humanas se dirigían a Dios. Estas relaciones eran comunitarias e indiferenciadas.

El amor en el cielo tenía un carácter universal. En la Edad Media se incorporaron elementos populares en la concepción del cielo. En *La Elucidación*, un manual monástico de teología, se describía el cielo como un fragante paraíso en el que se restablecería la desnudez original y existiría una gran masa de flores que simbolizaban la belleza de la nueva creación. Esta visión introdujo la idea del jardín celestial. En algunos medios monásticos, se concibió el cielo como una ciudad que se encontraba en medio de un jardín paradisíaco. Con ello, se conjugaban las dos representaciones del cielo medieval. Una de las visiones más acabadas sobre la ciudad celestial fue la de Gerardesen, monja terciaria de la orden camaldolese. Ella describió el cielo como una ciudad-estado dividida en tres áreas: la ciudad, siete castillos que rodeaban a la ciudad y numerosas casas de vecindad. En la ciudad vivían Dios, la virgen, los ángeles y los santos. En los castillos habitaban los bienaventurados de menor rango. En la vecindad residía el resto de los elegidos. Los teólogos escolásticos mencionaban que el cielo estaba organizado en dos niveles: el cielo espiritual o empíreo y el cielo de los cielos o cielo de la trinidad. A éste último sólo tenía acceso Dios. El cielo empíreo estaba constituido por la quinta esencia. Ésta tenía características similares a la de la luz y sería el hogar de los bienaventurados. Éstos recibirían el don del resplandor supremo que denotaría la predilección que gozaban de Dios. Tomás de Aquino pensaba que la vida activa del hombre acababa en el cielo.<sup>2</sup>

Las almas se dedicaban a la contemplación. Esto constituía la verdadera felicidad del hombre. La felicidad era completa cuando el conocimiento era perfecto. Los bienaventurados tendrían distintos grados de conocimiento beatífico que dependería de los méritos de los elegidos, del amor de Dios y de la beatitud eterna. A pesar de las gradaciones, la felicidad de los bienaventurados era completa. El cuerpo glorificado y la comunidad de los bienaventurados constituían otras dos fuentes de felicidad eterna. En el

---

<sup>2</sup> McDanell y Lang, *Historia*, 1990, pp. 69-72, 79, 88-90, pp. 99-103, 110-7, 121-4; Savarino, "Transformación" en Frey, *Genealogía*, 2000, pp. 214-5.



renacimiento se incorporaron ciertas modificaciones en la concepción del cielo. El cielo no era un dominio exclusivo del creador. Éste tenía dos niveles: uno humano y otro divino. El cielo renacentista no intentaba contravenir la ortodoxia. Esta concepción presentaba una vinculación entre la ciudad santa y el paraíso de los santos. Con ello, se buscaban satisfacer los requerimientos teológicos y los sueños humanos de gozar de una agradable compañía en el más allá. El cielo renacentista era un lugar en el que los santos disfrutaban de una gran libertad. El movimiento que era signo de imperfección en el cielo medieval, se convertía en un elemento esencial de la existencia paradisíaca. Las teorías filosóficas defendían que la facultad más noble era la voluntad orientada a la actividad y no el intelecto que estaba dirigido a la contemplación. En *El Compendio de Revelaciones* (1495) de Savonarola se mencionaba que existían dos mundos celestiales. En el nivel inferior existía un campo cubierto de flores en el que vivían los bienaventurados.

En el superior se encontraban los nueve niveles de la jerarquía angelical, el trono de María y la Trinidad. Los santos podían acceder a los dos planos por medio de una escalera. La ruptura reformista provocó una reestructuración de las nociones tradicionales del más allá. Dios fue colocado en el centro de atención y el cielo adquirió una naturaleza teocéntrica. El destino del alma era alcanzar la gloria. A esto se le conocía como “predestinación a la gloria”. La disciplina, la perseverancia y el optimismo eran las llaves que abrían las puertas del cielo. Los justos podían tener la certeza de que sus acciones los llevarían a gozar de la eternidad. Los bienaventurados tendrían una estrecha intimidad con Dios. No sólo lo verían sino que tendrían la oportunidad de hablar con él. Los santos dedicaban total atención a Dios y éste les respondía su deferencia al explicarles los misterios divinos. Las relaciones humanas continuaban en el cielo pero éstas tenían la intención de alabar la grandeza divina. La virgen también asumió un papel de primera importancia. El dominico Antonio Pólit manifestaba que la virgen era la figura más importante del cielo. Como reina del cielo, María predominaba sobre el resto de los santos. Su presencia constituía un timbre de mayor gloria de los bienaventurados. Pese a la relevancia que la virgen adquirió, eso no significó que el cielo perdiera su carácter teocéntrico.<sup>3</sup>

### La promesa divina

---

<sup>3</sup> McDanell y Lang, *Historia*, 1990, pp. 128-31, 155-6, 162, 190-193, 197-8, 215, 219-21; Savarino, “Transformación” en Frey, *Genealogía*, 2000, pp. 222-3, 228

En el imaginario cristiano se decía que el cielo era un lugar de descanso para los hombres que habían cumplido con los preceptos religiosos. Los hombres debían tener la aspiración de llegar al paraíso celestial, lo que se podía conseguir por dos medios: obedecer las reglas y difundir los conocimientos que se tenían sobre ese lugar. Para que el hombre pudiera moverse a un fin determinado era necesario que éste se deseara, pues el entendimiento era anterior a la voluntad. Sólo el que creía trataba de conseguir lo que no poseía y lo único que se deseaba era lo que se amaba. El cielo manifestaba la soberanía de Dios sobre los hombres, mostraba el cuidado que la providencia prodigaba a los justos y era el reino que se deseaba poseer. A este sitio no se podía acceder, si antes no se pasaba por el reino de la gracia. La gracia era un antecedente de la gloria, misma que era una gracia perfecta y consumada. En el reino de la gloria se acabarían los vicios, las debilidades y los temores. Los elegidos eran perfeccionados en cuerpo y alma. Para llegar al cielo se debía mostrar esfuerzo. Los sufrimientos terrenales serían recompensados con creces en ese lugar. Estaban equivocados los hombres que pensaban que la vida se hizo para gozar. El hombre no se debía engañar por el resplandor de lo visible. Los deleites conducían al infierno, las aflicciones llevaban al cielo. La esperanza de obtener la bienaventuranza debía servir como un incentivo para los hombres. La gloria que se disfrutaba en el cielo nunca acabaría. Nadie podía explicar lo que Dios tenía preparado para agasajar a sus elegidos. La imaginación, las palabras y el pensamiento no alcanzaban a describir la magnificencia del cielo.

El conocimiento de los bienes celestiales estaba reservado para Dios. Así como no se podía esclarecer la grandeza del cielo, tampoco se podía entender la alegría que embargaba el corazón de los bienaventurados. En el momento que vislumbraban la entrada del cielo, las almas sentían que su cuerpo se llenaba de regocijo. Los bienaventurados se daban cuenta que sus esfuerzos no fueron en vano. Dios reconocía lo que ellos sufrieron en defensa de la fe. Nadie se debía sentir excluido del cielo, pues éste fue creado para albergar a los hijos de Dios, es decir, a los que estaban bautizados. Los que carecían de ese sacramento estaban excluidos de la gloria. Por medio de la gracia del Espíritu Santo, Dios infundía en el corazón de los hombres los medios para que lo siguieran. Existían tres géneros de vocaciones engendradas por el Espíritu Santo: la que introducía consejos y exhortaciones por medio de ejemplos; la penetración del temor en el corazón de los hombres que los movía a actuar y la que implantaba Dios por acción interior o exterior. La exterior eran las voces que provenían del cielo y hablaban de manera directa con el hombre. La interior era un instinto que Dios insertaba en el

entendimiento y movía a la voluntad a servirle en todo aquello que le convenía. Así, unos hombres se encaminaban a la fe y otros a la virtud. Estas vocaciones constituían unas gracias singulares y necesarias para cumplir lo que ordenaba Dios. El hombre, por si mismo, no tenía la fuerza para seguir los preceptos de la religión. La mayoría de los hombres no acudían al llamado de Dios, pues no entendían que la tierra era un lugar de destierro.<sup>4</sup>

El creador prometió premiar a los que cumplieran sus reglas. Dios buscaba que los hombres se salvaran, porque fueron creados para ese fin. En el corazón de los hombres se encontraba el deseo de ser bienaventurados, lo que demostraba que en la humanidad se manifestaba el linaje divino. Si se perdía el cielo era por causa de la flaqueza humana. El pecado rompía el lazo que unía al hombre con Dios, lo que ocasionaba que el número de elegidos fuera ínfimo. La penitencia era una de las formas por las que el hombre podía congraciarse con la divinidad. Un pecador arrepentido abría las puertas del corazón de un Dios piadoso. El creador dotó de virtudes naturales y sobrenaturales a los hombres, con la intención de que éstas lo ayudaran a que obrara bien. Sin embargo, el hombre malograba los dones que Dios le otorgó. La bondad de Dios era tan grande que bastaba un verdadero arrepentimiento del pecador para volver a entrar en la gracia. Una buena confesión proporcionaba vida al pecador y gloria al justo. La confesión lavaba los pecados y acrisolaba las buenas obras. El hombre debía mostrar dolor por sus pecados. Sin un firme propósito de enmienda, la confesión se volvía mala y era reprobada en el tribunal de Dios. Dios volvía a infundir la caridad en el corazón del pecador para evitar que cayera de nueva cuenta en los vicios. El pecador debía comprender que no había mejor remedio para el alma que sufrir los tormentos en esta vida, lo que se padecía en este mundo no se comparaba con las penas del otro. Los pecadores no debían esperar a que la misericordia de Dios los redimiera.

Ellos debían buscar los medios para salvarse, sin esperanza y caridad no podía entrar el pecador al cielo. Pensar lo contrario, constituía un pecado de soberbia. El principal objetivo de la esperanza era el bien eterno de la bienaventuranza. A esta virtud se oponían dos vicios: la desconfianza en la piedad divina y la presunción. En el primer caso, los hombres pensaban que Dios era un ser temible que no perdonaba a nadie, lo que constituía una injuria

---

<sup>4</sup> Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 32, 73-6, 90, 114, 159, 677; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 251; Escriva, *Discursos*, 1616, pp. 5, 7, 41, 212, 274, 277; *Catecismo para uso*, 1779, p. 61; Andrade, *Viage*, 1672, pp. 12, 26, 66-7, 103-5; Lizana, p. 1; Alvarado, *Arte*, 1613, pp. 10, 746-7; *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. 304-6.

contra la misericordia divina. En el segundo caso, los hombres se fiaban de la misericordia divina y le daban rienda suelta a sus pecados. Ellos pensaban que la misericordia de Dios era más grande que sus ofensas, pero los que atesoraban pecado sobre pecado no podían esperar misericordia. La esperanza debía preceder a la gracia para que ésta fuera verdadera. El hombre no debía desesperar de la piedad de Dios. Por medio de ella, se lograba la felicidad eterna. Cuando la voluntad del hombre se encaminaba a Dios, no había poder maligno que lo detuviera. Con el agua del dolor y el fuego del amor, se podía tener la certeza de que se llegaría al cielo. El temor al juicio divino era otra forma de corregir la vida disipada, pues no había certidumbre de lo que pasaría en éste. El amor por los gozos celestiales debía incentivar a las almas para que llegaran al cielo. Era preferible servir a Dios por el amor de la gloria que por el temor de la pena. El verdadero temor no era padecer en el infierno sino perder la gloria. No se ponderaba el significado de esa pérdida, debido a que los hombres no conocían la bienaventuranza. Observar la grandeza divina se constituía en el mayor premio, espectáculo que estaba reservado para los elegidos, pues pusieron en práctica todo lo que la ley les enseñaba.<sup>5</sup>

Para lograr los bienes celestiales, se tenía que renunciar a los bienes mundanos, lo que se lograba con abstinencia, sobriedad y sufrimiento. La lectura de las Sagradas Escrituras era otra forma por la que los hombres podían conducir sus pasos hacia el cielo. La enseñanza de las escrituras reforzaba la virtud, proporcionaba fuerza al espíritu y sagacidad al entendimiento para penetrar en los misterios. La Sagrada Escritura era un medio efectivo para derrotar al demonio. En ella se observaba la vida de los hombres que sirvieron con lealtad a Dios. Estas vidas debían ser ejemplos a seguir, pues no sólo se sabría cuáles virtudes se podían imitar, sino también los remedios que se emplearían para corregir los vicios. Los fieles tenían que escoger a uno de esos virtuosos como su santo patrón, a fin de que éste los defendiera, los guiara y sirviera como su abogado ante el tribunal divino. Los beneficios que se obtuvieran del santo patrón, debían ser retribuidos con oraciones y obras santas. La paciencia era una virtud que los fieles debían aprender de los santos. Esta virtud ayudaba a triunfar sobre el mal. No se debía prometer victorias donde otros fallaron. La desesperación era una flaqueza humana que provocaba el alejamiento de Dios. La paciencia constituía el mejor modo de derrotar a la desesperación y por medio de ella se

---

<sup>5</sup> *Guía para el cielo*, s.f.e, p. 73; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 6-7, 10, 12, 16, 108, 474, 480; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 3, 205, 252, 284, 297; León, *Místico cielo*, 1687, pp. 54-5; Boneta, *Gracias*, 1719, pp. II, VIII; Andrade, *Viage*, 1672, pp. 128-9, 135, 137-8, 162-7, 179; *Gemidos del corazón*, 1773, p. 149; Alvarado, *Arte*, 1613, pp. 727-9, 793; Azpilcueta, *Manual*, 1585, p. 178.

lograba la perfección del hombre. Un hombre paciente podía tener la certeza de que llegaría al cielo. El que esperaba con certidumbre el cielo podía estar seguro de poseerlo. La paciencia era la marca distintiva de los hijos de Dios y la llave que abría las puertas del cielo. Las penalidades ayudaban a la perfección de los justos.

Los que sufrían en este mundo debían estar conscientes que Dios no los tenía olvidados. Por un momento de padecimientos en este mundo, Dios concedía el premio eterno en la otra vida. Las tribulaciones eran momentáneas y ligeras, la gloria era eterna y sublime. Las aflicciones constituían una prueba del amor de Dios. Por ello se debían recibir como dones del cielo pues constituían una prueba que el creador imponía a sus hijos. Las aflicciones satisfacían las penas que se debían pagar en ésta o en la otra vida. Los que sufrían en esta vida no pagaban nada en la otra. Calamidades temporales como el frío, el calor, la guerra y el hambre conformaban actos circunstanciales que también generaban méritos ante los ojos de Dios. Dios tomaba todo los sufrimientos como actos especiales de religión que se ofrecían en su honra. Otra virtud que los hombres debían aprender era el de la humildad. Ésta se presentaba como la raíz de todas las virtudes y el cimiento de la perfección y la santidad. La humildad era un freno efectivo contra los vicios. Ella ayudaba a detener las malas inclinaciones. La humildad servía a los hombres en tres aspectos: vencía la vanidad, detenía los asaltos de los demonios y conseguía beneficios de Dios. Los hombres debían huir de la vanidad, la jactancia y la soberbia. Estos vicios debilitaban a la humildad y conducían al hombre al infierno. La obediencia era una virtud que los hombres debían fomentar para ganar el cielo. Ella refrenaba los vicios del pecador y lo encaminaba hacia la realización de actos virtuosos. El que obedecía a sus semejantes aseguraba un lugar junto a Dios.<sup>6</sup>

El que acataba las órdenes que le daba un superior mostraba que la humildad predominaba en su voluntad y en su juicio. Dios premiaba a los hombres obedientes con bienes eternos y temporales. Las almas que se encontraban en el cielo fueron obedientes a los mandatos divinos y terrenales. Los fieles no sólo debían guiar sus acciones con la Sagrada Escritura, sino que también debían apoyarse en los escritos de los maestros de la vida espiritual y de los doctores de la Iglesia. Los libros espirituales fueron escritos con la intención de que funcionaran como espejos en los que se miraran los hombres,

---

<sup>6</sup> Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 47, 233, 249, 256, 262; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 98, 347, 455; Boneta, *Gracias*, 1719, p. I; Ídem, *Infierno*, 1718, Andrade, *Viage*, 1672, pp. 140, 146-50, 152-5, 191-2, 199-200, 208-9, 216-23, 230-5, 239, 267-71, 275, 284-5, 309, 316, 356; Jesús María, *Cielo*, 1672, p. 325

a fin de que éstos pudieran reconocer sus defectos y apreciaran sus virtudes. Los “buenos libros” eran los mejores amigos del hombre. En ellos se encontraba la verdad clara y sin lisonja. Una verdad que causaba gran provecho en el alma. Los “libros malos” se debían alejar pues corrompían la pureza del alma. La lectura y la meditación eran las dos alas que conducían al hombre al cielo. La meditación acrecentaba el fuego de la gracia y la amistad del hombre con Dios. Nadie podía excusarse de la meditación. Se debía meditar sobre tres asuntos: el mal que la culpa generaba, la muerte que se esperaba y el cielo que se deseaba. La meditación sobre estos asuntos generaba grandes frutos. Hacer lo contrario implicaba una grave ofensa. Si la lectura y la meditación eran las alas que conducían al cielo, la lectura y la oración eran los ojos que la dirigían y las manos que obraban. La oración iluminaba el camino del alma para que no cometiera pecados. Ella honraba y glorificaba de la misma manera que lo hacían las alabanzas de los ángeles.

La oración era el alimento que embellecía al alma y le daba salud. Por la oración se apreciaban las gracias que emanaban de Dios y que cada uno de los fieles recogía en su alma. La oración era un acto que debían realizar todos los hombres y de la que nadie podía excusarse. El hombre que sabía pecar también debía saber orar. Los dos actos surgían del entendimiento y de la voluntad. La oración constituía una muestra de amor. Ella proporcionaba mayores frutos cuando se enfocaba en la voluntad y no en el entendimiento. La vanidad de los sabios impedía que la pureza de la oración penetrara en su corazón. La humildad de los ignorantes permitía que las gracias de la oración penetraran sin problema en su corazón. La oración acrecentaba las virtudes. Por medio de ella se conocía y amaba a Dios. La oración era una forma de hablar con Dios y de escucharlo. Si el fiel no quería hablar por lo menos debía escuchar. Para oír no se necesitaba el discurso. La oración permitía que Dios conociera los pensamientos y los deseos de sus fieles. Ésta generaba tres gracias: el conocimiento de los bienes espirituales, el valor de los bienes eternos y la purificación del alma. El hombre debía hacer oración cotidiana. A mayor disposición de realizar oraciones, mayor era la gracia que se recibía de ellas. La devoción a la cruz también ayudaba a abrir las puertas del cielo. La creencia en la cruz proporcionaba innumerables bienes materiales y celestiales. En ella se encontraba fuerza para vencer a los enemigos espirituales. También era un antídoto contra los vicios y una guía para el alma. La cruz evidenciaba la gloria que acompañaba a los justos.

La limosna era una virtud que evidenciaba la caridad que se tenía con el prójimo. Ésta era uno de los sacrificios más agradables a Dios, pues

evidenciaba la piedad que los hombres albergaban en su corazón. La misericordia proporcionaba grandes frutos. Ese dinero sería retribuido en el cielo. Los teólogos señalaban que ninguna virtud era tan hermosa como ésta. Para que la limosna tuviera mayores resultados debía acompañarse de la penitencia. Con ello se lograban varios efectos: se resaltaban las buenas obras, se perdonaban todos los pecados, se purificaban las almas, se alcanzaba el auxilio divino, se excitaba a la contrición y se libraba de una muerte repentina. El ayuno, la penitencia y la mortificación constituían tres medios por los que el hombre lograba bienes espirituales permanentes. La penitencia acrecentaba los méritos que se gozarían en la bienaventuranza. La penitencia que se realizaba en satisfacción de los pecados era de mayor mérito que las que se hacía en la devoción. Ello se debía a un triple hecho: la satisfacción formaba parte del sacramento en el que Cristo aplicó sus gracias, el hombre ejercitaba la obediencia al confesor y refrenaba a los fieles para que no volvieran a pecar. La penitencia ejercitaba virtudes que purificaban los malos hábitos causados por el pecado. Por medio de ella se restablecía el estado de gracia del que se había caído. El estado de gracia mostraba la hermosura del hombre interior y constituía un ornato del alma que comprendía todas las cualidades sobrenaturales permanentes. Había dos tipos de gracia: la actual y la habitual. La *actual* se producía por la vinculación del entendimiento y la voluntad.<sup>7</sup>

Esta gracia fortalecía al alma para que realizara acciones buenas y huyera de las malas. La gracia actual era necesaria. Sin su auxilio nadie podía hacer obras buenas que condujeran a la salud eterna. La gracia *habitual* era la que Dios infundía por hábito o por cualidad permanente. Ella se encontraba en el alma del hombre aunque no la utilizara. Esta gracia tenía varias cualidades: proporcionaba vida espiritual al alma, la protegía de la muerte del pecado y convertía al hombre en amigo de Dios. A la gracia habitual también pertenecían las virtudes infusas. El ayuno y la mortificación ayudaban a recuperar las gracias que se perdieron por causa de la gula. Este pecado destruía los principios en los que se sustentaba la fe y engendraba numerosos vicios. Aunque la gula tenía injerencia en todos los sentidos, el del gusto era el que debía recibir mayor mortificación. El hombre no había venido al mundo para disfrutar de los placeres sensuales. Existían tres formas por las que se mortificaba el gusto: evitar las cosas vanas, evadir los deleites y refrenar la libertad de mirar. La mortificación del gusto y de la vista regulaba el sentido del oído y el del olfato. Por el ayuno se incentivaba la templanza que generaba

---

<sup>7</sup> *Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 260; Andrade, *Viage*, 1672, pp. 291-5, 303; Escriva, *Discursos*, 1616, pp. 181, 183; Boneta, *Infierno*, 1718, pp. 116-8, 122-4; Honel, *Avisos*, 1677, p. 25; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 529.

virtudes como la honestidad. La honestidad debía extenderse a los actos, las palabras y los pensamientos. La templanza también sustentaba a la castidad. Mientras los castos lograban numerosos favores de Dios, los deshonestos observaban como todos los pesares se abatían sobre ellos. La castidad transfiguraba a los hombres. Éstos brillaban con luz propia en la tierra y lograban cierta semejanza con los ángeles.

Algunos teólogos pensaban que la castidad ayudaba a que los hombres superaran a los ángeles. Éstos eran espíritus que carecían de tentaciones, mientras que los hombres triunfaban sobre ellas. La castidad y la virginidad eran obras de Dios. Estas gracias singulares tenían el objetivo de hacer que el alma alcanzara la mayor pureza. El consuelo que la castidad proporcionaba era indescriptible. La preservación de la castidad implicaba un acto en el que participaban de igual manera la vista, el oído y el tacto. La derrota de lo temporal garantizaba la victoria de lo espiritual. La prudencia era otra de las virtudes que se desprendían de la templanza. Ésta se consideraba la regla de todas las acciones y la base de todo arte del bien vivir. La prudencia incentivaba la justicia, destruía las injurias y conservaba la paz del universo. Un ser prudente respetaba los fundamentos en los que se asentaba el orden humano. Para que un hombre prudente se considerara justo, tenía que mostrar que se encontraba más allá de todo vicio. Un hombre era justo cuando mostraba fidelidad, magnanimidad, paciencia, abstinencia, templanza, sobriedad, modestia y humildad. El reinado de los justos se extendía a toda la existencia. Ellos eran los verdaderos príncipes de la tierra. Aunque su cuerpo moraba en el mundo, sus pensamientos se encontraban en el paraíso. Los justos eran señores de la naturaleza debido a que se encontraban sobre ella. Y eran señores del reino de los cielos porque estaban llamados a ser parte de éste. Los justos esperaban morir para habitar el reino que se les había prometido. El alma encontraba consuelo cuando poseía los bienes celestiales.<sup>8</sup>

Los justos menospreciaban lo terrenal. Ellos sabían que el tiempo era breve, pero Dios alargaba sus vidas para que hicieran el mayor número de obras santas. La grandeza del justo no se manifestaba en el exterior sino en el interior de su alma. Ahí se guardaban todas las buenas obras que realizó. El cielo se alcanzaba por las obras santas. Para conseguir el premio de la salvación, se debía perseverar en la virtud. Los hombres que acaudalaban en la vida terrenal podían vivir con gloria en la otra. Las buenas obras eran la verdadera riqueza del alma. Esa riqueza no se debía atribuir a las acciones del

---

<sup>8</sup> Andrade, *Viage*, 1672, pp. 187, 300, 303, 306; *Guía para el cielo*, s.f.e., pp. 145-81, 186-202, Escriva, *Discursos*, 1616, pp. 185-6; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 184, 362-4; Pinamonti, *Director*, 1734, pp. 114-5



hombre, sino que se debía reconocer que procedía de Dios. Las obras realizadas en gracia de Dios eran meritorias de la gloria. Las buenas obras tenían un efecto inmediato en el corazón de los justos. El creador gratificaba al hombre por cumplir con sus deseos. Los individuos que realizaban obras buenas tenían la certeza de que su vida sería óptima. La voluntad y el libre albedrío eran los medios que ayudaban al hombre a la consecución de buenas obras. Todo el mérito de las acciones se encontraba en la voluntad. Había dos tipos de obras que alcanzaban mayor premio: las que se realizaban con la intención expresa de enaltecer al cielo y las que se hacían para favorecer al prójimo. Estas obras acrecentaban el fuego del amor divino. Las obras que se hacían en pecado mortal carecían de virtud y no obtenían ningún efecto. La diferencia entre el bien obrar y el mal obrar se encontraba en el uso de la razón. Dios no aprobaba que las obras se realizaran con la intención de aumentar la buena fama del pecador.

La vanidad había sido la causa de condenación de muchas personas. Los vanidosos no pensaban en Dios sino en sí mismos. Por ganar estimación en el mundo, perdían la gloria celestial. Las únicas obras que se apreciaban eran las que se hacían de corazón. La voluntad se convertía en el principal enemigo del hombre porque en ella se encontraba el origen del amor propio. El amor propio desplazaba al amor divino. Para refrenar el amor propio, se debía pensar en los beneficios que traía cumplir con la voluntad divina. No había joya más perfecta que la voluntad que se ofrecía a Dios. Las buenas obras no se debían generar en la lengua sino en el corazón devoto. Las palabras eran débiles, las obras poderosas. Todas las obras se debían hacer con buena intención. Cuando el hombre se encontraba imposibilitado de realizar buenas obras, podía recurrir a los buenos deseos. El deseo de agradar a Dios tenía el mismo peso que una obra realizada, pues nacía de lo más profundo del corazón. A Dios le agradaba que el hombre le ofreciera sus obras de corazón. Ello indicaba que había una verdadera intención de lograr la unión con la esencia divina. Del corazón procedía la vida corporal y espiritual. Cuando el corazón se encontraba en gracia, el resto del cuerpo se infundía de ella. El hombre en gracia tenía la certeza de que Dios moraba en él y eso acrecentaba el valor de sus obras. Los hombres debían tratar de aumentar los tesoros de la gracia. Un hombre miserable que tuviera un solo grado de gracia era más dichoso que un hombre rico pero sin gracia. Para que el hombre acrecentara sus dones de gloria era necesario que permaneciera en gracia.

Existía un tercer tipo de obra que se denominaba indiferente. Ésta se vinculaba con el trabajo diario del hombre y con las funciones propias del

cuerpo. Estas obras podían generar gracias cuando tenían la intención de honrar a Dios, edificar al prójimo y hacer caridad por los demás. Así se lograría reunir un rico tesoro de gracias a costa del trabajo diario. El hombre debía emplear su tiempo en acumular bienes eternos. Se debía estar consciente que vivir mucho significaba padecer mucho. La vida diaria presentaba incertidumbre. Ante ese panorama, el hombre debía despreciar la vida terrenal y aspirar a la eternidad. La afición a las cosas terrenales provocaba confusión en el corazón y en la voluntad. El hombre no se debía engañar por la sensualidad del mundo. Dios enviaba las calamidades para que los hombres anhelaran la vida eterna. El hombre que recibía con resignación todo lo que Dios le enviaba, podía estar seguro que llegaría al cielo. El trabajo constante garantizaba la vida eterna. La vida del hombre debería dividirse entre el cuidado de sus acciones y la realización de obras buenas. El cielo se ganaba con actividad. El mundo terrenal debía ser la mina de oro del otro. Los hombres “dormidos” no lograban ningún beneficio celestial. Ellos perdían la oportunidad de obtener méritos. El hombre dormido no se distinguía del muerto. Los dos carecían de la capacidad de ganar el cielo. El sueño y el ocio constituían la sepultura del hombre. Nadie había muerto por velar sus obras, pero muchos se habían perdido por dormir. El que velaba ponía en práctica lo que enseñaba la fe.<sup>9</sup>

El hombre dormido se llenaba de vicios. El sueño era la raíz de muchos males. Los que se entregaban al sueño olvidaban sus obligaciones. Una de las mayores penas que se padecían en el infierno era la consideración del tiempo perdido. El tiempo no se podía recuperar. Las gracias que se perdían no se recuperaban. El hombre debía cuidar sus obras hasta el último momento. Dios tomaba en cuenta el pasado pero le importaba más el presente. Por toda obra realizada en nombre de Dios, se obtenía un tesoro inmenso. Este tesoro se afianzaba con la realización de actos de virtud. La fe, la esperanza y la caridad ayudaban a la perfección del alma. Estos actos debían realizarse todas las veces que fuera posible. Así aumentaban las posibilidades de lograr la salvación eterna. Las puertas celestiales se abrían a los que estaban adornados con estas virtudes. La fe incentivaba la realización de buenas obras que alcanzaban un alto grado de perfección. La fe era la raíz de todas las virtudes y la base en la que se sustentaba el edificio espiritual. Se debía fortalecer la fe para que las dudas no quebrantaran el edificio doctrinal. La fe consistía en creer lo que no se veía. Lo que se creía por haberlo visto carecía de mérito. La

---

<sup>9</sup> Andrade, *Viage*, 1672, pp. 35, 40, 43-4, 55, 73-4, 77-8, 363; *Sacrosanto y ecuménico*, 1857, p. 71; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 53, 160-1; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 120; Pinamonti, *Director*, 1734, p. 96; Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 523-4; Roa, *Estado*, 1624, p. 3.

ciencia humana no podía explicar los fundamentos en los que se asentaba la fe. Las virtudes divinas no podían ser recreadas por el entendimiento humano. Se necesitaba de la fe para que el hombre asimilara esos conocimientos en su corazón. No bastaba creer lo que la Iglesia enseñaba sino que se debían poner en práctica los preceptos. Sin el sustento de las obras buenas, la fe se consideraba muerta. La fe se acrecentaba con el ejemplo de las buenas obras.

La virtud de la esperanza se fundaba en la creencia de que Dios extendería a los hombres su bondad, su misericordia y su omnipotencia. El auxilio divino era esencial para lograr los bienes celestiales. La esperanza afirmaba la creencia en la bienaventuranza e incentivaba a los hombres a realizar buenas obras. Ésta debía funcionar como el sustento de las acciones de los hombres. Sin la promesa del cielo, los corazones humanos decaerían. No sería necesario cumplir con las penitencias u obedecer los preceptos religiosos. La pobreza, la humildad y la obediencia serían actos carentes de sentido. Nadie se preocuparía por hacer el bien, si no existía la esperanza de obtener una recompensa. Se debía evitar que la falta de esperanza entrara en el corazón de los hombres. Ésta se manifestaba de dos formas: la desesperación y la presunción. La *desesperación* era un vicio que ocasionaba que los hombres pensaran que Dios no perdonaría sus pecados. Como la enmienda era imposible, ellos dejaban de buscar los medios para su salvación. Esta postura era equivocada. El temor que generaba la ira de Dios no debía ser un motivo para que el hombre deseperara. Se debía tener la esperanza de lograr la reconciliación divina. El que deseperaba mostraba que no le importaba lo celestial y que su único deseo era aprovechar lo terrenal. La desesperación constituía una grave afrenta contra Dios pues se dudaba de su omnipotencia. La *presunción* evidenciaba que los hombres esperaban conseguir bienes divinos sin realizar ningún esfuerzo. Nadie alcanzaba la gloria si no demostraba un trabajo constante.<sup>10</sup>

La caridad era la tercera virtud que los hombres debían fomentar. La esencia de la caridad era amar a Dios sobre todas las cosas y ayudar a los prójimos en todo lo que necesitaban. Cuando el hombre ayudaba a su prójimo, cumplía con los preceptos que marcaba la ley divina natural. Dios premiaba a los hombres que auxiliaban al necesitado. La caridad generaba virtudes por sí mismas. El hombre caritativo purgaba sus culpas en la tierra. Las obras de caridad contribuían a acelerar el proceso de redención del alma. Entre más

---

<sup>10</sup> León, *Místico cielo*, 1687, p. 110; Andrade, *Viage*, 1672, pp. 99-101, 110; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 171-4; *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. 14, 35, 307, 312; Ripalda, *Catecismo*, 1808, pp. 132-3; Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 338-44

obras de caridad se hicieran, menor sería el peso de los pecados. Los hombres que realizaban buenas obras merecían el derecho de la honra. Ésta era una virtud que merecía alabanza. Sólo eran honrados aquellos hombres que servían a Dios. Todos los hombres deseaban obtener honra. Ésta se buscaba por diferentes medios. Los justos lo hacían por medio de la virtud y los malos por el engaño. La honra era un resplandor de la justicia. El justo alcanzaba honra en la tierra y en el cielo. La honra del cielo era la que se gozaba más. La grandeza del justo era reconocida por Dios en el juicio divino. Mientras que los malos recibían sentencia de eterna reprobación, los buenos obtenían regalos eternos. Los justos habitaban en la memoria, en el entendimiento y en la voluntad de Dios. Ningún hombre debía desconfiar de la providencia divina. El creador no olvidaba a nadie. Todos recibían el premio que les correspondía por la confianza que manifestaron en su salvación. Un vicio mayor que la desconfianza era la creencia en la predestinación: nadie tenía asegurado un lugar cerca de Dios. Ese beneficio sólo se lograba con el sacrificio diario.

Los justos eran los únicos que merecían verdadera alabanza y reconocimiento por sus virtudes. Ellos dirigieron sus actos y pensamientos a Dios, despreciaron los placeres terrenales y vencieron al demonio. La existencia de justos evidenciaba que se podía lidiar con los pecados y que se podía derrotar al demonio. Para que un alma lograra la divina unión debía ser pura. La pureza se lograba con el sacrificio. Dios mandaba pruebas para que las almas alcanzaran la perfección total. El deseo de poseer la felicidad eterna debía mover a los hombres y prepararlos para tratar de obtener ese premio. El deseo de poseer un premio incentivaba a los hombres a emprender empresas formidables. La codicia constituía la mejor manera de incentivar a los hombres, pues ésta se consideraba una virtud cuando buscaba cumplir con la realización de un noble fin. La codicia ayudaba a que los hombres resistieran con paciencia las fatigas de la vida. Por el deseo de conseguir el premio no desistirían de su labor. Ningún premio podía ser mejor que la bienaventuranza. La bienaventuranza encerraba incomparables deleites. Una felicidad perfecta era lo que Dios ofrecía a los hombres. A ellos les tocaba decidir si aceptaban la oferta del creador o si se perdían en las tinieblas del pecado. La oferta divina debía ocupar la atención y los pensamientos de los hombres, pues ninguna persona inteligente podía despreciar los bienes que se prometían en la gloria celestial.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Andrade, *Viage*, 1672, pp. 15, 23-4, 27, 45, 47, 50, 71, 74, 82-6, 91, 95, 115, 126, 192-3, 258-61; Cruz, *Cuarta*, 1681, p. 12; *Guía para el cielo*, s.f.e., p. 205; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 19, 451; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 157, 164, 225, 229, 236; Honel, *Avisos*, 1677, p. 37; Causino, *Corte*, 1675, pp. 19, 70;

## La naturaleza del cielo

Dios estableció su morada en el cielo porque era la parte más noble de la creación. Si el infierno se encontraba en la parte más ínfima, el cielo debía situarse en la parte más perfecta. El infierno y el cielo evidenciaban la polaridad entre arriba y abajo. La perfección estaba vinculada con el cielo mientras que lo imperfecto se relacionaba con el infierno. La humanidad tiende a representar la realidad en términos antinómicos. Lo malo no existe sin lo bueno y la virtud sin el vicio. Esa concepción se aplica para el cielo y el infierno. Uno no prevalece sin el otro. El sistema arriba-abajo se convirtió en la dialéctica esencial de los valores cristianos. Aunque la oposición arriba-abajo se puede considerar una categoría universal. La mayoría de las civilizaciones situaron la fuente del poder cósmico en el cielo.<sup>12</sup> De acuerdo con el pensamiento teológico, el cielo se encontraba libre de corrupción. Éste manifestaba una gran pureza y una hermosura sin comparación. La asociación entre pureza y hermosura prevalecía en las descripciones que se realizaban del reino celestial. El tamaño del cielo superaba el de la tierra. La tierra sólo era un pequeño punto comparado con cualquier estrella. Y si todas las estrellas se contenían en el cielo, se podía imaginar el tamaño que éste alcanzaba. Si a eso se sumaba que el cielo compartía la misma longitud y la misma altura, se podía comprender que era imposible determinar el tamaño. El cielo no se podía comparar con ninguna de las creaciones divinas. Éste era millones de millones de veces más grande que la tierra y el infierno era millones de millones de veces menor que el cielo.<sup>13</sup>

Algunos teólogos decían que era erróneo pensar que existían 11 cielos. Todas las cosas de la creación eran únicas. Había una tierra, un mar, un aire, un fuego, un Dios, un infierno y un cielo. Éste se encontraba dividido en tres regiones. En la primera se ubicaban las estrellas errantes o planetas. A este cielo se le conocía como *aqueo*. El primer cielo se localizaba desde el suelo de la tierra hasta la parte inferior del segundo cielo. El aqueo era un cielo impuro que sería purificado con fuego el día del juicio final. En el segundo se localizaban las estrellas innobles o fijas. Ese cielo se denominaba de las aguas o *crystalino*. Este cielo también era impuro y sería purgado de los vapores terrestres que contenía, a fin de que pudiera penetrar la luz que provenía del

---

*Sacrosanto y ecuménico*, 1857 p. 67; León, *Místico cielo*, p. 136; Alvarado, *Arte*, 1613, p. 792; *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. 77-8, 81; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 306

<sup>12</sup> Miller, *Anatomía*, 1999, pp. 100-1; Ginzburg, *Mitos*, 1989, p. 96; Le Goff, *Maravilloso*, 1999, pp. 43, 50; Ídem. *Purgatorio*, 1989, p. 11; Escalante, *Mirada*, 2000, p. 125-7. Las creencias morales cristianas del más allá se basan en un esquema de inversión: los ignorantes son sabios, los pobres ricos y los dolientes gozaran.

<sup>13</sup> *Catecismo del santo*, 1791, p. 298; Andrade, *Viage*, 1672, pp. 382-3; Causino, *Corte*, 1675, pp. 11-4.

cielo empíreo. El tercero era el de los espíritus beatíficos o *empíreo*. Ese era la morada de los bienaventurados y de la esencia divina. Las tres regiones de los cielos eran transparentes. Ningún ser vivo había logrado percibir el empalme de los cielos cristalinos. El que los cielos fueran cristalinos servía para que los que se encontraban en el cielo superior, pudieran observar lo que pasaba en los demás cielos o en la misma tierra. Los cielos durarían eternamente porque estaban formados de una sustancia incorruptible. Cada uno de los cielos tenía sus propios movimientos. El que presentaba mayor actividad era el cielo de los planetas. El cielo de las estrellas manifestaba un movimiento casi imperceptible. Este cielo presentaba un estado intermedio de tranquilidad y de movimiento. Mientras que el empíreo era un cielo inmóvil.

En el empíreo no existía ningún tipo de movimiento, debido a que era la casa de los bienaventurados y el teatro perpetuo de la gloria de Dios. La tranquilidad de los seres que habitaban ese lugar requería de una total quietud. El empíreo era el cielo más importante. Éste no era un cielo de fuego como lo sugería su significado etimológico. El empíreo adquiría su denominación del hecho de que sus cualidades excedían todos los elementos conocidos. Los otros dos cielos no podían opacar la grandeza de este sitio. El empíreo era el cielo más alto y el que contenía dentro de sí a todos los demás cielos. Este cielo no se podía apreciar a simple vista. Fue el primero que creó Dios y en el que creó a los ángeles. Ése era el lugar donde Dios se propuso dar la eterna fruición de su gloria. El empíreo era un cuerpo libre de corrupción y que mostraba los más excelsos atributos de la perfección. No podía ser de otro modo. El empíreo albergaba el trono de Dios y debía ser el lugar más hermoso de la creación. En este cielo supremo se encontraban encerradas las maravillas que el hombre debía descubrir. El empíreo era un sitio excelso que despedía una luz fragante que era generada por el mismo Dios. La luz era tan poderosa que ningún mortal podía verla. La luz excedía la capacidad humana. Sólo los ojos de los bienaventurados estaban habituados a esa luminosidad. La luz del sol no podía compararse con la que iluminaba el empíreo. La luz del empíreo era una manifestación de la “claridad de gloria”. El único cielo que tenía una forma definida era el empíreo. Éste contenía una sustancia sólida que funcionaba como suelo.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Causino, *Corte*, 1675, pp. 3, 5, 7-8, 10-1; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 250; Escriva, *Discursos*, 1616, p. 23; Jesús María, *Cielo*, 1672, pp. 305-7, 362-3; Serpi, *Tratado*, 1604, p. 97; Vascones, *Destierro*, 1732, p. 264; Facundo, *Escrito*, 1998, p. 129. Facundo señala que la luz alcanzó su punto de mayor influencia en la Edad Media. Ésta se consideraba una teofanía entre todos los elementos materiales.

Se mencionaba la existencia de un suelo sólido para que los hombres tuvieran una idea de la forma del cielo. Los bienaventurados no necesitaban el suelo para poder desplazarse. En el empíreo se apreciaba una vasta extensión que deleitaba la vista corporal de los bienaventurados. En la parte superior del empíreo existía una gran bóveda cristalina que permitía observar las horribles tinieblas que lo rodeaban. El espacio que mediaba entre la parte inferior y superior del empíreo era mayor que la distancia que existía entre la tierra y el cielo. Ese espacio estaba lleno de aire líquido, sutil y claro que permitía que las almas pudieran apreciar los cuerpos gloriosos, los sonidos, las voces, la música y los olores. Ese aire había sido creado para el deleite interior de los sentidos, más no para conservar la vida de los bienaventurados. El aire tampoco tenía la función de sostener los cuerpos de los bienaventurados. Éstos no volaban sino que caminaban. El empíreo excedía en belleza a los demás cielos inferiores. Era el cielo de los cielos. Dios dispuso que el empíreo tuviera esas características para acoger a sus elegidos. Éste debía ser un lugar perfecto. Ahí se encontraba la esencia divina y los seres más puros de la creación. El empíreo estaba dividido en tres regiones. La primera era la de los bienaventurados, la segunda era la de los ángeles y la tercera era la del propio Dios. La región de los bienaventurados tenía una triple división. El espacio superior lo ocupaban mártires, el intermedio los santos y el inferior los bienaventurados. Era cierto que todos los bienaventurados padecieron por Dios, pero los mártires eran los que merecían el mayor premio.

El sufrimiento que soportaron volvía más resplandeciente su virtud. Los mártires tenían el privilegio de estar delante de la presencia divina. Honor que también compartían los apóstoles, pues también se les consideraba mártires. Los mártires tenían mayor honra y gloria que los demás santos del cielo. La corona del mártir era mayor que la del doctor y de la virgen. El mártir recibió con paciencia los mismos castigos que Cristo. Por ello es que su virtud era mayor que la de cualquier otro bienaventurado. Cuando ellos recibían los castigos veían como se abrían las puertas del cielo. La región de los ángeles se encontraba en la parte media. Los ángeles se alineaban en tres jerarquías y cada una de ellas tenía tres rangos. Ello no significaba que unos fueran mejores que otros, sino que cumplían diferentes papeles en cielo. Los ángeles eran espíritus perfectos que poseían alas para mostrar la ligereza que la que cumplían los mandatos divinos. En la triada suprema se encontraban los tronos, los querubines y los serafines. Ésta era la que mantenía un estrecho contacto con el principio divino. Por medio de ella se comunicaban los conocimientos divinos a las demás jerarquías. En la triada media se localizaban las potestades, las virtudes y las dominaciones. Ésta recibía la

iluminación directa difundida por la primera triada y la anunciaba al último orden. En la triada ínfima se ubicaban los ángeles, los arcángeles y los principados. Esta triada transmitía los conocimientos al mundo. Estos ángeles eran espíritus excelsos que buscaban el bienestar de la humanidad. Dios no creó a los ángeles para castigar, sino para consolar, animar y revelar el bien.<sup>15</sup>

La región de Dios se ubicaba en la parte más alta del cielo. La división en tres estados también prevalecía en la jerarquía del cielo beatífico (ínfima, media y suprema). La suprema la ocupaba Dios, en la media se encontraba la virgen María y en la ínfima los apóstoles. El interés de los hombres debía situarse en la primera región. A esta parte del cielo se le denominaba tierra de vivos porque allí vivirían los espíritus puros por la eternidad. En este cielo se encontraba el palacio celestial que Dios ofreció a los hombres que seguían sus enseñanzas. Nadie debía sentirse excluido de esa promesa. Dios planeó un cielo inmenso para albergar una gran cantidad de habitantes. No se conocía el número de habitantes que tendría el cielo pero se suponía que éste sería innumerable. Dios ofreció que existiría la misma cantidad de elegidos y de ángeles en el cielo. Esta promesa debía incentivar la confianza de los hombres. El número de ángeles era infinito e infinito debía ser el número de los bienaventurados. La generosidad divina excedía los cálculos humanos. Los justos no serían los únicos habitantes del paraíso. Ahí también se encontrarían las almas que alcanzaron la purificación en el purgatorio. Esas almas recibirían los dones que se les prometieron. Esas almas demostraban que Dios daba una segunda oportunidad para acceder a su gloria. Los hombres debían apreciar las facilidades que Dios otorgaba. El creador edificó dos palacios para los hombres: uno en la tierra y el otro en el cielo. En el palacio de la tierra se vivía por un tiempo y en el del cielo se viviría por siempre.

Los hombres se sorprendían por la gran variedad de riquezas y de cosas maravillosas que deleitaban los sentidos en la tierra, pero no se podían imaginar lo que les esperaba en el cielo que sólo fue creado como eterna morada de los bienaventurados. La tierra fue construida en cuatro días, el paraíso celestial era una obra que se creaba y recreaba durante la eternidad. El cielo representaba una especial manifestación de la sabiduría, poder y grandeza de Dios. El palacio celestial se encontraba en medio de una gran ciudad cuadrada que medía 1500 millas en cada lado. El tamaño de la ciudad

---

<sup>15</sup> Vascones, *Destierro*, 1732, p. 123; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 7, 10-1, 14; Causino, *Corte*, 1675, pp. 23-4; Roa, *Estado*, 1624, 58-61; Jesús María, *Cielo*, 1672, pp. 358-9; León, *Místico cielo*, 1687, p. 30; Russell, *Lucifer*, 1995, p. 31. Dionisio fue el primer pensador que propuso una descripción detallada de la jerarquía celestial. Su descripción fue adoptada tanto por Oriente como por Occidente.



sobrepasaba diez mil veces a la antigua Babilonia. La ciudad estaba rodeada por una muralla de oro transparente de 144 codos. En cada una de las paredes de la muralla había tres puertas. Cada puerta estaba enmarcada por una piedra preciosa diferente. Las puertas apuntaban a todas las direcciones. Con ello se daba a entender que los habitantes provendrían de todas las partes del mundo. La cantidad de puertas revelaba que sería inmenso el número de personas que entrarían. A la ciudad celestial podían ingresar los que estaban inscritos en el libro de la vida. Sin embargo, Dios tenía abiertas las puertas del cielo para todos los pecadores que se arrepentían. Las plazas estaban fabricadas con oro de color cobrizo. En medio de la ciudad pasaba el río de la vida. En las riberas del río crecía una innumerable cantidad de árboles que producían 12 diferentes tipos de frutas. La ciudad estaba rodeada de un extenso campo de flores cuya hermosura excedía toda descripción. La ciudad celestial era iluminada por el divino ardor. En el cielo no existían tinieblas.<sup>16</sup>

Si la muralla y la entrada generaban admiración, mayor sería ésta cuando se vislumbrara el palacio destinado a los bienaventurados. El palacio estaba fabricado de oro y se llegaba a él por medio de un camino cubierto de piedras preciosas. El interior del edificio estaría decorado con finos muebles. La hermosura de la casa de Dios debía excitar el deseo de poseerlo. En esa ciudad se encontraban los seres más bellos y más puros de la creación. Cada uno de los bienaventurados poseería su propia residencia. Unas casas serían más ostentosas que las otras, debido a que se tomarían en cuenta los méritos de los habitantes. Los que realizaron mayores sacrificios ocuparían casas lujosas. El palacio celestial sólo estaba destinado a los hombres. Los ángeles no necesitaban de un lugar en el cual aposentarse. Los teólogos aclaraban que las descripciones de la ciudad celestial eran producto de la imaginación humana. Para convencer a los hombres de las delicias del cielo, se tenía que recurrir a lo conocido. Lo material servía para convencer de lo espiritual. En el cielo no se necesitaban casas, jardines o palacios. Éstos eran aludidos para dar una idea de la magnificencia del lugar. Se buscaba asociar los bienes terrenales con los gozos celestiales. Así, los hombres buscarían poseer unos bienes que se encontraban en la otra vida. La casa de Dios se dignificaba por la presencia de los bienaventurados. Las almas volvían a su origen, lo que las llenaba de felicidad. La riqueza de la gloria divina se comunicaba a los bienaventurados en diversos grados. En el primero se localizaban los patriarcas, profetas, apóstoles, mártires, confesores, vírgenes y santos.

---

<sup>16</sup> Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 4, 18-9, 194, 197-8, 292; Andrade, *Viage*, 1672, p. 379; Jesús María, *Cielo*, 1672, pp. 361-2; Serpi, *Tratado*, 1604, p. 615

En el segundo se encontraban los elegidos sin importar su estado y condición. Dios concedió que los justos resplandecieran más que el sol para que demostraran cuál era su lugar dentro del concierto divino. Los bienaventurados tenían distintos grados de resplandor. Todo dependía de los méritos que acumularon en la tierra. La aureola resaltaba los méritos singulares de algunos bienaventurados. Ésta se consideraba una insignia especial que identificaba a los que mostraron grandes virtudes en la defensa de la fe. Por medio de las aureolas, se podían reconocer los merecimientos de los bienaventurados. Entre los santos también existían jerarquías. Los santos “pequeños” no tenían tanta gloria como los “grandes”. Las diferencias no generaban sentimientos de envidia entre los bienaventurados. El amor que existía entre los bienaventurados destruía la posibilidad de que se generara alguna rivalidad. La gloria de unos era festejada por los otros. La posesión del reino de los cielos no tenía ningún parangón. Cada uno de los bienaventurados podía tomar todo lo que existía en el cielo. Dios invitaba a los hombres a un convite universal que duraría toda la eternidad. En él estarían presentes todos los pueblos del mundo y todas las personas que vivieron desde el principio de los tiempos hasta el final. Los bienaventurados adquirirían la misma condición que los ángeles y se convertían en los reyes de la creación. Los hombres debían entender que el camino del cielo era menos difícil de lo que se imaginaban; con una fe limpia y una vida espiritual, se lograba ese objetivo.

En ciertas ocasiones, Dios mandaba pruebas a los hombres. Éstos no se daban cuenta de ello y trataban de amoldar los hechos a sus intereses. Dios trazó tres caminos para que los individuos llegaran al cielo: uno de leche, uno de torbellino y uno de fuego. En el primero se ubicaban los que habían tenido una vida purísima. Ellos no se desviaron del camino a causa de los placeres sensuales. Su cuerpo se mostraba casto y su alma estaba en permanente vigilancia. El alimento de esa alma había sido el ayuno y la oración. En este camino se encontraban los niños, las vírgenes y los casados castos. En el segundo se congregaban los hombres que defendían la fe con valor. A estos individuos no les importaban los menosprecios y mostraban una constancia invencible. En este camino se encontraban los confesores, obispos y mártires. En el tercero se localizaban los que se entregaban al auxilio de los hombres. Ellos sentían un gran amor y deseaban salvar el mayor número de almas. El objetivo de su vida era conservar y aumentar la fe. Estos hombres se encontraban cerca de las puertas del cielo. A los creyentes sólo les restaba escoger el camino que querían seguir.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Roa, *Estado*, 1624, pp. 72-7; Andrade, *Viage*, 1672, pp. 29, 132, 384; Causino, *Corte*, 1675, pp. 13-4, 81-2; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 529; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 8-9, 15-6, 22, 39, 47, 50, 65-6, 70, 256;

## Los premios divinos

Dios creó el cielo para que los hombres obtuvieran una recompensa por cumplir lo que mandaban las leyes divinas. Ningún hombre tenía la certeza de que llegaría al cielo. Eso se decidía hasta que se presentaba en el tribunal divino. Los justos debían tener cuidado de no cometer un pecado que los alejara de la gloria. El que exageraba sus virtudes cometía un pecado de vanagloria. La soberbia espiritual se fundaba en la creencia que la perfección era un acto humano cuando ésta provenía de la esencia divina. Otro pecado común entre los justos era el de la envidia. El justo sentía que sus virtudes eran menores que las de los demás. Se debía confiar en Dios. Él era el que decidía el destino de los hombres. Los justos eran los únicos que deseaban con fervor la muerte debido a que pensaban que ésta acabaría con sus tribulaciones. Ellos sabían que el hombre tenía que morir y tomaban las precauciones necesarias para evitar que la muerte los sorprendiera. Para mantener incólume la virtud, se necesitaba trabajar todos los días. Los justos no se aferraban a su estado natural sino que buscaban el de la gracia. Su corazón había abandonado el mundo terrenal y sólo esperaba el momento en que Dios le permitiera llegar a su seno. La esperanza que tenían en la misericordia divina y las virtudes que preservaron, les proporcionaba la fuerza necesaria para llegar a la patria celestial. Dios trataba con gran delicadeza a las almas bienaventuradas. Los arcángeles Gabriel y Miguel eran los encargados de calmar los temores naturales de los justos.

Ellos le pedían al alma que saliera. Por sus acciones había ganado el cielo. El alma pedía que se le dejara más tiempo en la vida terrena para servir a Dios. Los arcángeles le manifestaban al alma que su destino se encontraba en el paraíso. Los justos eran escoltados por los ángeles. Ellos mostraban alegría de que existiera un nuevo miembro de la patria celestial. En la entrada del cielo se ubicaba una gran cantidad de ángeles, santos y bienaventurados que recibían al alma con un gozo inefable. Ellos cantaban loores al son de la música celestial. Los bienaventurados recibían coronas de gloria que reconocían su victoria sobre el mundo material. El ángel de la guarda también obtenía la gratitud celestial por haber cumplido con la labor que se le encomendó. Dios dispuso que los ángeles sirvieran de guía a los hombres pero éstos no acataban las órdenes de nadie. Ellos no se daban cuenta que los ángeles los protegían de las acechanzas del demonio. Sólo los justos entendían

---

Sevilla, *Racional*, 1701, pp. 332; Jesús María, *Cielo*, 1672, p. 311, 357-8; Burke, *Visto*, 2001, p. 75. La aureola de los santos representa una reminiscencia del arte de la Roma imperial. Los santos adquirieron la aureola que distinguía a los emperadores.

el papel que tenían los ángeles. Es por esta razón que los amaban y los respetaban. Ese amor se incrementaba en el cielo. Nadie se podía imaginar lo que Dios tenía preparado para los que lo defendieron. La gloria de los bienaventurados se acrecentaba conforme pasaba el tiempo. La mayor honra que recibía el alma del bienaventurado era saber que Dios reconocía sus méritos ante la corte celestial. Dios recordaba que esa alma había peleado por lo que creía y por esa razón merecía estar entre los elegidos.

Los bienaventurados gozarían dos géneros de bienes: esenciales y accidentales. El primero consistía en observar a Dios en todo su esplendor durante la eternidad. El segundo correspondía al gozo de las delicias celestiales y la perfecta unión que se lograba con Dios. El primero manifestaba la satisfacción de ser parte de la gloria divina, el segundo evidenciaba el placer de recibir los deleites que se negaron en la tierra. Los dos premios se complementaban. Los teólogos decían que los predicadores debían poner mayor énfasis en mostrar la importancia de los bienes accidentales. El deseo de poseer el placer casto constituía el medio más efectivo para que los hombres desearan el cielo y encaminaran sus acciones a la consecución de este fin.<sup>18</sup>

### Los bienes accidentales

Alegría era el primer sentimiento que manifestaban las almas que llegaban al cielo. Este hecho no se podía explicar con palabras. La alegría aumentaba conforme se recibían los bienes accidentales. Éstos eran de dos tipos: corporales y sensitivos. Los sensitivos eran los primeros que se gozaban. Los corporales se disfrutarían después de que se realizara el juicio final. Dios premiaba a las almas que despreciaron los deleites sensuales. La victoria que los justos obtuvieron sobre sus impulsos naturales era loable. Esta victoria adquiría mayor relevancia cuando se consideraba que ningún ser humano podía anular sus sentidos. Éstos trataban de vencer a la voluntad humana con un sinnúmero de tentaciones. Una lucha de esas dimensiones debía ser gratificada, pues la voluntad del justo logró sobrevivir al asedio. Los únicos placeres que los justos consintieron eran aquellos que buscaban perfeccionar las virtudes. Los placeres que se despreciaron en el mundo terrenal serían

---

<sup>18</sup> Alvarado, *Arte*, 1613, p. 696; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 280, 542, 793-6; Bonete, *Purgatorio*, 1729, p. 224; Andrade, *Viage*, 1672, pp. 31-2, 327, 341-2, 372-6; Escrivá, *Discursos*, 1616, p. 169; Honel, *Avisos*, 1677, pp. 62-3; *Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 292; Delaruelle, "Devoción" en Le Goff, *Herejías*, 1987, p. 110. En el siglo XV se introdujo la idea de que existía un ángel de la guarda que cuidaba a los fieles.

retribuidos en el mundo celestial. Esos placeres proporcionarían un gozo infinito. El bienaventurado pasaría de una vida de amarguras a una eternidad de placeres. El cielo se convertía en paraíso de deleites. En cambio, el pecador transitaría de una vida de placeres a una eternidad de amarguras en el infierno. Los bienaventurados conservaban el uso de sus sentidos corporales. Cada uno de ellos tendría un gozo particular. Éste se determinaba por los merecimientos de los elegidos. La unión de los gozos particulares ocasionaría una embriaguez espiritual en el bienaventurado. La vista se solazaría de observar la hermosura de los cuerpos divinos.

La principal puerta del amor eran los ojos. Por ellos entraría de manera continua la imagen de Dios. La visión de Dios redituaba satisfacción en el alma y en el cuerpo con lo que se lograría una gloria accidental incomparable. Dios permitía que los elegidos tuvieran la posibilidad de apreciar todas las maravillas de la creación. Aunque podían observar lo que pasaba en otros lugares, preferían mantener su atención en la hermosura que les ofrecía el empíreo. Los bienaventurados se solazaban con la belleza del palacio celestial, con la extensión de los jardines y con los bailes que las demás almas realizaban en honor a Dios. Las danzas realizadas por espíritus puros eran de sumo agrado para el creador y representaban una forma de reverencia. Los bailarines mostrarían sus virtudes espirituales. A mayor gloria del bienaventurado era mayor la gallardía que se mostraba. Lo que predominara en el baile era el deseo de halagar a Dios. El creador apreciaba que los movimientos del cuerpo y del alma se encontraran unidos a las reverencias y ademanes nacidos del amor y del respeto. El sentido del oído se alegraría de escuchar la música celestial emitida por los ángeles. Los bienaventurados mostrarían su admiración por la gran variedad de tonos, voces y cantos que emitían los coros celestiales. Ellos se sumarían a las alabanzas que los ángeles y los santos realizaban por el creador. Las voces de los bienaventurados inundaban todos los rincones del empíreo. El sentido del oído también se deleitaría con las pláticas discretas y amorosas. En el cielo se hablaba en hebreo y se conversaba sobre asuntos divinos.<sup>19</sup>

Los bienaventurados dialogaban sobre la perfección, la grandeza, la bondad, la sabiduría, la misericordia y la omnipotencia de Dios. También se razonaba sobre los misterios divinos, los bienes que gozaban en el cielo, los méritos de los justos y los castigos de los pecadores. Los bienaventurados tenían derecho a hablar de estos asuntos debido a que comprendían las

---

<sup>19</sup> *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. 10, 81; Roa, *Estado*, 1624, pp. 78-81; Jesús María, *Cielo*, 1672, pp. 351-6; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 303-5

maravillas celestiales. Ellos poseían sabiduría gracias a una infusión divina. Todo lo que expresaran los bienaventurados sería cierto, perfecto y verdadero. El conocimiento de las verdades divinas constituía un premio que les otorgaba Dios. Éstas sólo se podían percibir por medios sobrenaturales. La sabiduría humana evidenciaba la vanidad que embargaba el corazón de unos seres que buscaban compararse a Dios. Todos los hombres deseaban saber pero unos pocos alcanzaban ese don. Sólo eran sabios los que lograban llegar con Dios. A ellos se les premiaba con la sabiduría sobrenatural. El sentido del olfato gozaría con las suaves fragancias que despedían los cuerpos gloriosos. Los olores que exhalaban eran inimaginables e inundaban la casa celestial. Nada igualaba la delicadeza de la fragancia celestial. En el sentido del gusto se generaba un humor incorruptible que contenía los sabores conocidos por el hombre y otros que la misma naturaleza no podía inventar. Ese humor era un premio para los bienaventurados. Ellos no necesitaban comer para sobrevivir. Cada alma bienaventurada podía imprimir un determinado carácter a su humor, a fin de que se recordaran ciertos deleites que provocaba la comida. El olfato también ayudaría a la tarea de agradar al gusto.<sup>20</sup>

El buen olor era un alimento del cuerpo. El deleite del buen olor y la sensación del buen sabor bastarían para destruir cualquier recuerdo de los placeres terrenales. El sentido del tacto gozaría con los deleites honestos. Las almas sentían un gran deseo de abrazar a los demás. El contacto entre los bienaventurados producía una sensación de bienestar que se quería repetir a cada instante. Dios no reprobaba esos contactos. En ellos no existía malicia. El máximo premio que tenía el sentido del tacto era besar los pies, las manos y las llagas de Cristo. Las almas gozaban de los deleites celestiales, sin que se desviarán de su propósito final. Los bienes celestiales no tenían la intención de complacer deseos carnales, sino que éstos se insertaban en un plano espiritual. La malicia había sido erradicada del corazón de los bienaventurados. Todos los deleites se disfrutaban sin menoscabar el amor a Dios. Éstos se consideraban sutiles estímulos de la caridad y un medio de lograr la plena compenetración de Dios. Los bienes corporales sólo se obtenían cuando el alma se unía al cuerpo que poseyó en la tierra. Esto se realizaría el día del juicio universal. Se pensaba que el alma era la única que merecía entrar al cielo, pues el cuerpo no podía recibir ese privilegio por ser un instrumento miserable. Sin embargo, el alma y el cuerpo tenían que compartir la misma

---

<sup>20</sup> Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 71, 89-99, 153, 157; Roa, *Estado*, 1624, pp. 86-7; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 305-6; Herrera, *Consideraciones*, 1617, p. 144; Rubial, "Santos" en García y Ramos, *Manifestaciones*, p. 78. Se decía que cuando los justos morían despedían un aromático sudor que demostraba el lazo que tenían con el cielo.

suerte. Si los dos padecieron los mismos sufrimientos en la tierra también debían participar de la gloria en el cielo. El alma gloriosa manifestaba la necesidad de volver al cuerpo que la contuvo.

Cuando el alma se separaba del cuerpo conservaba la memoria, el entendimiento y la voluntad. Ellas le permitían establecer contacto con Dios. En la memoria se guardaba el recuerdo de que el alma había poseído un cuerpo. La posesión del cuerpo conformaba uno de los dones que existían en la gloria. Para que el alma regresara al cuerpo era necesario que éste sufriera modificaciones. El pecado provocó que el cuerpo fuera corruptible. Un cuerpo corrupto no podía entrar en el cielo. Para que éste alcanzara la glorificación debía renacer de nuevo. Ese renacimiento sucedería en el juicio universal. La resurrección era un efecto de la redención y una de las mayores muestras del amor de Dios. Todos resucitarían perfectos en cuerpo y alma. El cuerpo del bienaventurado adquiriría un carácter espiritual e incorruptible. El cuerpo obedecía los mandatos del espíritu. Éste alcanzaba tal perfección y hermosura que desterraba de sí todo vestigio terrenal. No se mudaba la forma ni la sustancia del cuerpo, sino la figura y sus cualidades accidentales. Ese cuerpo transfigurado tenía la autorización de vivir en el cielo. Los espíritus celestiales debían estar en cuerpos celestiales. El estado glorioso no destruía la naturaleza sino que la perfeccionaba. Los cuerpos serían transparentes. Esto permitiría observar la fábrica interior del cuerpo. Esto constituía un espectáculo admirable. El hombre podía apreciar la perfecta disposición del cuerpo y los medios que Dios utilizó para sustentarlo. Admirar el cuerpo formaba parte de la hermosura racional.<sup>21</sup>

Los cuerpos de los bienaventurados recibían cuatro atributos de gloria o dotes corporales: la impasibilidad, la claridad, la sutilidad y la agilidad. Dios proporcionaba estos atributos para que la resurrección fuera perfecta. Estas dotes ennoblecían y sutilizaban el cuerpo. La *impasibilidad* ayudaba a que los cuerpos no sintieran dolor. El cuerpo se volvía inmortal, incorruptible e incapaz de destemplanza. Nada podía lastimarlo, ni menoscabar su paz y alegría. La impasibilidad era de tres tipos: intrínseca o natural, extrínseca manutención e intrínseca disposición. El primer tipo era una esencia que Dios transmitía de manera directa y por medio de la cual se podía resistir cualquier intento de destrucción. En ese caso se encontraban los ángeles y los cielos. El segundo tipo se caracterizaba por el hecho de que Dios extendía su auxilio a

---

<sup>21</sup> Causino, *Corte*, 1675, p. 70; Serpi, *Tratado*, 1604, pp. 623, 629; Jesús María, *Cielo*, 1672, pp. 333-5, 357; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 23, 51, 128; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 303-5; Roa, *Estado*, 1624, p. 135; *Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 81

una naturaleza corruptible y mortal. Este tipo de impassibilidad también se denominaba protección de la divina providencia. En esta situación se encontraban los primeros padres antes de cometer el pecado mortal. El tercer tipo era una cualidad con la que Dios revestía a sus elegidos. No había necesidad de modificar la naturaleza corporal, pues la gracia no la destruía sino que la perfeccionaba. La intrínseca disposición otorgaba un control estricto sobre las acciones del cuerpo. Este tipo de impassibilidad se manifestaba en los cuerpos gloriosos. La impassibilidad no era la única cualidad por la que los cuerpos alcanzaban la inmortalidad. A ello también ayudaba el perfecto dominio sobre las pasiones. La impassibilidad ayudaba a diferenciar a los elegidos de los condenados. Éstos no serían invulnerables.

Sus cuerpos sufrirían a causa de los tormentos. Los cuerpos gloriosos no correrían esa suerte. Eso probaba que la impassibilidad era una característica propia de los bienaventurados. La inmortalidad del alma no dependía del cuerpo sino de la incorruptibilidad del espíritu. El espíritu era incorruptible. La *agilidad* era una potencia que permitía que los cuerpos gloriosos se movieran con la velocidad y la presteza que quisieran. Esta dote se localizaba en los pies y en las manos. Por medio de ella, el alma se desplazaba con una rapidez inusitada que le permitía recorrer grandes distancias en un instante. El movimiento se realizaba con serenidad, sosiego y compostura. Por medio de la agilidad se podían trasladar grandes pesos, sin que ello representara algún problema. Los cuerpos gloriosos conservaban su peso corporal. Ese no era un impedimento para la presteza de sus movimientos. El peso estaba sujeto a la voluntad del alma. Un cuerpo pesado podía tener la misma celeridad que uno ligero. El carácter sobrenatural de las dotes impedía que la naturaleza corporal sufriera modificaciones. Los bienaventurados tenían dos formas de desplazarse: una natural y una espiritual. La primera era la que los hombres empleaban en la tierra. La segunda era la que ocupaban los ángeles que movían su cuerpo de manera conjunta. Éste constituía el modo más empleado por los bienaventurados. Los dos movimientos se utilizaban de acuerdo a las necesidades. El primero se usaba en los bailes y danzas que se realizaban en honor de Dios. Si los pies y las manos ayudaron en el cumplimiento de los preceptos era justo que compartieran la gloria.<sup>22</sup>

La agilidad no sólo tenía el propósito de trasladar a los cuerpos gloriosos, sino que también los auxiliaba a evadir cualquier peligro que se les presentara. La *sutilidad* era una cualidad que permitía que los bienaventurados

---

<sup>22</sup> Escriva, *Discursos*, 1616, pp. 62, 67-9, 75; *Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 41; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 137, 302; Causino, *Corte*, 1675, pp. 25, 72-5



penetraran en los cuerpos sólidos. Ellos no encontraban resistencia para traspasar los objetos. Los bienaventurados podían penetrar los cuerpos de los demás e incluso los cuerpos tenían la capacidad de aglutinarse en uno. Esto era posible por la pureza que contenía cada cuerpo. La unión de los cuerpos generaba un placer especial. Otro de los atributos de la sutilidad era la posibilidad de que los cuerpos se redujeran al tamaño que ellos quisieran. Jesús utilizó esta dote en varias ocasiones. La primera vez fue en el vientre de María. La sutilidad le permitió entrar y salir del vientre sin romper la pureza virginal. Por ello es que se decía que María había sido virgen antes, durante y después del parto. La segunda fue en el sepulcro y la tercera cuando visitó a sus discípulos. Ellos no entendían cómo era que Jesús penetró en una habitación en la que las puertas permanecían cerradas. La última ocasión fue cuando subió al cielo. Los cielos eran más sólidos que el hierro y ante la carencia de puertas era necesaria la sutileza para traspasarlos. La sutilidad también evitaba que el cuerpo fuera herido. La sutilidad se unía a la impasibilidad para fortalecer el carácter inmortal del cuerpo glorioso. La *claridad* era una cualidad que servía para que los cuerpos resplandecieran más que el sol. La claridad era una luz intrínseca que nacía en el interior de los cuerpos. Ello se debía a que el alma pertenecía a Dios.

El alma era una sustancia intelectual que daba forma al cuerpo. Aunque el alma era semejante a Dios, no proporcionaba el mismo tipo de luz. La luz del alma era oscura. Sólo Dios podía clarificarla. La luz que dimanaba del cuerpo provenía de la gracia del alma. En los cuerpos naturales, la luz del alma era espiritual e intelectual por lo que no era capaz de transmitirla al cuerpo. Esto se lograba a través de la gracia consumada y gloriosa que constituía la raíz de la gloria del cuerpo. Por su participación formal de la naturaleza divina, la gracia conformaba la raíz del orden sobrenatural y de todos los dones que a ella pertenecían. La gracia podía actuar en el cuerpo gracias a la gloria que éste poseía. No podía ser perfecta la gracia del alma sin la del cuerpo. Sólo Dios podía infundir la gracia en los cuerpos. La gloria del cuerpo se derivaba de la gloria del alma y el resplandor del alma era resultado del resplandor del cuerpo. La luz divina resplandecía en el interior y en el exterior de los cuerpos bienaventurados. Por medio de ella, se apreciaba la forma en la que trabajaba la maquinaria humana. Toda la armonía interior del cuerpo se volvería patente a los ojos. Ello constituía un gran deleite. La claridad del cuerpo glorioso correspondía a la cantidad de gracia que contenía el alma. La claridad permitía que los cuerpos gloriosos se hicieran visibles. Un cuerpo oscuro no opacaba la luz que emitía un cuerpo glorioso. Observar el

ascenso de un bienaventurado constituía un deleite que estaba reservado a unos cuantos hombres.<sup>23</sup>

La claridad que despedía el bienaventurado era imponente y no causaba ningún daño a la vista, más bien producía un gran placer y el deseo de alcanzar esa gracia. Los bienaventurados sentirían un doble deleite. Por un lado, observarían con gusto los cuerpos resplandecientes de los demás y, por el otro, entenderían que ellos también poseían un cuerpo de esa misma naturaleza. La hermosura de los demás bienaventurados no les causaría envidia. La unión de las cuatro dotes servía para que el cuerpo alcanzara el mayor grado de perfección y para que se viera más glorioso ante Dios. Estas dotes también se encontraban en los santos. Los bienaventurados ocuparían los espacios que quisieran en el cielo. Ninguno de ellos estaría sentado o acostado. Todos permanecerían de pie. Esa era la postura natural del hombre. El bienaventurado no necesitaba descansar. En el cielo no se padecía ningún tipo de fatiga. Todas sus actividades se desarrollarían en medio de una gran quietud.<sup>24</sup>

#### Los bienes esenciales

El mayor premio al que podía aspirar el hombre era observar la beatífica visión. Para que esto se pudiera realizar, Dios proveía a los bienaventurados de tres dotes: la visión, la comprensión y la fruición. Estas dotes correspondían a cada una de las virtudes teologales. A la fe le correspondía el premio de la visión divina con lo que se observaría todo lo que se había creído. A la esperanza le tocaba el premio de la comprensión que permitía tomar posesión de lo que se esperaba y se creía. A la voluntad pertenecía la dote de la fruición que era gozar del bien que se conocía y se amaba. La voluntad no se cansaría de amar a Dios y siempre encontraría razones para venerarlo. El verdadero significado de la bienaventuranza era ver a Dios en sí mismo, comprenderlo y gozarlo por la eternidad. A esto se le conocía como gloria esencial, pues representaba el matrimonio espiritual del alma con Dios. No existía nada más dulce que la vida y la primera vida era Dios. Contemplar a Dios no tenía ninguna comparación. Ni la belleza perfecta de la reina del cielo podía compararse con la visión divina. El hombre veía a Dios y no

<sup>23</sup> Jesús María, *Cielo*, 1672, pp. 347-51; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 138-9; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 83-4; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 11, 41.

<sup>24</sup> Jesús María, *Cielo*, 1672, pp. 343-6, 360; León, *Místico cielo*, 1687, p. 95; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 74, 125, 127; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 137-8, 302; Causino, *Corte*, 1675, pp. 34, 75-8; Serpi, *Tratado*, 1604, p. 512; Roa, *Estado*, 1624, 62-3, 97

satisfacía su apetito, sino que se acrecentaba el deseo de volver a admirarlo. Entre más se miraba a Dios más cosas se descubrían. El deseo de ver a Dios se convertía en un círculo sin fin. No se podía dejar de observar a un ser rebosante de amor, de bienes y de gloria. Entre mayor era el bien que se veía mayor era el afecto que sentía el alma. Las almas puras buscaban poseer la hermosura que se les había prometido. Ellas se derretían en gozos que representaban un tipo de amor cumplido.<sup>25</sup>

El alma buscaba poseer a la visión beatífica, pero, en realidad, era poseído por ésta. Nada resultaba más gratificante que conocer lo hermoso, amar lo conocido y poseer lo amado. Dios sólo podía ser apreciado con los ojos espirituales. A los corporales se les negó esa posibilidad. Los hombres no podían apreciar la esencia de Dios, porque no había proporción entre lo finito y lo infinito. Ese privilegio se reservaba a unos cuantos elegidos. La mayoría de los hombres no podía ver a Dios, pero sí podían tratar de entenderlo aunque ese entendimiento era limitado. El hombre no podía penetrar en lo incomprensible. Era necesario que Dios infundiera un gracia especial para que los elegidos lo entendieran. De la visión divina resultaban necesariamente el amor y el gozo. Dos frutos dignos de ser deseados. El amor beatífico representaba el íntimo sabor de la divinidad. Este amor se proyectaba en forma circular. El bien de uno se regresaba al otro en una perpetua revolución. El amor comenzaba con Dios que lo transmitía al hombre y éste buscaba devolvérselo a Dios. Es por ello que las almas mostraban el deseo de retornar al seno del padre. Las almas amaban la hermosura perfecta y absoluta del creador. Nada se comparaba con la belleza del resplandor divino. La luz del seno de Dios se extendía a cinco ámbitos: el elemental, el celestial, el ejemplar, el intelectual y el de la lumbre de gloria. El *elemental* sustentaba la naturaleza y revestía a la materia de diversas formas. Esta luz infundía ánimos a los seres vivientes. El *celestial* correspondía a la luz que encendía el sol y las estrellas. Por medio de ella se lograba claridad en el mundo.

En el *ejemplar* se producía el verbo que era una luz coeterna y consustancial. En el *intelectual* se enriquecía a los ángeles y a las almas racionales de los dones de gracia, inteligencia y beatitud. Esta era la luz de la razón que iluminaba al entendimiento. La luz intelectual no ayudaba a perfeccionar las obras humanas, pero sí permitía que el hombre reflexionara

---

<sup>25</sup> Roa, *Estado*, 1624, pp. 147-8; Serpi, *Tratado*, 1604, p. 511; Escriba, *Discursos*, 1616, pp. 25, 32, 35-6, 105, 117, 136; Causino, *Corte*, 1675, pp. 21, 55, 66-7, 80; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 130, 301; Jesús María, *Cielo*, 1672, p. 306; Roa, *Estado*, 1624, p. 142; *Catecismo para uso*, 1779, pp. 455-6; Honel, *Avisos*, 1677, p. 90

sobre su pasado, presente y futuro. Esta luz divina irradiaba sobre todas las jerarquías celestiales, pero tenía especial acción sobre los hombres. A la luz intelectual también se le denominaba luz de los hombres. La *lumbre de gloria* correspondía a la luz sobrenatural y divina que Dios infundía a sus elegidos para que pudieran apreciarlo. La luz de gloria era una virtud divina que Dios despedía de sí mismo. Ésta no podía provenir de otro lugar. No existía nada más poderoso que el creador. La luz intelectual y la luz de gloria eran necesarias para admirar a Dios. La luz natural del entendimiento no bastaba para conocer a Dios, pero se necesitaba de ella para que Dios comunicara la lumbre de gloria. Con la lumbre de la gloria, se lograba acceder a la luz de la divina esencia. La esencia de Dios penetraba en el entendimiento y a través de la virtud intelectual se captaba su presencia. Dios penetraba en el entendimiento porque éste guiaba a las demás facultades. El alma comprendía la esencia divina gracias a las especies con las que contaba y a las que Dios le imbuía. El alma racional se encontraba dividida en tres partes: la ínfima que correspondía al alma, la media que pertenecía al espíritu y la alta que concernía a la mente.<sup>26</sup>

En el espíritu se localizaban las tres potencias superiores: entendimiento, memoria y voluntad. Existían tres formas por las que el hombre adquiriría conocimiento: el sensitivo, el alto y el afecto supremo. El primero era el más simple. El hombre tomaba conciencia de su amor intelectual, pero no lo empleaba en adquirir conocimientos. El *conocimiento alto* correspondía a la inteligencia. En este caso, se buscaba comprender el ámbito natural del hombre. El *afecto supremo* era el más importante. El hombre abandonaba lo material para llegar a la íntima unión con Dios. Los dos primeros conocimientos se denominaban razón interior pues atendían a las cosas temporales y transitorias, mientras que el tercero se llamaba razón superior por considerar las cosas eternas y divinas. En el afecto supremo se situaba la lumbre de gloria. Ésta representaba la parte más íntima del alma. La lumbre era un resplandor que permitía comprender los misterios de la fe. El bienaventurado lograría entender las verdades más complejas. No sólo contemplaría todos los atributos de la esencia divina, sino que entendería los fundamentos en los que se sustentaba la creación. Los bienaventurados comprendían el fuego de amor que el creador desplegaba. La vista de Dios aumentaba su propia visión. El alma descubría que la gloria, la luz y la claridad se encontraban en su interior. Éstas provenían de la gracia justificante del alma. Como la gracia participaba de la divina naturaleza, el alma fungía

---

<sup>26</sup> Causino Corte, 1675, pp. 46, 57, 59-64; *Catecismo del santo concilio*, 1791, p. 8; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 28-9, 147; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 889-92; Celt, *Pecador*, 1760, pp. 2-3

como la raíz y la fuente de la lumbre de gloria. Esta acción sólo podía realizarse en el cielo.

Cuando el alma se encontraba en la tierra no podía albergar la lumbre de gloria, debido a que lo impedía el estado de la fe y la indisposición del cuerpo. No era necesario que la gracia proviniera del exterior. Dios se encontraba en el alma por esencia, presencia y potencia. Los bienaventurados apreciaban a Dios en forma espiritual. La divinidad se presentaba en forma de luz que embestía el alma y se unía el entendimiento del bienaventurado. Éste conocía a Dios por su misma esencia. La naturaleza espiritual de Dios sólo podía gozarse mediante el entendimiento y la voluntad. A la bienaventuranza del entendimiento que consistía en el acrecentamiento de los deleites y gozos sensitivos, seguía el de la voluntad que era el sumo gozo que el alma tenía de ver la posesión del bien y un amor ardiente que la unía con el bien que tanto deseaba. El alma gozaba la unión de modo espiritual y real que la glorificaba y enriquecía. La unión espiritual era la que se creaba entre el entendimiento y el objeto. También se conocía como potencia representativa, porque permitía vislumbrar la esencia espiritual aunque se encontrara lejos. Esto se podía entender de dos modos: ordinario y superior. En el modo ordinario, el entendimiento tenía una imagen espiritual de la esencia y por ello la percibía de manera clara. En el modo superior, se observaba a Dios dentro del alma. No era una imagen sino la sustancia verdadera de Dios. El acto de ver y amar a Dios satisfacía al alma. Ésta lograba la perfección cuando se unía con el sumo bien y se llegaba al mayor grado de santidad.

El bienaventurado se convertía en parte de Dios por gracia y participación, debido a que todo pertenecía a la misma esencia. Lograr la perfecta semejanza con Dios era el fin último para el que fue destinado el hombre. Con ello, se convertía en la imagen de su objeto. El entendimiento no tenía una participación activa en este acto, pero no por ello se debía pensar que quedaba privado de su acción vital. Dios producía la visión espiritual en el entendimiento humano a través de un acto intrínseco y propio, con lo que el verbo mental se mostraba como un efecto de ese acto divino. Las potencias reiteraban lo que habían visto pues la memoria era intelección repetida. El conocimiento de la verdad divina generaría grandes recompensas en la inteligencia de los bienaventurados. Ellos mostrarían un éxtasis perpetuo que sería producto de la contemplación de la divina hermosura. A esa contemplación se añadía el gozo de poseer y disfrutar de esos bienes por toda la eternidad. El cielo se presentaba como un eterno convite en el que el bienaventurado se regocijaba con la suavidad y dulzura de los divinos

manjares. Además de que se embriagaba con la abundante gloria de Dios que era fuente de vida. Los bienes divinos nunca faltarían ni se agotarían. La comida espiritual consistía en los actos de conocimiento y de amor. El entendimiento y la voluntad funcionaban como la boca y los actos beatíficos representaban a la comida. Con estos manjares, se volvía más profusa la visión de Dios. La comida celestial no se digería sino que permanecía siempre en el gusto, lo que proporcionaba un saber eterno e inmenso.

Los alimentos espirituales ayudaban a que el alma lograra la perfecta unión con Dios. A ese acto se denominaba *hipóstasis*. Cuando se realizaba la unión hipostática, el hombre llegaba a la plena felicidad. No sólo Dios penetraba en el alma gloriosa, sino también toda la corte celestial. Ello se debía a que todos los habitantes del cielo, se encontraban dentro de Dios por esencia, presencia y potencia. Los bienaventurados estaban en esencia por estar en el mismo lugar que Dios. Estaban en presencia dentro del entendimiento divino, es decir, de la misma forma en que se veía a las almas se las tenía presentes dentro de sí. Y estaban en potencia porque parecía que todas las almas se encontraban en un lugar, aunque esto no fuera así. La perfección divina no provocaba confusiones en el entendimiento. La medida del gozo sería el amor y el amor sería proporcionado por el conocimiento que se tuviera de Dios. Entre más intenso era el amor divino mayor era el que se tenían los bienaventurados. Ellos comprendían que la gloria ajena era la propia. Los gozos de la gloria colectiva se repartían entre todos. Las almas no sólo contemplaban a Dios, sino que también lo alababan eternamente, pedían que Dios interviniera para curar a las almas terrenales, presentaban a las almas buenas y solicitaban que éstas alcanzaran la gracia de ser sus compañeras.<sup>27</sup>

### La educación sobre el cielo

Los teólogos mencionaban que la predicación de la doctrina del cielo tenía una doble finalidad. Por un lado, los fieles dejarían de cometer pecados y, por el otro, se realizarían buenas acciones. El deseo de poseer la bienaventuranza debía servir como un incentivo para seguir las reglas que marcaba la religión. No se podían conseguir los bienes que Dios prometía a sus fieles, si no se realizaba un trabajo arduo y constante. Los hombres no hacían lo necesario para lograr la bienaventuranza. Ello se debía a que no se ponían a pensar en el significado del cielo. La contemplación de Dios era el principal regalo que el

<sup>27</sup> *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. 45, 136; Causino, *Corte*, 1675, pp. 59, 69; Honel, *Avisos*, 1677, pp. 287-90; Serpi, *Tratado*, 1604, p. 647; Herrera, *Consideraciones*, 1617, pp. 893-8, 899; Jesús María, *Cielo*, 1672, pp. 307-18, 320-3; Vascones, *Destierro*, 1732, pp. 299-300; Boneta, *Infierno*, 1718, p. 129

hombre podía obtener. Dios era el origen y la fuente de todas las perfecciones. El hombre no tomaba en cuenta esta verdad y por ello no cumplía los mandatos divinos. Había tres cosas por las que el alma se apartaba de la visión beatífica: la comisión del alma con la materia, la disimilitud de la malicia y la incapacidad de la aprehensión. Se destruían los dos primeros impedimentos cuando el alma se apartaba del cuerpo, mientras que el tercero se eliminaba por medio de la luz divina. Ese era el regalo que Dios otorgaba a los bienaventurados. El camino del cielo sólo era conocido por los ángeles y por las almas que se apartaban de la sensualidad. Esa verdad debía ser conocida por los hombres. Ellos no pensaban en el cielo porque se encontraba fuera de su experiencia inmediata. El hombre mostraba pocos deseos de conocer los premios que le aguardaban. Por ello es que los predicadores debían describir el lugar donde se encontraba el cielo, las jerarquías celestiales, los premios de los sentidos y los primores de la ciudad celestial.<sup>28</sup>

Estos conocimientos debían avivar el deseo de poseer ese bien. Los predicadores debían insistir que el destino natural del alma se encontraba en el cielo. En el cielo no faltaba nada y se tenía la certeza de que todo era eterno. Dios esperaba que los hombres se comportaran como santos. Para ello se debía cumplir con las reglas de la doctrina cristiana y se debía realizar buenas obras. Para conservar el alma libre de culpa, se debía aborrecer los sentidos del cuerpo. El dominio sobre los sentidos significaba la victoria de la luz de la razón. A las almas triunfantes se les reconocía como habitantes de la ciudad celestial. Los predicadores no eran los únicos que estaban obligados a difundir los conocimientos sobre el cielo. Los fieles también debían cumplir con esa labor. Transmitir el conocimiento del más allá se consideraba un acto de caridad que sería recompensado en el cielo. No sólo bastaba con educar, sino que se debía actuar de acuerdo a lo que se enseñaba. Las palabras que no estaban acompañadas de obras carecían de validez. Así se podía observar en la siguiente historia. Ésta relataba que en el siglo XVII llegó un español que pensaba hacerse rico en la Nueva España. El tiempo pasaba y no lograba ningún beneficio material. Por el contrario, se encontraba en una miseria mayor de la que tenía cuando arribó a tierras americanas. Un paisano le aconsejó que visitara al Ecce Homo que se encontraba en el portal de Agustinos. Esa imagen era milagrosa y podía ayudarlo a salir de su situación. El español se presentó ante el Ecce Homo y le hizo varias peticiones. La primera se refería a su deseo de poseer una gran riqueza.

---

<sup>28</sup> Causino, *Corte*, 1675, p. 4; Escrivá, *Discursos*, 1616, pp. 14, 179; Serpi, *Tratado*, p. 624; *Sacrosanto y ecuménico*, 1857, pp. 68-70; *Catecismo del santo concilio*, 1791, pp. 275, 303.

Para sorpresa del español, la imagen movió la cabeza en sentido afirmativo lo que le causó una gran alegría. La segunda petición era que se quería casar con una joven rica. La imagen volvió a conceder el deseo. La tercera petición era que quería una gran prole que heredara su riqueza y el prestigio de su apellido. De nueva cuenta la imagen asintió. La cuarta petición era que al morir tuviera abiertas las puertas del cielo para gozar de la gloria eterna. Esta gracia no fue concedida. El español repitió su petición y la imagen movió la cabeza para decir que no. Al tiempo que se oyó una voz que le reprochó su desmedida sed de riqueza. Él tenía que elegir entre los goces de la tierra o las dulzuras del cielo. El español no tuvo tiempo para reflexionar, pues a causa de la sorpresa se desmayó. Esta historia tenía una enseñanza moral. No se podía aspirar a la gloria eterna si se disfrutaban de los bienes terrenales. Dios estaba dispuesto a atender las peticiones de sus hijos, pero lo temporal no tenía cabida en el reino de los cielos.<sup>29</sup> Dios no podía permitir que se gozara de la misma forma en el cielo y en la tierra. En el relato, lo sobrenatural ocupa un papel central en lo que se describe. La imagen del Cristo funcionaba de intermediario entre el espacio celestial y el terrenal. Aunque se mencionaba el lugar donde había ocurrido el evento, se prescindía del nombre con la intención de mostrar que eso le podía suceder a cualquiera. La historia buscaba mofarse de la desmedida ambición de los españoles, pero también servía para que los demás hombres se dieran cuenta que Dios no concedía privilegios a nadie. Era necesario el trabajo duro para ganar el cielo.

Las imágenes ayudaban al fortalecimiento de los conocimientos doctrinales. En la pintura de Yllanes, aludida en el capítulo cuarto, el cielo se ubica en la parte superior derecha del cuadro. Una montaña servía como medio para que los bienaventurados llegaran al paraíso. Ellos eran recibidos por los religiosos, los santos, los apóstoles, la virgen María y la santísima trinidad. Los ángeles entonaban música celestial. Los elegidos demostraban una gran satisfacción en su semblante. Todos vestían de blanco. Signo de la pureza que alcanzaron. En las pinturas de los santos también se reflejaba el deseo de poseer el cielo. En un cuadro que se encuentra en la parte superior del altar del beato Sebastián de Aparicio que se localiza en la iglesia de san Francisco en Puebla, se muestra al beato que extasiado asciende al cielo mientras que un dragón se retuerce en la tierra. El mensaje es evidente. Si el hombre vence las tentaciones mundanas por medio de las virtudes cristianas, tiene posibilidades de alcanzar la gloria celestial. Ese era el ejemplo que los hombres debían repetir.

---

<sup>29</sup> González Obregón, *Calles*, 1991, pp. 79-81; Valle-Arizpe, *leyendas y sucedidos*, 1951, pp. 238-41



## Los procesos contra los que negaban la existencia del cielo

Negar la existencia del cielo constituía un delito porque atentaba contra uno de los misterios de la fe. Los que no creían en la existencia del cielo incurrían en una ofensa contra el segundo mandamiento, pues si no había cielo tampoco podía existir la esencia divina. En el archivo de la Inquisición se localizaron 73 denuncias contra personas que negaban el cielo. Éstas se ubicaban entre los años de 1597 y 1818. 16 denuncias se hicieron entre 1597 y 1649 (22%), 4 entre 1650 y 1749 (5%) y 53 entre 1750 y 1818 (73%). Los datos muestran que había 18 españoles, cinco mulatos, tres mestizos, dos pardos, una morisca, un extranjero, un negro y un irlandés. 41 de los denunciados no indicaron cuál era su origen racial. 60 de los denunciados eran hombres y 13 eran mujeres. En cuanto a los denunciadores, 39 eran hombres y 10 eran mujeres. Resulta interesante el notable aumento en el número de las autodenuncias. 24 personas incurrieron en esta práctica. 16 eran hombres y ocho eran mujeres. Las denuncias provenían de varios lugares: 33 casos se registraron en la ciudad de México; tres en Antequera; dos en Puebla, Pachuca, Veracruz, Toluca y Nueva Veracruz y uno en Macan, San Juan del Río, Cartagena, Manila, Cuautitlán, Texcoco, Zacatlán, Guadalajara, San Salvador Texmelucan, Irapuato, Querétaro, Real de Ramos, Ajaqueca, Atoyaque, San Luis Potosí, San Martín Texmelucan, Tepic, San Juan bautista Atallaoca, Jalapa, Guatemala, Xocotitlán, Cartago y Nueva Guatemala.

En cuanto a la ocupación de los denunciados, se tienen registrados siete religiosos, dos sacerdotes, dos estudiantes, dos soldados, dos envolvedores de cigarras, dos oficiales, un pescador, un molinero, un coplero, un escribano público, un dorador, un arrendatario de hacienda, un arriero, un factor interno de la renta de tabaco, un esclavo, un novicio, un labrador, un escribiente, un pobre, un guarda mayor del resguardo de alcabalas, un comandante de barco, un barbero, un cuidador de herramientas, un mercader, un teniente general de provincia, un sirviente de trapiche, un herrero, un oficial de sastre, un carpintero y un relator de la real audiencia. En 32 de los casos no se mencionaba la ocupación. Las acusaciones variaban en cuanto a extensión y profundidad del tema que trataban. Existen dos grupos de denuncias: las que cuestionaban la doctrina del cielo y las que cuestionaban los atributos de los habitantes de ese lugar.

## La presencia del cielo en la tierra

Algunos religiosos abusaban de la credulidad de la gente para promover sus devociones. Ellos afirmaban que habían tenido la fortuna de admirar el paraíso y que Dios los envió de regreso para anunciar la buena nueva. Así sucedió en el caso del jesuita español Mateo Cipriano que fue denunciado el 14 de julio de 1644 en Macan por el agustino Francisco de Mendoza. Éste señalaba que Cipriano se presentó en Macan como un santo milagroso y sus compañeros jesuitas propagaban esa idea. Cipriano contaba que murió y su alma se separó del cuerpo por un tiempo. Ésta se presentó ante la Santísima Trinidad. Dios lo puso a prueba, pues le enseñó el tormento de un alma. Esta imagen le causó un gran horror. Dios aprobó la actitud de Cipriano, por lo que lo regresó a su cuerpo y le encomendó la tarea de predicar en las Indias Orientales. El jesuita no sólo contaba su visión, sino que la traía pintado en una tabla. Mendoza indicaba que Cipriano predicó un sermón del que salieron escandalizados los religiosos, pues afirmaba que podía leer los pensamientos de los hombres y que sabía todo lo que pasaba en Japón. Si le impedían ir a esa nación, Dios sancionaría a los que lo evitaban. Cipriano mencionaba que san Francisco Javier se le apareció en un sueño y le indicó la forma por la que podía lograr la conversión de los infieles. Esto último se lo contó a los fieles de Malaca, quienes no quisieron prestar oídos a lo que decía. Cipriano pensaba que la incredulidad de esos hombres sería castigada por Dios. Cipriano relataba que cuando se embarcó a Macan sacudió el polvo de sus zapatos, en señal de que Dios condenaría esa ciudad. En otra ocasión, Cipriano aseveró, ante los prelados de religiosas y ciertas personas importantes de Macan, que si no creían lo que decía recibirían el mismo castigo que Dios aplicó al faraón. Mendoza le manifestó que creería en él cuando le explicara cómo podía leer los pensamientos, pues ese atributo correspondía a Dios. Ante esa pregunta, Cipriano prefirió guardar silencio. Mendoza refería que las autoridades de Macan no le dieron licencia a Cipriano para ir a Japón, por lo que éste decidió construir una embarcación.

La acción del jesuita provocó un tumulto en la ciudad. Las autoridades determinaron quemar la barca y mandaron preso al jesuita a la ciudad de Goa. Sin embargo, se tenían noticias de que Cipriano había escapado. Ese mismo día, Juan Méndez declaró que Cipriano contaba sus visiones a todos los que se encontraba y permitía que la gente le cortara la ropa para que la conservaran como reliquia.<sup>30</sup> Cipriano trataba de convencer a la gente de que era un hombre elegido por Dios. Para ello utilizaba sus dotes retóricas y recurría a la pintura para darle mayor veracidad a su relato. Al parecer su narración tuvo

---

<sup>30</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 419, Expediente s/n, ff. 225-34

cierto éxito. No sólo hablaba ante los círculos privilegiados de la ciudad, sino que también contaba con muchos seguidores que lo consideraban un hombre santo. Al fin y al cabo, Cipriano era un hombre que había estado frente a Dios y que era favorecido por las visitas de san Francisco Javier. La presencia de este santo se explicaba por el hecho de que éste había sido jesuita y había predicado en Japón. Cipriano sugería que el santo le cedió la estafeta para continuar su labor de evangelización en Japón. El jesuita recurría a estrategias teatrales para propiciar cierto efecto entre sus seguidores. La acción de sacudirse el polvo de los pies cuando salió de Malaca, emulaba el acto de los ángeles cuando salieron de Gomorra. Lo mismo pasó cuando intentó construir la embarcación que lo llevaría a Japón. Mendoza no daba mayores detalles del tumulto, pero éste fue incitado por Cipriano, esa era la razón por la que salió expulsado de Macan. Las autoridades podían tolerar sus actividades evangelizadoras, pero no que formara un grupo que desestabilizara a la sociedad. Para nuestra desgracia, Mendoza no indicaba cuánto tiempo permaneció Cipriano en las dos ciudades, ni cuál fue su destino final. Hubiera sido interesante conocer cuál sería la postura asumida por los inquisidores y qué tipo de dictamen se daría en este caso. Los argumentos de Cipriano daban mucha tela de dónde cortar. El que la denuncia hubiera sido presentada por un agustino evidenciaba que existían ciertas rencillas entre las órdenes religiosas. Mendoza destacaba que los jesuitas eran los principales promotores de un culto que carecía de bases y que en cierta forma constituía un tipo de idolatría.

El deseo de poseer el cielo se convertía en una obsesión de ciertos individuos, quienes imaginaban que habían logrado acceder a este sitio y proporcionaban amplios detalles de su experiencia. Ese fue el caso de la morisca María Magdalena que fue denunciada el 20 de mayo de 1756 en San Juan del Río por el español Juan Antonio de Osio. Éste decía que María Antonia Jiménez le contó que María Magdalena afirmaba que había muerto y fue llevada a la gloria por su ángel de la guarda. Ella entró al cielo por un zaguán y vio que la casa celestial tenía una escalera en la que se encontraba la imagen de un cristo que tenía los cabellos en la cara. La virgen se encontraba en la cocina, pues preparaba la comida de ese día. Ella vestía un corpiño y un tapapil azul. Magdalena notó que tres almas llegaron a la cocina: una blanca, una negra y una trigüeña. El alma blanca le dio unos rabos de cebolla a la virgen, acción que la salvó pues los rabos representaban la limosna. Las otras dos fueron enviadas al infierno. Magdalena decía que su ángel de la guarda la acompañó en todo momento. Cuando se produjo su juicio particular, el ángel se transformó en una mano que estaba puesta sobre un palo. Dios determinó que Magdalena era un alma buena a la que no se le podía hacer ningún cargo, pero

no permitió que permaneciera en el cielo pues sus hijos quedarían desamparados. Magdalena también le refirió a Antonia que cuando era niña iba por agua al río. En el camino se encontraba con el niño Jesús que la acompañaba hasta que regresaba a su casa. Jesús le confió que para que las brujas no entraran a su casa debía poner tijeras en la puerta. Magdalena no sólo ponía las tijeras, sino que también clavaba una aguja, acción que realizaba todas las noches.<sup>31</sup>

María Magdalena imaginaba que el cielo era una casa. Los únicos habitantes de esa casa eran la virgen y Dios. Ella no mencionaba a nadie más. La cocina representaba el punto más importante de la casa celestial. En ella se desarrollaban la mayoría de las acciones. En ese lugar se cocinaba y se producía el juicio de las almas. Es significativo que el alma blanca se salvara al entregar unos rabos de cebolla. Esto evidenciaba el papel privilegiado de la cocina. La presencia de tres almas de distintos colores mostraba que no todos lograrían la salvación. Se puede especular acerca del significado de los tres colores. El blanco representaba a las almas puras, el trigueño a las almas que estarían en el purgatorio y el negro a las almas cuyo destino era el infierno. María Magdalena pensaba que su ascenso al cielo denotaba la pureza de su alma, pureza que se manifestaba desde la niñez. La descripción de María Magdalena utilizaba los elementos teológicos como sustento de sus elaboraciones mentales. También aparecían algunas creencias populares como la de poner tijeras para ahuyentar a las brujas. Un conocimiento que, según ella, Jesús le proporcionó. La fecunda imaginación de María Magdalena elaboró una idea del cielo cargada de elementos simbólicos. Ella se creía depositaria de un conocimiento que debía difundir al resto de la población. El caso de María Magdalena corrobora las afirmaciones de Judith Walkowitz respecto a que las mujeres eran capaces de inventar sus propios textos, pese a que estaban excluidas de los centros de producción cultural. La marginación no significa inocencia. Ellas se encuentran vinculadas a un repertorio cultural limitado, lo que implica que tienen que darle nueva forma a los significados culturales.<sup>32</sup>

### La negación del cielo

La posesión del cielo se convertía en el fin último de los hombres, pues esa era la razón por la que fueron creados. La forma de lograrla generaba malos entendidos. Ese fue el caso del capitán español Francisco de Fuentes que fue

<sup>31</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 977, Expediente 2, f. 7.

<sup>32</sup> Walkowitz, *Ciudad*, 1995, p. 35

denunciado el 18 de abril de 1597 en la ciudad de México por el asturiano Pedro de Grado. Pedro decía que Francisco afirmaba que los casados sufrían muchas aflicciones, por lo que merecían estar con Dios y tener mayor gloria que los religiosos. Pedro le respondió que el estado de los religiosos era más perfecto que el de los casados, lo que significaba que los primeros tendrían mayor gloria que los segundos. Fuentes le replicó que eso era una herejía. Los casados eran más perfectos que los religiosos, pues éstos no tenían ocasión de ofender a Dios. Pedro le contestó que lo que decía era una herejía. Ana de León y María de Saldaña defendieron la proposición de Francisco. Grado decía que Fuentes era un hombre valiente que peleó en la Chichimeca. Después de retirarse del ejército, se estableció en Texcoco, lugar en el que trataba de servir a Dios a través del recogimiento.<sup>33</sup> Francisco pensaba que la gloria se obtenía por los sufrimientos que se padecían en el mundo. Es por ello que estimaba que los casados eran más perfectos que los religiosos. Francisco no negaba que los religiosos fueran excluidos del cielo, lo único que discutía era el grado de gloria que merecerían. Una mala interpretación que Pedro aprovechó para denunciarlo. Grado no estaba equivocado en su apreciación de que Francisco decía una herejía. La tradición protestante consideraba que el estado del casado era el más elevado, pues permitía conocer mejor a Dios. Al contrario de la católica, en la que se privilegiaba el estado de castidad.<sup>34</sup>

Algunos individuos utilizaban la negación del cielo como una forma de evitar un castigo, tal como se podía ver en el caso del mulato esclavo Juan Villarden denunciado el 5 de septiembre de 1602 en la ciudad de México por el siciliano Agustín Ramírez, quien declaró que Gaspar Osorio castigó a Juan por no haber cumplido con su trabajo. Para evitar el correctivo, el mulato le mencionó a Gaspar que si lo azotaba entonces renegaría del cielo, de Dios y de los santos, pues ninguno de ellos lo ayudaba. Gaspar le contestó que no le importaba lo que hiciera, pues de todas maneras lo castigaría. Juan cumplió su promesa y Gaspar le pegó con un palo. El mulato le pidió permiso a su amo para confesarse. Éste no lo concedió y desobedeció las órdenes de su confesor, quien le solicitó que le presentara a Juan para confesarlo. Agustín señalaba que no se atrevió a pedir licencia para absolver a Juan, porque Gaspar era un hombre cruel que trataba al mulato con mucho rigor y no lo dejaba descansar ni en los días de fiesta.<sup>35</sup> Esta denuncia tenía una doble finalidad. Por un lado, tratar de que el mulato pudiera confesar sus pecados y, por el otro, denunciar a un dueño cruel que no pensaba en la salvación espiritual de su esclavo. Juan

<sup>33</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 249, Expediente 15, ff. 120-4

<sup>34</sup> McDanell y Lang, *Historia*, 1990, p. 329.

<sup>35</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 256, Expediente 15, ff. 508-9

pensaba que se salvaría del castigo si negaba uno de los artículos de fe, pero su estratagema no funcionó ante un amo al que no le importaba ese hecho. Agustín sentía compasión por Juan, pero temía el enfrentamiento con Gaspar. Es por ello que decidió denunciarlo, a fin de que otras instancias resolvieran la situación del mulato. La situación de Juan no era excepcional. Davidson señala que los negros y mulatos utilizaban las blasfemias como un medio para librarse de los castigos de sus amos, aunque no les servía de mucho porque nadie intercedía por ellos. Así, los esclavos recibían un doble castigo: el de su amo y el de la justicia eclesial.<sup>36</sup>

La concepción teológica mostraba que la perfección sólo se podía alcanzar en el cielo, por lo que constituía una blasfemia pensar que ésta podía alcanzarse en la tierra. Ese fue el caso de Gonzalo Quinteros que fue denunciado el 17 de enero de 1604 en Puebla por Gabriel de Escobedo. Éste señalaba que le contaron que Quinteros afirmaba que del cuarto cielo hacia abajo no había mejores hidalgos que sus suegros, y que Dios había dispuesto un lugar para ellos en el cielo por ser tan grandes hidalgos.<sup>37</sup> No existe duda respecto a que Quinteros buscaba exagerar el linaje de sus suegros. Su intento no fue bien tomado por la gente, sobre todo cuando mencionaba que sus suegros tenían un lugar en el cielo. El celo de Escobedo lo llevó a denunciar unas palabras que carecían de malicia. En la denuncia no se menciona el contexto en que se produjeron estas palabras, lo que limita la posibilidad de entender si éstas fueron producto de una broma. Resulta interesante la mención del cuarto cielo, pues ello muestra que persistía la idea de que el cielo estaba dividido en nueve regiones, idea que sería reformulada en el transcurso del siglo XVII.

Una de las tareas prioritarias de los creyentes era evitar que se propagaran las creencias de otras religiones. Así se podía observar en el caso del pescador Diego que fue denunciado el 9 de marzo de 1614 en Pachuca por Francisco González. Francisco mencionó que jugaba a los naipes con Diego y éste afirmó que eran bienaventurados los que habitaban el paraíso de Mahoma. Francisco le señaló que eso no se debía decir. Diego le respondió que él creía en el paraíso de Mahoma.<sup>38</sup> Es interesante que un pescador tuviera información acerca del paraíso musulmán. La falta de datos limita la posibilidad de indagar sobre el lugar dónde Diego pudo haber tomado ese conocimiento. Su proposición negaba de manera implícita el cielo cristiano. Éste no podía ser compatible con el cielo musulmán. El primero negaba el

<sup>36</sup> Davidson, "Control" en *Price, Sociedades*, 1981, p. 85.

<sup>37</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 368, Expediente s/n, f. 401

<sup>38</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 302, Expediente 7d, f. 64.

placer sexual y el segundo lo incentivaba. Los musulmanes tenían la idea de un cielo centrado en el disfrute humano. Éste se reservaba para los justos que creían en Dios y realizaban buenas obras. La dicha eterna no se alcanzaba después de la muerte, salvo en los casos de los mártires, sino al final de los tiempos.<sup>39</sup>

Algunos individuos trataban de jugar con la credulidad de las personas, pues afirmaban que Dios los había dotado de la habilidad de observar el paraíso. Ese fue el caso del molinero español Manuel Rodríguez que fue denunciado el 23 de julio de 1616 en la ciudad de México por el molinero Baltasar Esteban. Esteban decía que Manuel afirmaba que sabía leer los secretos que guardaban las rayas de las manos y que tenía la virtud de contemplar el interior de las personas los días miércoles y viernes. Manuel decía que su poder era tan intenso que, en cierta ocasión, observó el cielo y logró apreciar a Cristo, a la virgen y a los santos. Esteban le señaló que tuviera cuidado con lo que decía, pero Manuel le contestó que decía la verdad. Él vio a Cristo de la misma manera que observaba a las demás personas.<sup>40</sup> Manuel intentaba mostrar que su poder trascendía el ámbito terrenal y llegaba hasta el celestial. Este individuo buscaba que lo admiraran por ese hecho. Si Manuel no hubiera afirmado que lograba ver el cielo, es probable que Esteban no lo hubiera denunciado. Esteban toleraba las actitudes supersticiosas de Manuel como la lectura de manos, pero no podía disimular en un asunto que incidía en los terrenos de la herejía. Sólo los bienaventurados podían observar la corte divina en todo su esplendor, afirmar lo contrario constituía un error que debía ser erradicado.

Las malas interpretaciones no sólo se generaban entre la gente común, sino también entre los religiosos encargados de la predicación. Así sucedió en el caso del religioso irlandés Diego de la Cruz que fue denunciado el 23 de abril de 1643 en Cartagena por el franciscano Juan de Montoya. Montoya decía que en 1642 se embarcó en una nao mercante que salió de España rumbo a Cartagena, en la viajaban varios religiosos que iban a establecer una misión. En el camino de Puerto Rico a Cartagena, Juan predicó el quinto sermón del miserere. Al concluir su alocución, Diego manifestó que el cielo era un lugar y no un estado de “impecables” que estaban confirmados en la gracia. Todas las almas eran iguales y era incorrecto afirmar que el cielo estaba libre de pecado. Las proposiciones causaron escándalo entre los religiosos. Juan decía que se corrió el peligro de que éstas fueran escuchadas por los esclavos que se

<sup>39</sup> Sobre el cielo musulmán véase McDanell y Lang, *Historia*, 1990, pp. 16-8 y Patch, *Otro*, 1956, pp. 24-5.

<sup>40</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 317, Expediente 24, ff. 1-2

encontraban afuera de la cámara. Montoya indicaba que las proposiciones de Diego eran de naturaleza luterana. Los luteranos pensaban que la gloria que alcanzaban las almas, se debía a los méritos de Jesús y no a los de los hombres. Cruz expresó otras palabras malsonantes de las que no se acordaba. No lo denunció antes, porque éste le pidió perdón de rodillas. El 25 de abril compareció fray Pedro de Zúñiga que declaró que no recordaba nada de lo acontecido. El 29 de abril de 1643 volvió a presentarse Juan para denunciar que Diego afirmó, ante los cofrades de la Santa Veracruz, que el amor a Dios y el respeto de los mandamientos ayudaban a obtener la gracia del cielo, lo que constituía un acto de justicia. Montoya creía que estas afirmaciones no podía hacerlas un hombre que estudió cánones y leyes en Salamanca y Alcalá.<sup>41</sup> En la denuncia se evidenciaba que existían rencillas entre Montoya y Cruz. El corto espacio que corrió entre una denuncia y la otra denotaba cierta animadversión de parte del primero. El franciscano no dudó en declarar que Diego era un luterano. La postura de Juan se sustentaba en el hecho de que éste provenía de una tierra que, según él, estaba infestada de practicantes de esa creencia. Montoya asumía el papel de denunciante y de calificador del mismo proceso. Juan buscaba que Diego fuera castigado de cualquier manera, razón por la que magnificaba sus errores. Montoya consideraba que un individuo que estudió en dos universidades no podía equivocarse de ese modo. El proceso se encuentra incompleto y no conocemos cuál era la posición de Diego, ni la de los demás testigos.

La creencia en el cielo constituía una de las verdades de la fe que no debían ser discutidas y menos podían ser objeto de la burla del pueblo. Así se observa en el caso de las coplas “andar boca en el cielo y sacrílega lengua en la gloria” de un autor desconocido. En el proceso no se encuentran incluidas las coplas, lo único que se conoce es el dictamen del calificador fray Nicolás Troncoso fechado el 1 de diciembre de 1708 en la ciudad de México. Éste mencionaba que los dichos y los actos jocosos, por sí mismos, no eran dignos de castigo o de porfía, pero esta situación cambiaba cuando se trataban de asuntos en los que estaba implicada la fe. En ese caso, se debían analizar las palabras indecentes y las voces irrisorias que se empleaban para hablar de Dios. El examen de esas palabras determinaría el delito en el que se incurría. Las coplas mencionaban que santa Ana asomaba su cabeza por una ventana que estaba en el jardín del cielo. Tanto ella como san Joaquín, la Virgen, Dios padre y Dios hijo se asomaban al corredor del cielo. Nicolás indicaba que la gloria era el lugar y asiento propio de la majestad divina. Los santos, los

---

<sup>41</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 416, Expediente s/n, ff. 334-89



ángeles y los elegidos participaban de ese excelso premio. El autor de las coplas contravenía las creencias, pues se mofaba de santa Ana y san Joaquín que eran santos que se consideraban *a ratione status* en la gloria. Troncoso decía que era equivocado pensar que en el cielo existían animales. En la primera y en la tercera copla, se mencionaba que en el cielo había un pescado y un carnero blanco. Esta afirmación profanaba la esencia del cielo, el cual aparecía como un mercado o “lugar de ignominia” donde se vendían “despreciables” géneros de fiambres, patos y cebollas. Las coplas envilecían el “sagrado templo de la gloria” y la “mística Jerusalén del cielo”, pues se presentaba el paraíso como un sitio de venta “ignominiosa”. El cielo era un lugar para reverenciar al creador y no para ofenderlo con la realización de actos deshonestos.

Así se podía entender por la siguiente oración: “vamos a la gloria con mi ponteduro y tu pipitoria”. Esta frase enfatizaba que las mujeres tendrían “relaciones ilícitas” con los bienaventurados. Nicolás aconsejaba que se interrogara al autor para que mostrara que sus coplas no buscaban menospreciar al cielo, y si la había entonces se le debía castigar por “blasfemo vehemente” y “sospechoso de herejía”.<sup>42</sup> El calificador no realizó un trabajo puntilloso de análisis de las coplas. Se dedicó a localizar las partes que le parecían más delicadas, sin realizar el debido examen del contexto en el que se hablaba del pescado o del carnero blanco. Es probable que el calificador sospechara que estas coplas reproducían algunas ideas de los reformistas, quienes señalaban que en el cielo existían plantas y animales perfectos.<sup>43</sup> A diferencia de la concepción católica que postulaba que los bienaventurados eran los únicos habitantes del cielo. El dictamen tenía poca sustancia, debido a las limitaciones intelectuales del calificador. El trabajo hermenéutico de Nicolás fue infructuoso, pues no trató de entender el significado metafórico de las palabras sino que se limitó a señalar los aspectos literales del texto. Troncoso intentó rebatir la idea que mostraba al cielo como una casa y como un mercado, pero su ingenio se encontraba muy por debajo del que manifestaba el autor de las coplas. Lo que mayor enojo le causó fue la idea del cielo como un lugar de deleite. El cielo era un lugar de alabanza en el que no tenía cabida el deseo carnal. Es evidente que el autor buscaba contravenir el significado del cielo. El cielo descrito en las coplas era terrenal. Con esta postura, el más allá perdía su carácter inescrutable y se derrumbaba el edificio teológico. La postura de Nicolás se enmarcaba dentro del esfuerzo eclesiástico

<sup>42</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1072, Expediente 24, ff. 415-6

<sup>43</sup> McDanell y Lang, *Historia*, 1990, p. 207.

que buscaba poner límites a los actos de burla dirigidos contra los ámbitos religiosos.<sup>44</sup>

La doctrina enseñaba que se llegaba al cielo por medio del bautismo y de la obediencia de las reglas cristianas. Algunos individuos defendían la idea de que el bautismo era lo único que se necesitaba para gozar de la gloria. Así se podía comprobar en el caso del español Juan de Sierra Alta que fungía como escribano público en el Paríán de San Ángel que se encontraba extramuros de Manila. Juan fue denunciado el 8 de enero de 1758 en Manila por el regidor Sebastián de Espinosa de los Monteros. Espinosa relataba que Juan había afirmado que eran dichosos los que estaban bautizados. Sebastián le respondió que cuando se guardaban los mandamientos de la ley de Dios y los preceptos de la Iglesia, no había duda respecto a que los hombres tenían una gran felicidad. Sierra le replicó que Dios había escogido a las criaturas que serían bautizadas, por lo que ya eran herederas de su gloria. Ellas no tenían necesidad de vivir en conformidad con los preceptos de Dios, sino que podían obrar con libertad y sin ocuparse de nada. Espinosa le contestó que para salvarse era necesario que los hombres guardaran los mandamientos. Sierra le argumentó que eso era una “patarata”, pues los hombres tenían un lugar en la gloria gracias al agua del bautismo, razón por la que los hombres podían gozar de la libertad que quisieran. Las proposiciones de Sierra fueron mandadas a dictamen. Éste se entregó el 31 de enero de 1759. Los calificadores decían que la proposición denunciada caía en los terrenos de la herejía formal. Esta idea era defendida por los africanos que se levantaron en contra del emperador Honorio y en contra el papa Inocencio I en el año de 415. La proposición era herética, pero no se afiliaba al luteranismo. Lutero aseguraba que los pecados de los bautizados eran veniales y no impedían la entrada al cielo. El único pecado mortal era el de la infidelidad. La proposición de Sierra ponía énfasis en la libertad de la que debían gozar los bautizados. Desde esta perspectiva, no se producía ningún pecado mortal o venial en la observancia de los preceptos.<sup>45</sup> Sierra pensaba que el bautismo era lo único que se necesitaba para llegar al cielo. Con ello, eliminaba los demás principios de la religión cristiana, mismos que consideraba como un lastre para la libertad humana. Los preceptos sólo servían para coartar las acciones. Es por ello que insistía en que el cristiano no se debía preocupar, pues tenía un lugar en el cielo. La apuesta de Sierra era que todos gozaban sin importar lo que hubieran hecho en la

---

<sup>44</sup> Burke, “Fronteras” en Bremmer y Roodenburg, *Historia*, 1999, pp. 70-1. La condena de los actos contrarios a la Iglesia inició en la contrarreforma.

<sup>45</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 960, Expediente 5, ff. 38-52

tierra; apuesta que contravenía el edificio teológico de la Iglesia, pues la entrada al cielo no se ganaba con el bautismo sino con las acciones diarias.

No todas las denuncias que se realizaban ante la Inquisición tenían el propósito de lograr la enmienda del pecador, sino que éstas escondían fines perniciosos. Ese fue el caso del dorador español Francisco Xavier Vega que se autodenunció el 21 de enero de 1760 en la ciudad de México. Vega señalaba que negó todos los misterios de la fe, debido a que escuchó en un sermón que unos sacerdotes cometieron el pecado de sodomía. Él imaginaba que si los religiosos tenían el valor de cometer un pecado tan horrendo, entonces no había nada que temer en la otra vida. Es por ello que pensaba que no existía Dios, la gloria, el infierno y el sacramento de la eucaristía. Esas afirmaciones quería hacerlas públicas para que la gente dejara de tener miedo. Si había negado la otra vida, se debía a que no podía creer que los sacerdotes recibían a la divinidad en sus manos “impuras”. Francisco pensaba cometer varios pecados graves como comulgar después de comer, realizar inmundicias sobre una hostia, incurrir en el pecado de sodomía y leer libros prohibidos. Se denunciaba con la intención de apartarse de los vicios y para que se le instruyera en las verdades de la religión, pues sus acciones fueron provocadas por un “arrebatación de sentido”. El inquisidor fiscal ordenó que Francisco fuera recibido en el Hospital de Jesús Nazareno para que lo instruyeran en materias de fe. El doctor Velasco informó a las autoridades inquisitoriales que Vega era un hombre “tonto” e “incapaz” y que había dicho esas proposiciones para que el santo oficio lo recluyera en el convento de Belén, lugar al que deseaba ingresar como religioso. No se le envió ahí para evitar que entrara en contacto con los niños.

Francisco padecía de la enfermedad conocida como *satiriasis* que consistía en un excesivo calor en “la acrimonia del humor genital” y de “las sales corporales”. Esa enfermedad provocaba que los pacientes desarrollaran un “ímpetu libidinoso” que los volvía “animales”, por lo que éstos perdían todo su pudor natural. El médico llegó a esa conclusión después de observar el comportamiento del preso. Velasco decía que las mujeres también adolecían de ese mal, aunque, en su caso, se denominaba “furor genital”. El médico recomendaba curar el mal físico antes que el mal espiritual. El demonio utilizaba el cuerpo para lograr la perdición de los hombres.<sup>46</sup> Vega utilizaba la negación de los misterios de la fe para conseguir la entrada a un convento como religioso. No se especificaba cuáles fueron las razones por las que fue

---

<sup>46</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1189, Expediente 16, ff. 116-26

rechazado. Sin embargo, Vega no renunció a su empeño. Él pensaba que una denuncia ante el santo oficio lo acercaría a su objetivo, mismo que no tenía intenciones honestas. Velasco se dio cuenta que Vega era un hombre lascivo. El mismo testimonio del denunciado daba cuenta de ello. Es probable que Francisco le hubiera pedido a Velasco que lo trasladaran al convento, pero éste se negó para evitar que se produjera un problema mayúsculo.

Los teólogos señalaban que el cielo era un lugar de gozo eterno, pero algunos individuos consideraban que ese gozo era de tipo terrenal. Así sucedió en el caso del español Miguel de la Vega que era arrendatario de la hacienda de Rodrigo Mexía. Vega fue denunciado el 7 de abril de 1770 en Cuautitlán por el español Esteban de Zúñiga. Esteban declaró que Miguel decía que no existía parentesco entre compadres y que éstos se “comunicaban” en el cielo. Los hombres que llegaban al cielo podían juntar a todas las “amigas” que había tenido y llevarlas ante la presencia de Dios, quien autorizaba que las almas bajaran al mundo para recorrer los lugares donde habían tenido sus “deleites”. Los que se dedicaban a la música o al baile podían seguir con esa actividad en el cielo. Vega pensaba que el resplandor de los elegidos no llegaba al mundo, debido a que existía en medio un cielo de agua que lo evitaba. Los negros conservaban su color en el paraíso y ese color no impedía que pudieran alumbrar al mundo. Miguel creía que los judíos colgaron a Jesús en las letrinas de Pilatos durante toda la noche. Vega declaraba que fue apresado por la inquisición, debido a que tenía un libro prohibido. Los inquisidores lo liberaron porque se dieron cuenta que el libro no tenía errores. El 7 de abril compareció el mayordomo Felipe de Zúñiga que corroboró lo que había dicho Esteban y añadió que Miguel afirmaba que los compadres podían concebir en el cielo. Él le mencionó que eso era una herejía y Vega no le contestó nada. Ese mismo día se presentó el mulato Joseph de Medina que manifestó que Vega afirmaba que era estudiante y conocía muchas materias, por lo que podía asegurar que en el cielo no existía parentesco entre los compadres. Medina le arguyó que lo que decía era un gran disparate. El 8 de abril testificó el mulato esclavo Diego de Espinosa que indicó que Miguel decía que los compadres no se “comunicaban” en el cielo, sino que este acto estaba reservado para los amancebados.

Vega decía que poseía un libro en el que había leído que los negros resplandecían y que existía un cielo de agua. El inquisidor fiscal manifestó que, aunque en las declaraciones se mencionaba que Vega había estado preso en la cárcel de la inquisición, ellos no encontraron su nombre en los índices de procesos ni en los registros inquisitoriales, pese a que comenzaron la búsqueda

desde 1750. Por esa razón se tomó la determinación de no calificar las proposiciones.<sup>47</sup> Resulta interesante la forma en que Vega jugaba con la idea de las relaciones que se daban entre los amancebados. Su proposición recogía algunas ideas del imaginario renacentista sobre el cielo. Este cielo se presentaba como un lugar de reunión de los amigos y amantes, lo que ahí imperaba era el juego, la conversación y el contacto personal. Así, se podía satisfacer tanto lo divino como lo humano.<sup>48</sup> Miguel no pensaba que este tipo de relación fuera pecaminosa, pues, desde su perspectiva, el mismo Dios la aprobaba y permitía que los amantes regresaran al mundo. No sería improbable que Vega estuviera en esa situación y que sus palabras reflejaban una forma de defensa de su estado. Es probable que la cuestión de los negros haya aparecido por la presencia de los dos mulatos que escuchaban la conversación. La proposición de Vega no se podía considerar errónea. Algunos teólogos pensaban que los cuerpos conservaban su color natural en el cielo. Gracias a la dote de la claridad, los cuerpos podían brillar más que el sol, sin importar el color que éstos tuvieran. Vega exageraba al decir que había sido apresado por la inquisición, debido a la posesión del libro en el que fundamentaba sus argumentos. Con esta afirmación buscaba tener mayor validez ante sus interlocutores. Si la inquisición aprobó lo que decía ese texto, ellos debían tener la certeza de que declaraba la verdad. Así, no podía haber ningún argumento contundente que sirviera para negar la autoridad del libro.

Los teólogos decían que la fe se sustentaba en la creencia, pero algunos individuos pedían pruebas que mostraran la realidad del cielo. Así sucedió en el caso del teniente coronel del regimiento de dragones de México Agustín Beven, quien fue denunciado el 7 de noviembre de 1771 en la ciudad de México por Joseph Xavier Cubas Bao que era guarda mayor de alcabalas, pólvora y pulque en el puerto de Acapulco. Cubas declaró que Beven poseía libros prohibidos y decía proposiciones contrarias a la fe. Los inquisidores interrogaron a siete testigos, entre ellos a Teodoro de Croix, quienes declararon que Beven era un hombre de competente instrucción que respetaba los preceptos religiosos. El inquisidor fiscal declaró el 19 de agosto de 1777 que era imposible seguir el juicio de Beven por falta de pruebas. Sin embargo, el 7 de octubre Agustín reconoció que poseía libros prohibidos, mismos que fueron recogidos por las autoridades inquisitoriales. Una segunda denuncia contra Beven se realizó en 1789 por Vicente Antonio de los Ríos que era arcediano de la catedral de Puebla. Ríos declaró que Agustín había dicho varias proposiciones heréticas. La denuncia se realizó en artículo mortis, razón

<sup>47</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 614, Expediente 9, ff. 285-8

<sup>48</sup> McDanell y Lang, *Historia*, 1990, pp. 188-9

por la que en mayo de 1791, el inquisidor fiscal volvió a declarar que no se podía proceder contra el teniente coronel. Se realizaron tres denuncias más en contra de Beven. La primera el 11 de noviembre de 1793 por el canónigo de la catedral de Puebla Manuel González de Campillo. La segunda en 1796 por el cura de Coatepec Pablo Francisco Vázquez y la tercera el 2 de febrero de 1797 por José María Torquemada. El inquisidor fiscal informó el 30 de junio de 1797 que Beven había caído en el “fango” por su lectura de libros prohibidos, mismo que provocaron que cometiera numerosos errores doctrinales, pues afirmaba que existían hombres de bien en cualquier religión y que los principios de la ley natural eran comunes a todas las religiones.

Agustín consideraba que el amor que se profesaba por los enemigos era lo único que diferenciaba al catolicismo de las demás religiones; que todos los hombres se salvaban sin importar la creencia que profesaban y si esto no era así, entonces Dios habría hecho que todos los hombres practicaran la religión católica; que la religión cristiana era falsa porque era obra de los hombres; que la Biblia contenía numerosos desatinos y contradicciones; que Dios no podía crear la luz antes que el sol y la Biblia no mencionaba cuando se crearon los ángeles, razón por la que pensaba que los relatos bíblicos eran falsos, pues se hablaba del diluvio universal pero ninguna otra religión refería ese evento, ni siquiera los anales chinos que eran los libros más antiguos del mundo. Moisés no podía ser el autor del Pentateuco, pues ese libro relataba sucesos que acaecieron después de su muerte. Los dogmas de la religión católica eran tan oscuros que no había razón para profesarlos y no se podía comprender cuál era la virtud de los sacramentos. Era difícil creer que Dios nació de un seno virginal, pues nadie sabía cuáles fueron los instrumentos que empleó el Espíritu Santo para formar el cuerpo del salvador en las entrañas de María. No se podía entender la razón por la que Dios murió, pues era indigno que un Dios naciera, padeciera y muriera. Los santos no podían cambiar los designios de Dios. Él esperaba la muerte con tranquilidad. El alma estaba constituida por la misma materia que el cuerpo y cuando uno moría también lo hacía el otro. Agustín creía que iría al cielo porque contaba con los méritos de la pasión, pero dudaba que ese lugar existiera pues nadie daba cuenta de su presencia. Beven manifestó desprecio por las indulgencias de la bula de la santa cruzada y decía que no se debía hacer caso de esas cosas. El pontífice no tenía autoridad para conceder indulgencias a cambio de dinero.

Agustín se burlaba de los dogmas de la Iglesia. En una ocasión, contó que en Francia condenaron a muerte a un abate. Éste trató de librarse del suplicio. Así que decidió cambiar su vida por un secreto de la Iglesia. Los

verdugos accedieron a la propuesta. El abate les reveló que el purgatorio no existía. Un hombre que participaba de la conversación señaló que él conocía esa anécdota de una forma diferente. Un príncipe y un eclesiástico se enfrentaron en un juego de ajedrez. Si el eclesiástico ganaba la partida recibiría dinero del príncipe y si éste triunfaba escucharía un secreto de la Iglesia. El príncipe venció y el eclesiástico reveló que no existía el purgatorio. Agustín también negó la existencia del infierno y creía que el adulterio no causaba infamia, pues era una “cosa natural”. Agustín contaba la historia de un penitente que confesó haber tenido un hijo de una relación ilícita. El confesor le indicó al penitente que no lo volviera a hacer porque se condenaría. El penitente respondió que si por hacer el cuerpo se condenaría, no quería saber lo que le pasaría al que hacía el alma. Beven pensaba que la respuesta fue acertada. Las proposiciones de Agustín fueron calificadas por los dominicos Juan Francisco Román y Ramón Casaus y Torres. El dictamen fue emitido el 6 de noviembre de 1797. Los calificadores señalaban que no se debía pensar que las obras de los infieles se sustentaban en el desorden. El pecado no destruía la inteligencia humana, pues con el auxilio divino se podían hacer cosas buenas, pero la verdadera religión ayudaba a que el hombre de bien pensara con juicio. Las ideas que el denunciado manifestaba contra la Biblia mostraban que era un apóstata, un incrédulo, un impío, un sacrílego y un blasfemo heretical. La Biblia era el libro más auténtico que se había escrito en el mundo y existían muchos autores que confirmaban los hechos que se relataban en ella, entre ellos, los anales chinos.

Los dominicos decían que era una herejía pensar que la palabra bíblica era falible, pues ésta provenía del mismo Dios. Al poner en duda el premio que se obtenía por las buenas obras, el denunciado demostraba que era un hereje y un deísta de cuarta clase, pues consideraba que la religión natural bastaba para salvarse. Pensar que la religión cristiana era contraria a la razón constituía una apostasía, una impiedad y una incredulidad. La religión estaba sobre la razón, pero no contra ella. Para que la religión fuera contraria a la razón tendría que proponer dogmas contrarios a las verdades naturales. Si los misterios de la fe eran oscuros, ello se debía a que no todos podían tener acceso a ese conocimiento. A los fieles sólo les restaba creer todo lo que se les decía. Creer sin cuestionar permitía entender el esplendor de la magnificencia divina. Era una herejía suponer que Dios era el que daba la salvación. Los creyentes debían realizar obras buenas para lograr ese fin. Dios no creaba a todos los hombres con la creencia católica, a fin de que éstos pudieran escoger. La esencia del individuo era la elección. La negación de los dogmas demostraba que el denunciado era un materialista, un incrédulo y un hereje. El

denunciado no creía en el mal y por eso negaba la vida en el más allá. Negar la potestad de la Iglesia para conceder indulgencias era un asunto herético. Los hombres no podían ordenar lo temporal a lo espiritual. Contrariar la bula de la cruzada era un asunto temerario que buscaba desaficionar a los fieles. Era un error pensar que el cuerpo y el alma podían estar separados. Éstos fueron creados para permanecer juntos. El alma vivía y obraba en el hombre. Cuando el cuerpo moría, ésta lo abandonaba. El denunciado utilizaba las chanzas para introducir impiedades, lo cual era preocupante pues no se podía mezclar las verdades de la fe con asuntos mundanos, sobre todo cuando se atribuía a Dios el crimen de la criatura.

La malicia se encontraba en la voluntad desordenada de la criatura y no en las acciones del creador. Después de analizar las circunstancias objetivas y subjetivas del caso, los calificadores concluían que el acusado era un hereje, un apóstata, un impío, un blasfemo, un pervertido y un deísta de todos los tipos. El deísmo despreciaba toda revelación sobrenatural y trataba de construir una religión natural en el que las verdades dogmáticas se podían comprender. Existían cuatro tipos de deístas: los que admitían un Dios que no se mezclaba en el gobierno del mundo, los que no diferenciaban entre el bien y el mal moral, los que opinaban que el alma era material como el cuerpo y los que negaban las revelaciones y admitían que la religión natural bastaba para salvarse. El 15 de noviembre de 1797 concluyó el juicio debido a la muerte de Beven. Los inquisidores mencionaban que se podía proseguir el proceso en memoria, pero, por prudencia, preferían suspenderlo y sólo pondrían en conocimiento del rey la determinación que tomaron.<sup>49</sup> Es interesante la forma en la que se desarrolló el proceso. Éste se detuvo en tres ocasiones (1777, 1791 y 1707) durante los 16 años que duró. En las dos primeras, se argumentó que no existían pruebas para procesar al denunciado. Beven era un personaje que tenía nexos con la elite novohispana, nexos que impidieron que Agustín fuera enjuiciado por la inquisición. De hecho, los inquisidores tomaron la previsión de informar al rey sobre la resolución que tomaron, lo que indicaba que Beven era un personaje conocido en la corte. Después de la muerte del teniente, los inquisidores prefirieron echarle tierra al asunto. Las proposiciones de Beven mostraban que tenía una amplia ilustración. Este hombre no sólo cuestionaba los dogmas de fe, sino que también dirigía sus ataques contra la Sagrada Escritura.

---

<sup>49</sup> Buelna, *Proceso*, 1987, pp. 42-109



Agustín cuestionaba las creencias religiosas a la luz de las ideas racionalistas. Muchas de las afirmaciones del teniente tenían la intención de mofarse de las creencias de la gente. Él no lograba comprender las razones en las que se fundaba la credulidad de los creyentes. Ellos tenían que comprender que no había fuerzas sobrenaturales que gobernarán a la naturaleza, sino que ésta tenía sus propias leyes. Se tuvieron que esperar 16 años para que las proposiciones de Agustín fueran calificadas. La calificación llegó nueve días antes de la muerte del denunciado. El dictamen era contrario a Agustín. Los calificadores emitieron una censura muy puntillosa y no dejaron escapar ningún hilo de la acusación. Es difícil saber que papel habrían asumido los inquisidores, si Agustín no hubiera muerto por esos días. Beven podría haber sido mandado a encarcelar o se habría dejado que el dictamen reposara con los demás documentos hasta que se presentara una mejor oportunidad. La segunda opción era la más viable. La muerte de Beven sirvió para que los inquisidores se quitaran un peso de encima.

La mayoría de los fieles sabía que los misterios de la fe no debían cuestionarse, pues con ello incurrían en un delito que podía ser absuelto por medio de la confesión ante las autoridades inquisitoriales. Ese fue el caso el arriero castizo Manuel Rodríguez que se autodenunció el 22 de junio de 1776 en la ciudad de México, a sugerencia de su confesor. Manuel señalaba que había dudado del misterio de la virginidad y de la existencia de la gloria celestial prometida a los justos. En muchas ocasiones, había pensado si serían ciertos los misterios de la fe. Ello se debía a que mantenía relaciones ilícitas con una comadre. Manuel declaraba que había tenido unas poluciones con ella, pero no se había atrevido a completar los actos carnales pues había escuchado que el que pecaba con una comadre no se salvaba. Aunque obtuvo la absolución, las dudas retornaron a su cabeza. El cura de su parroquia lo volvió a absolver, pero le aconsejó que se presentara ante el santo oficio para que tuviera certeza de que la absolución era correcta. Manuel volvió a comparecer el 20 de julio de 1776 debido a que había expresado “válgame el cristo de los mulatos”, “que Jesucristo se ría”, “eche uno vino o pulque según lo que pedía nuestra fe” y “que Jesucristo cague tomate”. Estas frases las profirió cuando estaba borracho, pero con la conciencia de que estaban mal.<sup>50</sup> Manuel era un hombre escrupuloso que necesitaba estar seguro de que había logrado el perdón divino. Aunque sabía que cometía un pecado al tener relaciones con su comadre, buscaba aminorar la falta al no completar el acto carnal. Y pidió consejo para determinar el tipo de infracción que había

---

<sup>50</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1179, Expediente 12, ff. 191-5

cometido. Una opinión no le bastó, sino que tuvo que consultar con varias personas. La culpa que sentía lo hizo dudar de la absolución que le otorgó su confesor. Ante ello, el confesor prefirió mandarlo a la inquisición. Las dudas de Manuel volvieron a aparecer cuando éste pronunció unas frases contra Jesús. Los inquisidores se dieron cuenta de la forma en que los escrúpulos atosigaban la conciencia de Manuel y determinaron dejar el asunto por la paz.

En muchas ocasiones, las proposiciones que realizaban los individuos no tenían el objetivo de lesionar las creencias, pero los creyentes las denunciaban para cumplir con su obligación. Ese fue el caso del español Bernardo Miramón que era factor interno de la renta de Tabaco de Valladolid, quien fue denunciado el 4 de julio de 1789 en la ciudad de México por el presbítero Joseph Luis de Urisba. Joseph señalaba que Bernardo afirmó que se debía gozar de la vida, porque lo que pasaba en la otra era como un sueño. Esta frase negaba la vida de gozos que se prometía en el cielo. Él no lo denunció por creer que era una broma, pero en su conciencia tenía continuos remordimientos por lo que decidió cumplir con su deber. Joseph reconocía que nadie se escandalizó con la frase y el denunciado era un hombre que se comportaba bien.<sup>51</sup> Este caso muestra la forma en que funcionaba la mecánica de la delación. Se debía denunciar a los que trasgredían el orden social. No importaba si la infracción carecía de malicia y si nadie más se había preocupado por ella.

Los teólogos afirmaban que la delación de los pensamientos era una tarea prioritaria, pues así se evitaría que el creyente incurriera en mayores errores. Ese fue el caso de la española María Manuela Almorín, quien se autodenunció el 20 de octubre de 1791 en la ciudad de México por consejo de su confesor. Manuela decía que en una ocasión miraba al cielo y se puso a reflexionar sobre la certeza de la gloria. Ella pensaba que no se salvaría a causa de sus pecados, por lo que pensó que no existían el cielo ni el infierno. Estos pensamientos se los contó a su amiga María Ignacia. Los inquisidores le preguntaron si la proposición había sido motivada por la pasión, la tristeza o el temor. Ella respondió que la única razón por la que había mirado el cielo era por el afecto que sentía por Dios y pensaba que sus dudas fueron producidas por las maquinaciones del demonio. Su confesor declaró que tenía un corazón “inocente” y que no había malicia en su frase.<sup>52</sup> La proposición de Manuela evidenciaba cierta ingenuidad. Ella no mencionaba cuáles eran los pecados que la inquietaban, pero creía que por causa de éstos no lograría la salvación.

<sup>51</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1391, Expediente 8, ff. 258-61

<sup>52</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1384, Expediente 26, ff. 260-1

Para evitar problemas de conciencia, prefirió eliminar el más allá de su horizonte mental. Es probable que la plática con su amiga le hubiera abierto los ojos sobre el error que cometía y que decidiera delatarse a sí misma.

El control de los errores doctrinales no se debía limitar al ámbito de los fieles, sino que se debía hacer extensivo al de los mismos sacerdotes, quienes no estaban exentos de cometer errores que podían perjudicar a sus feligreses. Eso se podía observar en el caso del cura y juez eclesiástico de Otumba Atanasio Pérez Alamillo, quien fue denunciado el 4 de agosto de 1794 en la ciudad de México por la morisca Juana Sánchez Gallardo. Ella señalaba que le enseñó a Alamillo el libro *Jornadas de la Santísima Virgen* y éste le dijo que no lo leyera porque los libros piadosos contenían mentiras. Lo anterior se podía comprobar en el caso de la virgen de Guadalupe, pues aunque el Papa hacía referencia a esa aparición, no existía ningún sustento teológico que lo confirmara. Cuando le refirieron el caso de la virgen de los Ángeles que se encontró en una pared de adobe y nadie había podido borrarla, Alamillo mencionó que si le daban una barreta podrían comprobar como la quitaba de ese lugar. Juana decía que platicaba con varias personas sobre el caso de una mujer de mal vivir que murió mientras se probaba un vestido. Ellos discutían acerca de los castigos que esa mujer tendría a causa de su mala conducta, pero Alamillo señaló que no se debía pensar que esa mujer había tenido un destino tormentoso. Si Dios tenía la intención de que ella se salvara, le habría extendido su auxilio para que lo aprovechara. Alamillo sostenía que los que estaban destinados por Dios para condenarse, aunque hicieran grandes penitencias no lograrían la salvación. En otra ocasión, hablaba con Alamillo y con Agustina Dávila sobre los sacramentos y la muerte. El cura afirmaba que la muerte era lo último que le acontecía al hombre. Ella no sabía si Alamillo había dicho más proposiciones, pues prefirió salirse para no tener que escucharlo y sólo notó que el cura le dijo a Agustina que entendiera que “*pro nobi et pro multis*”.

Agustina le contó que Alamillo le había dicho que Jesús afirmó ante la virgen, san Juan y los demás apóstoles que derramaba su sangre por ellos y por muchos, pero no por todos. Aquellos que estaban destinados por Dios para ir al infierno, aunque hicieran penitencia se condenarían pues el creador no les daría permiso para que realizaran obras buenas y tuvieran la oportunidad de salvarse. El 8 de agosto compareció la mulata Agustina Dávila que corroboró lo que declaró Juana. El 17 de septiembre testificó Juan Antonio Bruno que señaló que Alamillo no tenía “amistad ilícita” con una mujer. El 30 de septiembre se presentó fray Joseph Santos de Uzeda, quien mencionó que

Antonio Lazcano le encomendó la tarea de denunciar a un sacerdote que defendía las acciones de los franceses. Santos no sabía quién era el sacerdote del que se hablaba. Antonio Lazcano compareció el 17 de octubre y declaró que Alamillo afirmaba que los franceses hacían bien en castigar a los gobernantes. El 19 de febrero de 1795 compareció Ignacia Anselma de Castro que indicó que Alamillo era “caprichoso” y trataba de imponer sus opiniones. El 21 de febrero testificó la india meca Antonia Sevilla que refirió que Alamillo no sólo negó la aparición de la virgen de Guadalupe y la de la virgen de los ángeles, sino que también arguyó que era una mentira que se renovara el señor de los desagravios que se adoraba en la capilla de los montañeses. Ella se enojó al escuchar estas palabras. Sevilla decía que la gente consideraba que Alamillo era un “hablador”, un “embustero” y un “presuntuoso”. Los inquisidores determinaron que las proposiciones debían ser calificadas. Fray Francisco de San Cirilo y fray Mariano de la Santísima Trinidad enviaron su dictamen el 18 de junio de 1795. Los calificadores indicaban que el denunciado incurrió en herejías objetivas y subjetivas.

Las primeras aludían a la poca reverencia con la que hablaba de las imágenes. Al dudar de la aparición de la virgen deponía proposiciones temerarias a los oídos piadosos. No era necesario que una proposición cayera en lo dogmático para considerar que su materia era de suma gravedad. La interpretación que realizaba el denunciado sobre la mujer condenada podía entenderse desde una doble perspectiva. Si intentaba mostrar que era injustificable el decreto predestinativo de Dios se tomaba como una afirmación apegada al dogma católico, si se refería a que el hombre podía vivir sin cumplir con sus obligaciones cristianas y en la muerte encontraba el auxilio necesario para salvarse se debía considerar como una proposición herética. Era una verdad infalible que la predestinación contemplaba que la elección antecedía a todo mundo, pero también era verdad que la predestinación era infalible en lo que se refería a la exigencia de los méritos. La diferencia que existía en la predestinación de los niños y de los adultos, se encontraba en que los primeros la obtenían como efecto de una herencia sin contar con méritos propios, mientras que a los segundos se les confería como un acto de justicia. Para conseguir la gloria, se necesitaba que éstos armonizaran los méritos de Cristo y los propios. Dios no decretaba que ciertos hombres se salvaran. Todos debían buscar su salvación por medio de la observancia de los mandamientos. Muchos intentaban lograr la salvación pero no la conseguían, porque les faltaba la correspondencia de la gracia divina. Los inobservantes de la ley de Dios nunca entrarían al cielo. Los calificadores advertían que la proposición era sospechosa de herejía por las circunstancias

en las que se refirió. La Sagrada Escritura traía ejemplos de personas que recibían pavorosas sentencias en la muerte.

Los dictaminadores indicaban que era un error pensar que para que se perdonaran los pecados, debía realizarse una penitencia que fuera de la misma magnitud que los pecados. Los pecadores que diferían la conversión corrían el riesgo de morir en impenitencia. También era una herejía decir que Dios no se había sacrificado por toda la humanidad. Las proposiciones del denunciado caían en el ámbito de las herejías *objective* o *expenze suo*. Éstas habían sido expresadas por un sujeto propiamente hereje, a diferencia de las *subjective* que hacían referencia a las afirmaciones de otros hombres. El cura incurría en los errores heréticos de Calvino, Jansenio, Quesney y los sacramentarios. Los calificadores concluían que las proposiciones eran temerarias, sediciosas y heréticas. El inquisidor fiscal determinó el 3 de septiembre que Alamillo fuera arrestado. El 10 de septiembre compareció Atanasio que mencionó que en 1790 conoció al sacerdote italiano Antonio de Bonavista, quien le relató un cuento que sacó de una historia escrita en francés. Éste hablaba de un gallo que tenía una cabeza más grande que el sol y su canto se oía en todo el mundo. Bonavista no le pudo explicar el significado de ese cuento, pues, en ese momento, entraron unos sirvientes y tuvo que interrumpir la lectura. Las opiniones que tenía sobre la revolución francesa y los reyes eran producto de ciertos escritos que le había prestado Bonavista. El 2 de diciembre de 1795 testificó el presbítero José Espinosa de los Monteros que declaró que Alamillo le mencionó que los muertos permanecerían dormidos hasta el día del juicio final. En una ocasión, Atanasio comentó que el padre Bonavista le confió que sólo en la Nueva España se ayunaba, pues en ningún otro lugar se realizaba esa práctica. Alamillo envió una carta a los inquisidores para tratar de probar su inocencia.

En ella afirmaba que nunca tuvo la intención de destruir la imagen de la virgen de los ángeles. Él se enteró que querían trasladarla a una nueva iglesia, pero pensaba que sería difícil sacarla porque se podría desmoronar la pared. Alamillo indicaba que no negó la existencia de la virgen de los ángeles o la aparición de la virgen de Guadalupe. De esta última, se lamentaba que no se conservaran documentos antiguos que sirvieran como testimonios irrefragables de la aparición de la virgen. Este comentario lo realizó con motivo del sermón que predicó el padre Mier. Alamillo pensaba que no se podían decir cosas nuevas cuando no existían documentos probatorios. La tradición no era un buen sustento. Atanasio manifestaba que creía en la virgen y se mostró contrariado cuando se enteró que un francés la había ofendido. No

conocía el nombre del francés, pero sabía que era oficial y que formaba parte de la corte del conde Gálvez. Alamillo reconoció que si había dicho que era inverosímil que un cristo se renovara y sudara sangre. Su opinión se fundamentaba en el libro de desagravios que escribió el padre Martagón.<sup>53</sup> Atanasio advertía que en los tiempos de los frailes aparecieron muchas imágenes, pero no lograba entender porqué esto no sucedía en la época de los clérigos. Hasta en lugares pequeños como Xumiltepeque se decía que se había encontrado una virgen, la Señora del Monte, que era de caña y “muy fea”. Él no creía lo que se decía de esa imagen, pues no existía ningún documento que probara que se había aparecido. Pese a ello, le rindió culto a la imagen. Alamillo señalaba que se podía manifestar cierta credulidad ante estos hechos, pero no se podía pasar por alto que Dios no consentía que los hombres lo veneraran con falsos milagros, acto que demostraba la racionalidad y prudencia con la que Dios actuaba.

Las apariciones eran favores que Dios dispensaba a ciertas personas y no eran tan comunes como lo creían los indígenas, quienes habían sido persuadidos de ello por religiosos “celosos” e “imprudentes”. Si los inquisidores examinaban el libro de Martagón, se darían cuenta que su duda sobre las apariciones no era temeraria ni impía. Lo que había dicho acerca de las novenas era que se debería quitar los ejemplos fabulosos. Él consideraba que las mujeres debían escuchar misa antes que rezar unas novenas que no tenían el mismo valor. Atanasio mencionaba que nunca afirmó que la sangre de Cristo era insuficiente para salvar a la humanidad. Él creía en el dogma de la suficiencia de la pasión de Cristo. Atanasio no recordaba haber hablado sobre el ejemplo de la mujer profana. La única vez que opinó sobre la impenitencia final fue en una reunión en la que estaban su hermano Ventura, Guadalupe César, el padre Gómez y Miguel Fernández. Aquella ocasión, Guadalupe afirmó que esperaba que todos se salvaran por la misericordia divina. Para divertirse, ellos le mencionaron que ese pensamiento estaba en conformidad con lo que declaraba la doctrina. Por esa razón, ella mostró una vana confianza. Aunque su intención era entretenerse, nunca expresaron una proposición herética. En una ocasión que platicaba con el padre Espinosa de los Monteros, éste negó que existieran los duendes, pues decía que éstos eran como el fuego del infierno cuya naturaleza no era material, sino imaginaria. En este sentido, la fantasía era la que ocasionaba que las almas padecieran. Alamillo comentó esa proposición con el prosecretario del arzobispo Antonio

---

<sup>53</sup> Fernando Martagón. *Manual de ejercicios espirituales, para practicar los santos desagravios de Cristo señor nuestro*. México, 1782, Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 232 p.

Monteagudo, quien le indicó que ésta no era denunciable porque un santo padre decía lo mismo.

El 8 de enero de 1796 compareció el cura de la santa Veracruz Juan José Sevilla, quien declaró que Alamillo era un “hablador”, un “deslenguado” y un “embustero”. Ese mismo día testificó el español José Miguel Montaña que mencionó que Atanasio afirmaba que era un abuso tocar a rogativa en tiempo de tempestad, valerse de las reliquias, de las ceras de agnus y de las palmas benditas. Atanasio también declaró que no se debían adorar las imágenes y las pinturas, pues éstas eran de “palo”. En una ocasión, Alamillo señaló que no se debía creer en la última cena, pues Jesús y los apóstoles estaban borrachos. El 9 de enero se presentó María Josefa Justa de César que mencionó que Alamillo había bromeado sobre la última cena. Ese mismo día compareció María Guadalupe César que declaró que Alamillo había dicho lo de la predestinación para “torear” a su hermana Josefa que era muy escrupulosa. Ella recordaba que Atanasio había afirmado en un sermón que los que iban a la gloria conservaban el oficio que tuvieron en el mundo y que el pecado que se cometía contra Dios Padre no se perdonaba en ésta ni en la otra vida, lo cual le parecía contrario a la fe. Su hermana María Rita le contó que Alamillo creía que era ocioso tocar las campanas durante una tempestad y que no se debían adorar a las imágenes, pues los únicos que la merecían eran los santos que estaban en el cielo. El 13 de enero testificó Antonio Roldán que declaró que Alamillo se negó a bendecir una imagen que le llevaron. Él consideraba que el cura era muy “hablador”. Juan Antonio Tirado y Priego fue nombrado abogado defensor de Alamillo, quien argumentó que el denunciado había sido acusado de incurrir en la herejía de las predestinaciones, pero la delación fue realizada por una morisca y una mulata que no tenían la capacidad de discernir lo verdadero de lo falso.

Una palabra mal entendida podía ocasionar que una proposición se convirtiera en una herejía. Tirado sostenía que la frase de Alamillo no era herética, pues éste daba a entender que Dios no ignoraba el destino de cada criatura. Él sabía quién iba a morir en gracia o en pecado, es decir, conocía a los que se iban a condenar y a los que se iban a salvar. Decir lo contrario, constituía una ofensa contra la infinita perfección. Este conocimiento no se oponía al libre albedrío humano. Alamillo trataba de explicar que Dios sabía que el hombre se podía condenar, lo que no significaba que no se podía utilizar el libre albedrío. Dios conocía que no se salvaría el que podía hacerlo. Ese individuo no aprovecharía los auxilios que Dios proporcionaba para la salvación. No era motivo de escándalo afirmar que la mujer mundana había

tenido auxilio eficaz, pero Alamillo cometió la imprudencia de realizar esa afirmación ante “gentes idiotas”, quienes se atemorizaron no por los errores del cura sino porque ese asunto era capaz de contristar al más valiente. No debía tomarse en cuenta la proposición de que en el cielo cada una de las personas conservaría su oficio. Ésta sólo había generado escrúpulos en una persona, la cual se atrevió a denunciarla cuando el cura se encontraba preso. Pese a los argumentos de Tirado, los inquisidores determinaron que si era un error grave el asunto de la predestinación. Ellos decían que era una indolencia propia de los que negaban que Dios no podía salvar a los fieles. Así, el denunciado no sólo injuriaba la bondad de Dios, sino que también limitaba el fruto de la redención. Alamillo consideraba que la predestinación derogaba el libre albedrío del hombre y que la sangre de Cristo no ayudaba a la salvación del género humano, en ninguno de los dos casos se podía alegar ignorancia.

El párroco tenía la obligación de enseñar la doctrina católica y además había tenido que probar su suficiencia antes de ocupar ese ministerio. Las proposiciones de Alamillo provocaron que los fieles dudaran de las verdades de la fe. Sus afirmaciones podían ocasionar que éstos no temieran a la muerte, pues confiarían que Dios les mandaría su auxilio eficaz en el último momento. Los inquisidores afirmaban que, desde esta perspectiva, unas gentes “ignorantes” mostraban mayor inteligencia que Alamillo. Ellos se dieron cuenta que la reprobación no era la causa de la culpa y que Dios no era la causa de las causas. Dios no predestinaba a los hombres. La culpa era producto del libre albedrío. Éste se convertía en la causa de pena eterna. Era lamentable que un párroco que debía confirmar esa creencia, incurriera en una herejía que mostraba que era injusta la misericordia divina. El reo debilitaba la esperanza que se tenía en los méritos de Cristo; lo cual contribuía a enturbiar la devoción, a alejar a los fieles de la práctica de los ejercicios cristianos, a sumergirlos en la “inacción” y en el abandono de sí mismos. La influencia de Alamillo era tan grande que había ocasionado “desasosiego” en una de las mujeres que lo habían escuchado. El denunciado debía entender que la redención universal era constante y que si los hombres no lograban obtener el copioso fruto de la gracia, era por su culpa. Ellos decían que Alamillo extinguía el temor que se le debía tener a la muerte, lo que revelaba su indiferencia y el abandono espiritual en que se encontraba. Alamillo se mofaba de los libros devotos que nutrían la piedad común de los fieles. Era cierto que algunos libros contenían errores, pero el santo oficio buscaba subsanarlos. Debilitar la devoción a los libros y a las imágenes evidenciaba su herética “irreductibilidad”.



Las proposiciones contrarias a las reliquias, bulas y disposiciones del Papa fueron instigadas por Bonavista, razón por la que ese delito se le podía perdonar. Otra falta grave en la que incurrió Alamillo era no respetar el precepto de abstenerse de la carne, pues decía que gozaba de ese privilegio. Los inquisidores determinaron el 23 de junio de 1796 que Alamillo debía ser reprendido con severidad y debía alejarse de Otumba por 10 años. Los tres primeros años los tendría que pasar en el Colegio Apostólico de Misioneros de Pachuca, donde realizaría ejercicios espirituales, confesión general y diversos actos penitenciales, además de que no podría celebrar misa ni confesar hasta que lo ordenaran las autoridades. Alamillo ingresó al Colegio el 1 de julio de 1796. El 22 de febrero de 1797 fue enviado a Chalma para que se curara de sus enfermedades. En junio de 1799 se condonó la pena y pudo regresar a Otumba. Sin embargo, Alamillo no aprendió la lección. El 8 de mayo de 1802 fue denunciado por Ignacio Barcena que declaraba que Alamillo afirmó que “mejor se hubiera comido un mojo” que haber celebrado la misa. La afirmación la había dicho después que se enteró que no había llegado el subdelegado del partido. Unos días después, Alamillo envió una carta al santo oficio en la que pedía que lo trasladaran de parroquia, pues vivía en una especie de “excomuniación civil” que lo privaba de toda consideración ante los demás conciudadanos.<sup>54</sup> Este testimonio muestra cuáles eran las implicaciones sociales que arrostraban los individuos que eran presentados ante la inquisición. Alamillo pedía su traslado, porque los habitantes del pueblo no lo aceptaban. El desprecio de sus fieles constituía el mayor castigo que se le podía imponer. Es interesante la manera en que se procedió en este caso. La denodada defensa de Tirado no fue tomada en consideración por los inquisidores, quienes ya tenían formulada la sentencia contra Alamillo.

Los argumentos de Tirado no lograron modificar la opinión de éstos. El asunto de la predestinación fue el que condenó al cura de Otumba. Los inquisidores no podían permitir la libre interpretación de ese tema. Alamillo cometió un error que se debía castigar con severidad, sobre todo porque lo había expresado ante ciertas personas “ignorantes”. Los inquisidores buscaban humillar al cura, pues decían que los fieles habían entendido con mayor certeza de lo que trataba esa cuestión teológica. Pese a que Alamillo había tratado de explicar las razones en las que se fundamentaba su proposición, los inquisidores no tomaron en cuenta esos argumentos y sólo se basaron en lo que decían los testigos. De hecho, esa fue la tónica que siguió todo el proceso. Los cargos que los inquisidores realizaban contra Alamillo provenían,

---

<sup>54</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1360, Expediente s/n, ff. 6-231.

principalmente, de lo que habían manifestado los declarantes. El cura trató de descargar una parte de la culpa en el sacerdote Bonavista. Los inquisidores hicieron caso omiso de ese hecho. Resulta interesante la forma en la que Alamillo utilizaba los argumentos esbozados por el padre Mier en su sermón de 1794.<sup>55</sup> De la misma manera que el dominico, el denunciado pensaba que se necesitaban documentos que probaran la certeza de ciertos cultos. El cura entendía cuál había sido el origen de muchas de las devociones e intentaba mostrar que las apariciones milagrosas dejaron de ocurrir cuando las órdenes mendicantes fueron desplazadas. En cierta forma, Alamillo sugería que las órdenes fueron las propagadoras de este tipo de culto. Atanasio buscaba que la religión tuviera bases racionales y no fantásticas. Los cultos debían sustentarse en tradiciones bien fincadas. Es por ello que criticaba que hasta en pueblos pequeños existieran imágenes que se habían aparecido de la nada. Alamillo proponía que la gente no se avocara al culto de la imagen, sino que debía pensar en lo que ésta representaba. Las ideas y actitudes de Alamillo causaron escándalo en un pueblo que no estaba dispuesto a volver a recibirlo, pues les disgustaba la libertad que mostraba un hombre que debía guiarlos en la senda de la fe.

En ciertas ocasiones, las denuncias que se presentaban en la Inquisición provenían de rumores que carecían de fundamento. Así sucedió en el caso de una mujer que fue denunciada el 22 de junio de 1795 en la ciudad de México por María Desideria Alarcón. Ella platicaba con Josefa Navía acerca de los errores propiciados por la ignorancia que se tenía de los fundamentos de la fe. Josefa le contó que una “señora decente” afirmaba que se debía gozar del mundo, porque cuando las personas morían se convertían en animales. Un sacerdote reprendió a esa mujer y le mostró que su error reproducía una de las herejías de Lutero y de Calvino. Todos los que participaban en la conversación intentaron refutar a la mujer. Navía enfatizaba que esa proposición negaba la vida en el más allá y que no había delatado a la mujer, por creer que lo haría el sacerdote presente en la conversación. Alarcón le contó ese hecho a su confesor que le advirtió que debía denunciar a esa mujer sin demora. Josefa fue citada a declarar. Ella manifestó que no sabía nada. El comisario indicó que Josefa estaba enferma y no pensaba bien a causa de su avanzada edad.<sup>56</sup> María cumplió con el deber de delatar a los que cometían

---

<sup>55</sup> Osorio, *Sueño*, 1991, p. 172; O’Gorman, *Servando*, 1981, pp. 32-8 El sermón de Mier causó conmoción, debido a que el autor mencionaba que el culto guadalupano había sido promovido por santo Tomás. Esta reforma de la historia tenía el objetivo de reconciliar a los criollos e indios americanos con su pasado y privar a los españoles de su título de evangelizadores de América.

<sup>56</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1373, Expediente 10, ff. 242-3

errores, pero nunca se imaginó que Josefa había inventado ese delito. Lo cual se puede comprobar por la ausencia de los nombres de los personajes presentes en la conversación, así como la omisión del lugar y la fecha del evento. Es probable que Josefa hubiera creado esa situación para ganar cierto prestigio ante María. Ella no sólo había estado presente cuando se cometió un error contra la fe, sino que también había participado en la refutación contra la persona que lo había hecho. Josefa no pensó que sus palabras irían a parar ante el santo oficio. Ella prefirió guardar silencio para que no se descubriera su embuste. Su avanzada edad la salvó de que le hubieran impuesto un castigo por engañar a las autoridades.

Los teólogos hablaban acerca de la necesidad de educar a los niños para que éstos no incurrieran en errores doctrinales. La tarea se complicaba cuando los errores se transmitían entre compañeros de escuela. Ese fue el caso del niño José María Zedano que fue denunciado el 27 de octubre de 1797 en la ciudad de México por el presbítero Pedro Severo Guerra. Guerra decía que el niño José Catarino Carrillo le contó que en la escuela de José Delgado había conocido a Zedano, quien había escrito una hoja que contenía proposiciones contrarias a lo que enseñaba el catecismo del padre Ripalda. Éstas le causaron una gran impresión a Carrillo, al grado que manifestó que no existía el cielo, que no habría juicio universal y que era falsa la crucifixión. Carrillo no creía que las proposiciones fueran maliciosas, aunque uno de sus compañeros de escuela lo reprendió, él persistió en su posición hasta que escuchó el sermón de agonías que se predicaba en el convento de Balvanera. Carrillo decía que el papel que le dio Zedano se lo habían quitado sus padres. Guerra mencionaba que los dos niños fallecieron en la epidemia que había asolado la ciudad. Carrillo tenía diez años de edad. Los padres del denunciado declararon que desconocían la existencia de ese papel.<sup>57</sup> Este caso mostraba la forma en que se lograba el control social desde la niñez. Carrillo sabía que había cometido errores, pero se abstenía de referirlos por temor al castigo. Sólo los confesó cuando estaba a punto de morir y después de escuchar un sermón que incitaba a declarar las culpas. Queda la duda de saber si en verdad existió ese papel o el niño lo había inventado para justificar sus errores ante los demás.

La denuncia de los que cometían errores doctrinales era una tarea prioritaria para muchos individuos, quienes cumplían con su obligación aunque carecieran de los datos necesarios para ahondar en la investigación. Así se puede ver en el caso de un soldado que fue denunciado el 20 de mayo de 1797

---

<sup>57</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1370, Expediente 30, ff. 232-6. La epidemia de la que se habla es la de viruela. Véase Márquez, "Evolución" en *Poblamiento*, 1993, p. 60.

en la ciudad de México por Pablo Antonio Aguilar. Pablo decía que un soldado del regimiento de milicias de América había afirmado que los muertos no tenían que esperar hasta el día del juicio final para resucitar. Dios permitía que las criaturas renacieran y que gozaran de las mismas funciones que habían tenido en su anterior vida. Él era viudo y estaba convencido de que su mujer ya había sido creada de nueva cuenta.<sup>58</sup> Lo interesante de este caso es que aparece la idea de la reencarnación. La opinión del soldado implicaba la negación de la otra vida, pues si las personas renacían entonces no acontecía nada en el más allá y no había nada de que preocuparse.

Los misterios de la fe generaban dudas entre los individuos, dudas que generaban un sentimiento de culpabilidad intenso. Así se podía observar en el caso de Rosa María Martínez. Ella se autodenunció el 20 de septiembre de 1804 en Puebla. Rosa era religiosa del convento de Santa Catarina y declaraba que había negado todos los misterios de la fe, en especial, el de la encarnación de Jesús y la omnipotencia divina. Ella manifestaba que no era posible que la encarnación hubiera sido realizada por el Espíritu Santo, sino que ésta había sido obra de un hombre. También le parecía increíble que tres personas conformaran un solo Dios verdadero. Estas proposiciones las había expresado ante dos personas. A solas había negado que existiera el cielo, el infierno y el purgatorio. Esta acción la había realizado “sin preocupación” y con “pleno conocimiento”. Rosa reconocía que había sostenido esos errores durante año y medio, pero ahora se encontraba arrepentida y estaba dispuesta a dar su vida en defensa de esos misterios. También acusaba a varios sacerdotes de solicitantes. Los inquisidores determinaron que se debía tratar con misericordia a Rosa María.<sup>59</sup> Rosa María mostraba una actitud dramática frente a las autoridades. Ella admitía que había cometido errores, pero su arrepentimiento era tan grande que estaba dispuesta a pelear por la religión. Esta estrategia buscaba disminuir el castigo que se le impondría. El escrito que Rosa María envió a los inquisidores denotaba una actitud desequilibrada. Este hecho influyó en el leve castigo que se le aplicó.

Un caso parecido al anterior es el de la mulata Martha de Jesús Juvera que se autodenunció el 23 de abril de 1806 en la ciudad de México por instancias de su confesor. Martha declaraba que durante mucho tiempo había mantenido un combate interior contra ciertas tentaciones que buscaban cuestionar las verdades de la fe. Ella había tratado de vencer esas tentaciones, pero, después de escuchar un sermón en el que se explicaba que Dios había bajado al mundo

<sup>58</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1357, Expediente 20, ff. 301-2

<sup>59</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1372, Expediente 12, f. 6

para hacerse hombre, le entró la duda de saber cómo era que Dios estaba en el mundo terrenal y al mismo tiempo se mantenía en el cielo. Ese era el pensamiento con el que había luchado tanto tiempo y que había vencido todas sus defensas. Martha creía que si Dios era humano entonces no estaba en el cielo. Por consiguiente, no existían las tres personas divinas y los sacerdotes engañaban a la gente. Esta proposición la profirió a solas y, de acuerdo con su confesor, era una herejía mixta *per se*, oculta *per accidens*.<sup>60</sup> Martha consideraba que la creencia de la humanidad de Jesús era contradictoria. Una persona no podía permanecer en dos lugares: o se era humano o se era Dios. Para ella no había forma de explicar ese hecho y no había encontrado una explicación satisfactoria en la religión. Al cuestionar la divinidad de Jesús, Martha consideró que tampoco se podía creer en el misterio de la trinidad. Lo interesante de este asunto es que no era la primera vez que Martha llegaba a esas conclusiones. Al parecer, ella consideraba que la religión se fundamentaba en el engaño. Sólo de esa forma se podía convencer a la gente de creer en situaciones que rebasaban la capacidad lógica. Martha intentó disminuir el castigo que se le podía imponer. Es por ello que alegó que las tentaciones eran las que habían ocasionado sus pecados. Así, no se le podía considerar como la culpable directa de malos pensamientos.

Para algunos individuos, el más allá se convirtió en un asunto carente de interés y no les interesaba saber que destino les aguardaba en el otro mundo. Así se puede apreciar en los siguientes casos que compartían esa misma postura. El primero era el de Juana María Sagredo que se autodenunció el 8 de abril de 1813 en la ciudad de México. Juana señalaba que había pensado que no existía Dios, ni la gloria, ni el infierno. Ella no estaba interesada en saber si iría a la gloria o al infierno, pues al fin y al cabo no sentiría nada en esos lugares. Juana tampoco creía que Dios se encontraba en la hostia, ni que ésta le perdonaba sus pecados.<sup>61</sup> El segundo era el del esclavo negro Juan que fue denunciado por Bárbara Pérez el 11 de junio de 1814 en Texcoco. Bárbara decía que Juan había negado la existencia del cielo y del infierno. Ella le replicó que los sacerdotes decían que era una cuestión de fe. Juan le respondió que los padres lo decían, pero que en realidad no existía nada.<sup>62</sup> El tercer caso era el del español José Joaquín Ricaño que fue denunciado el 21 de julio de 1817 en Zacatlán por la española Ana María Sánchez. Ana decía que José Joaquín había mencionado que si era cierto lo que se afirmaba acerca de la eternidad, su madre se encontraría en el cielo y si no lo era, entonces la muerte

<sup>60</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1433, Expediente 5, ff. s/n

<sup>61</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1454, Expediente 4, f. 44

<sup>62</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1454, Expediente 8, f. 61

de su madre se podía comparar a la de un “perrito” o a la de un “gatito”.<sup>63</sup> Los tres casos tenían la particularidad de mostrar indiferencia ante la vida en el más allá. A Juana María le importaba poco que hubiera eternidad o no. En ninguno de los dos casos sufriría. Ella pensaba que el cielo y el infierno eran receptáculos de almas y esa era la única función que cumplían estos lugares. Con ello eliminaba la idea de los premios y de los castigos. Por eso es que le era indiferente lo que sucediera en la otra vida. El segundo caso es el más sencillo. Juan no creía en el más allá y no admitía lo que decían los sacerdotes. Aunque le mencionaron que era una cuestión de fe, eso no modificó la naturaleza de su pensamiento. En el tercer caso, se podía observar que Ricaño jugaba con la idea de la eternidad y eliminaba los lugares de sufrimiento. Desde esta perspectiva, el alma no sufría ningún tipo de castigo en la otra vida. Su destino era gozar en la gloria o desaparecer con el cuerpo. Con ello, el más allá perdía toda su incertidumbre.

#### La función de los ángeles

El papel que cumplían los ángeles era motivo de disputa entre algunos individuos. Ese fue el caso del novicio Juan de Castro que fue denunciado el 11 de marzo de 1599 en la ciudad de México por el dominico Francisco de Moncada. Éste relataba que el 8 de marzo se encontraba en la enfermería del convento, pues ayudaba a Castro en la curación de Juan de Monroy. En la enfermería también estaban Alonso de Gironda y Cristóbal de San Vicente. Castro señaló que los ángeles de la guarda no gozaban de Dios, porque no podían estar al mismo tiempo en la tierra y en el cielo. Moncada le manifestó que eso era un error. Castro le respondió que no había ningún error. Antes de bajar del cielo, los ángeles observaban a Dios y gozaban de su aprehensión mientras permanecían en el mundo. Él había leído en un libro que existían dos géneros de ángeles: los que asistían delante de Dios y los que estaban en guarda de los hombres. Los últimos transmitían sus oraciones a los primeros para que se las ofrecieran a Dios. Ninguno de los frailes refutó los argumentos de Juan, debido a que no tenían estudios de teología. Francisco le preguntó a Honorato Navarro si la proposición de Castro era correcta. Navarro le contestó que era una herejía. Así que fue a decirle a Juan que decía una herejía y que el libro de donde la había sacado era herético. Moncada asumía que Castro no entendió el verdadero sentido de la afirmación. Juan le respondió que lo que expuso era *lapsa lingue* y que creía en lo que había afirmado, pues él no cometía errores de entendimiento. De hecho, en ese momento reflexionaba por

---

<sup>63</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1464, Expediente 25, f. 173

qué razón encarnó el hijo y no lo hicieron el padre y el espíritu santo. Francisco le contestó que lo único que sabía era que el hijo procedía del padre, y que el espíritu santo procedía de los dos. Castro le explicó a Francisco que el hijo tenía que encarnar, debido al pecado que se cometió en el paraíso. Dios creó a Adán, a Eva y a la serpiente. Ésta le dijo a Adán o a Eva que si comían de la manzana llegarían a ser tan sabios como Dios. El hijo era el depositario de la sabiduría y el único que podía subsanar el pecado que se cometió en el paraíso. En otra ocasión, Juan declaró que el día del juicio final no lo conocía el hijo ni el espíritu santo. Ese era un conocimiento reservado a Dios padre.

También intentó hablar acerca de la predestinación, pero tanto Francisco como Juan de Monroy le aseveraron que no hablara de esa materia, porque era un asunto delicado que no querían oír. Moncada relataba que Cristóbal Hurtado le comentó que había amenazado a Castro con quitarle el hábito, si continuaba con la propagación de sus ideas entre los religiosos. Hurtado reconocía que Castro tenía razón en algunas de sus proposiciones, pues un libro afirmaba que existían dos géneros de ángeles que gozaban de la esencia divina. Cristóbal decía que Juan había tomado su idea del juicio final de un sermón que predicó Cristóbal de Ortega o Gonzalo de Carvajal. El declarante opinaba que Castro era un buen religioso, pero muy “atontado” pues se ponía a discutir asuntos delicados. Ejemplo de ello era su pregunta acerca del lugar en el que se encontraba Dios antes de crear al mundo. Las proposiciones se mandaron a calificar. Pedro de Hortigosa emitió su dictamen el 21 de enero de 1600. En él se afirmaba que era un error decir que los ángeles de la guarda no gozaban de Dios, pues no era necesario que éstos se encontraran en el cielo para disfrutar de él. La proposición sobre el padre, el hijo y el espíritu santo era una herejía de los arrianos y los macedonios, quienes no entendían la expresión de que el hijo y el espíritu santo eran menores que el padre. La Iglesia creía lo contrario. Las personas divinas tenían el mismo estatuto y conocían todo lo que pasaba en el mundo.<sup>64</sup> Castro era un religioso curioso que buscaba encontrar una respuesta a sus múltiples interrogantes. Él no se conformaba con lo que decían los libros, sino que trataba de trascender los límites que se le imponían. En ocasiones, incurría en explicaciones disparatadas, tal y como se ve en la exposición que realizaba sobre la encarnación del hijo. Pero también planteaba preguntas muy perspicaces que ponían en jaque a sus oyentes. Ese fue el caso de su cuestionamiento acerca del lugar en el que se encontraba Dios antes de la creación. Era obvio que no iba a tener una respuesta ante semejante pregunta,

---

<sup>64</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 249, Expediente s/n, ff. 171-4

misma que hasta el calificador prefirió pasar por alto. La amenaza de expulsión sirvió para confinar una inteligencia ávida de conocimiento.

### La negación de las potestades de los santos

Uno de los dones que los bienaventurados recibirían en el cielo era gozar de la compañía de los santos, quienes representaban la perfección humana y constituían un ejemplo que debían imitar los hombres. Algunos individuos consideraban que no todos los que se consideraban santos estaban en el cielo. Ese fue el caso del sacerdote Juan de la Torre que fue denunciado el 4 de octubre de 1604 en la ciudad de México por el religioso Luis Vallejo. Éste mencionaba que Torre afirmó que dudar del lugar en el que se encontraban los santos, no podía considerarse una herejía. Ellos podían estar en el cielo o en el infierno. Una persona le replicó que si los santos estaban canonizados necesariamente debían estar en el cielo. Torre le respondió que san Francisco podría estar en el infierno y nadie lo sabía. Quién pensara lo contrario era un “idiota”. Esta proposición provocó que varias personas se escandalizaran. Torre se preciaba de letrado, pues decía haber estudiado en la universidad de Salamanca. Los inquisidores determinaron que la proposición era herética. La Sagrada Escritura mostraba que los apóstoles habían alcanzado la gloria, lo cual debía saberlo un hombre que se preciaba de letrado. Aunque la legislación antigua consideraba que estas proposiciones no eran heréticas sino temerarias y escandalosas, las nuevas disposiciones estimaban que esas afirmaciones negaban la autoridad de los santos y el culto que se les debía tener, por lo que se incurría en una herejía luterana.<sup>65</sup> El proceso no indicaba cuál fue el castigo que se le impuso a Torre. Su proposición mostraba escepticismo ante las disposiciones que calificaban quiénes podían ser santos. Torre trataba de cuestionar las pruebas que se presentaban para sostener que los santos tenían merecimientos para estar en el cielo. Es obvio que Torre no era un partidario de los franciscanos, pues de otra manera no habría presentado a Francisco como un ejemplo de los santos de los que no se tenía certeza que habitaban la gloria. En cierta forma, la proposición evidenciaba el conflicto que existía entre los grupos religiosos. Quizá esa sea una de las razones que ocasionaron que el dictamen fuera muy riguroso.

Los teólogos decían que una de las principales labores de los santos era fungir como intercesores ante la corte del cielo. Algunas personas sobrevaloraban esas atribuciones y pensaban que los santos tenían que abrirles las puertas del

---

<sup>65</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 368, Expediente 31, f. 119



cielo. Ese fue el caso de Francisca de la Fuente, quien fue denunciada el 25 de mayo de 1607 en Guadalajara por el minero Juan Asensio. Juan decía que Francisca consideraba que por sus merecimientos entraría directamente al cielo, y si no lo lograba entonces dejaría de creer que había santos en el cielo. Él le replicó que para llegar al cielo debía cuidar sus palabras, no desviarse del camino y hacer buenas obras. Francisca le contestó que no estaba segura si 15 años de constante penitencia le asegurarían el cielo. Si no llegaba a este sitio, comprobaría que no existían santos que rogaban por las almas de los fieles. Juan decía que esas proposiciones le causaron un gran malestar y denunciaba a Francisca para que no volviera a incurrir en ese delito. El 10 de junio de 1607 compareció Martín Pavón que declaró que Francisca decía muchas proposiciones.<sup>66</sup> Francisca pensaba que ella tenía todos los merecimientos para entrar al cielo. Ella consideraba que los santos estaban obligados a pedir por su alma. En este sentido, Francisca asociaba penitencia con gracia. Esta vinculación fue advertida por Juan, quien le mencionó que no bastaba eso, sino que también se necesitaban buenas obras. Francisca era una mujer testaruda que no tomaba en cuenta lo que se le decía. Ella creía que era una mujer santa cuyo lugar estaba en el cielo y si no conseguía ese objetivo, se debía a la culpa de los mismos santos lo que ocasionaba que, desde su punto de vista, éstos perdieran su papel de intercesores de los hombres.

Algunos hombres pensaban que la vida terrenal era tan agradable que no había necesidad de llegar al cielo, pues los placeres de ese sitio también se encontraban en la tierra. Ese fue el caso de Francisco Hidalgo que se autodenunció el 16 de septiembre de 1609 en Veracruz. Hidalgo declaró que platicaba con Diego Martínez sobre lo bien que lo trataba la vida. Él pensaba que vivía mucho mejor que todo el mundo y que su vida podía compararse con la de los santos y los ángeles que estaban en el cielo. Diego le replicó que se percatara de lo que decía, pues eso era una proposición herética y debía confesarla ante un sacerdote. Su confesor lo conminó a denunciarse ante las autoridades inquisitoriales. Hidalgo manifestaba que dijo esa proposición sin darse cuenta del error que cometía. El comisario le informó a Hidalgo que ya existía una denuncia en su contra, la cual había sido realizada por Diego Martínez el 13 de mayo de 1609 en la Nueva Veracruz. Es interesante señalar que la declaración de Diego aportaba un detalle diferente. El denunciante afirmaba que Hidalgo había dicho que los santos del cielo no vivían de manera tan pura como él.<sup>67</sup> En este caso se conjugaba una denuncia con una autodenuncia. Mientras que Diego no esperó mucho tiempo para delatar a

<sup>66</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 308, Expediente s/n, f. 606

<sup>67</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 284, Expediente 1, ff. 406-11

Francisco, éste prefirió esperar unos meses antes de autodenunciarse. La proposición de Hidalgo evidenciaba que no le interesaba la vida eterna, puesto que lo tenía todo en la tierra. Hidalgo pensaba que su vida era igual a la de los santos y hasta llegaba a decir que vivía mejor. Este tipo de afirmaciones eran perseguidas, porque daban mayor prioridad a la vida terrenal que a la celestial. Si los hombres no ansiaban el cielo, entonces no harían nada para conseguirlo. El premio para los fieles no se encontraba en la tierra. Los placeres de la vida no se comparaban con los del cielo. Nadie se debía contentar con la vida terrestre cuando era más placentera la futura. Con esta promesa, se podía tener la certeza de que los hombres harían todo lo posible para cumplir las reglas de la religión.

Algunos individuos tomaban a los habitantes del cielo como objeto de burla. Estas burlas no causaban gracia a todos los que las escuchaban. Eso se podía comprobar en el caso del labrador Cristóbal de Morejon que fue denunciado el 7 de junio de 1640 en San Salvador Texmelucan por el labrador Lázaro Sánchez. Sánchez se presentaba para cumplir con lo que mandaba el edicto de fe que se había publicado en esos días. Lázaro decía que su hermano Alonso le contó que acompañó a Cristóbal a la feria del pueblo, lugar en el que se vendía un caballo. Alonso le preguntó a Cristóbal qué edad le calculaba y éste le respondió que la misma que Cristo. Lázaro señalaba que su hermano Juan Ramón le comentó que Cristóbal le dijo a Mateo de Santiago que desearía tener un cuerno en la frente que llegara hasta el cielo. Mateo le preguntó que para qué quería un cuerno y éste le contestó que para matar a todos los santos de cielo. El 1 de agosto de 1640 compareció el mercader Francisco Montero que declaró que no sabía nada de lo que se le preguntaba.<sup>68</sup> Del testimonio se desprende que Cristóbal era una persona ingeniosa que utilizaba cualquier pretexto para hacer una broma, las cuales eran solapadas por su círculo de amistades, pero no eran bien recibidas por personas que, como Lázaro, pensaban que la religión no era un asunto con el que se podía reír. Mientras unos compartían experiencias que les parecían ingeniosas, otros las tomaban como hechos que se debían delatar. La denuncia de Lázaro se construyó con base en los testimonios de otras personas, lo que mostraba que para cumplir con los deberes de la religión, no era necesario que los testigos directos intervinieran. Las declaraciones indirectas también funcionaban.

La cólera era una de las pasiones que provocaban el mayor número de pecados graves. Así se podía ver en el caso del escribiente español Juan Joseph Gómez

---

<sup>68</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 435, Expediente s/n, ff. 205-7

del Valle, quien fue denunciado el 19 de octubre de 1735 en Irapuato por el presbítero Joseph Francisco de Villanueva. Villanueva decía que Jacinto de Villaseñor le contó que Juan Joseph era un hombre violento que golpeaba a su mujer y a sus hijos, y decía proposiciones que eran contrarias a la fe. En una ocasión, manifestó que no entendía lo que significaba la Santísima Trinidad y que se “ensuciaba” en ella. Juan Joseph rogaba que todos los demonios se lo llevaran en cuerpo y alma al infierno. Si éstos no eran suficientes, pedía que todos los ángeles del cielo se convirtieran en demonios y que de cada uno de los botones de su chupa y de su chaqueta, saliera una legión de demonios. Así, no habría pretextos para que no lo condujeran a ese lugar. Villaseñor decía que Juan Joseph mordió la tierra con ferocidad, lo que causó horror entre los que presenciaron la escena. Ese mismo día se presentó el carroceros Jacinto de Villaseñor que declaró que una ocasión que Joseph peleaba con su mujer, él trató de calmarlo pero éste comenzó a renegar de Dios, de la virgen, de la Santísima Trinidad, de los santos del cielo y de la luz santísima. Juan Joseph mostraba una gran desesperación y nadie podía contenerlo. Jacinto decía que había consultado a Villanueva para saber si tenía que denunciarlo, pues observaba que Juan Joseph se embriagaba y por esa razón no sabía cómo proceder. Ese mismo día compareció el labrador español Juan Gutiérrez de Moya, quien corroboró lo que había declarado Villaseñor y agregó que Juan Joseph pedía que se lo llevaran los demonios, porque pensaba que su alma no tenía lugar en el cielo. Gutiérrez le mencionó que podía salvarse si recurría a los misioneros que predicaban en la zona.

Juan Joseph le contestó que no hiciera el papel de predicador y que se diera cuenta que ya se habían ido. Él sabía todo lo que necesitaba para salvarse y era tanto lo que conocía, que podía dar “cartillas” a todos los habitantes de Irapuato. El declarante señalaba que cuando observó que Juan Joseph mordía la tierra con rabia, le dieron ganas de acuchillarlo para que se calmara. Las constantes maldiciones de Juan Joseph lo habían obligado a cambiarse de casa. Gutiérrez manifestaba que Juan Joseph le había revelado que llevaba nueve años sin confesarse, pero la esposa del denunciado le mencionó que eran 13 años. El declarante señalaba que el teniente de alcalde Bernardo de Posadas le decía a Juan Joseph que se confesara, pues los infieles eran los únicos que no cumplían con ese precepto y que viera las llagas que tenía en las piernas como un castigo divino.<sup>69</sup> Joseph no le contestó a Posadas, pero a Gutiérrez le reveló que no se confesaba para no cometer un sacrilegio. Él estaba en pecado mortal y sabía que estaba condenado. Por eso era mejor

---

<sup>69</sup> Aguirre, Medicina, 1987, pp. 27-8. Los creyentes consideraban que existía una etiología del pecado, es decir, una relación entre enfermedad y blasfemia.

que se lo llevara el diablo. El 21 de octubre de 1735 compareció el sastre español Diego de Villaseñor, quien mencionó que Juan Joseph decía que las almas de él y de sus hijos eran propiedad de los demonios. Ellos ya no tenían esperanza de salvación y sólo les quedaba la condenación eterna. Juan Joseph afirmaba que iba a matar a su mujer y a la Santísima Trinidad. También había renegado del día en que lo bautizaron. Ese día testificó el labrador español Miguel de Buenrostro que declaró que Juan Joseph había renegado de Dios, de la virgen de Dolores y había tirado los santos de su casa. Todo ello había ocurrido porque nadie le había dado de comer. Los vecinos se reunieron para tratar de sacarlo de la casa, a fin de que ya no escucharan sus palabras. Miguel decía que Juan Joseph decía sus blasfemias y proposiciones en todo momento.

En una fiesta, Juan Joseph se vistió de religioso para predicar un sermón que contenía cosas burlescas, obscenas y torpes. El inquisidor fiscal ordenó el 14 de enero de 1736 que Juan Joseph fuera aprehendido y que el comisario lo instruyera en la cuestión de la infinita misericordia de Dios. Juan Joseph debía ser amonestado frente a las personas que escandalizó, tenía que hacer confesión general y se le impondría una penitencia que sirviera para que éste refrenara su lengua. Si el comisario notaba que Juan Joseph no mostraba síntomas de enmienda, lo debería dejar en la prisión con el justificante del sermón burlesco que había dicho. Juan Joseph no aprendió la lección. Su esposa Clara Simona Barrón se presentó el 1 de octubre de 1736 para denunciar que Juan Joseph se quitó el rosario y pronunció que era el mayor enemigo de la virgen. En otra ocasión, Juan Joseph expresó que aunque cayeran rayos y centellas no le pasaría nada, porque Dios no era capaz de hacerle daño. Ella lo regañó por decir esas “tonterías” y él le señaló que su intención no era decir proposiciones. Joseph estaba convencido de que algún demonio se encontraba en su interior y éste era el que hablaba por él. Los inquisidores determinaron que se volviera a reconvenir en público.<sup>70</sup> Juan Joseph era un hombre con un temperante difícil de controlar. No sólo pronunciaba blasfemias y proposiciones, sino que las acompañaba de acciones. El acto de morder la tierra sorprendía a los que lo veían. En algunos casos, la sorpresa se convertía en un deseo de hacerle daño. Aunque Juan Gutiérrez no toleraba las acciones de este tipo, se tuvo que contener para no matar a Juan Joseph. Los testigos asociaban las actitudes del acusado con la presencia de lo demoníaco. Desde la perspectiva religiosa, los demonios eran los únicos que gesticulaban, pues la milicia de Cristo mostraba total discreción.

---

<sup>70</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 858, Expediente s/n, ff. 84-130

La perfección espiritual se lograba por la inhibición de la corporalidad. Se debía sospechar que los gestos eran malignos, porque éstos eran producto de una corporalidad desbocada. Es por esa razón que se ponían énfasis en resaltar las acciones de Juan Joseph. Sus gestos revelaban una trasgresión del orden social.<sup>71</sup> Las blasfemias y proposiciones de Juan Joseph estaban dirigidas contra la virgen y contra Dios, personajes a los que no les tenía respeto porque pensaba que se encontraba condenado. Es por ello que pedía que los demonios lo llevaran al infierno. La posesión del cielo no le interesaba, porque ahí se encontraban sus enemigos. El castigo que se le impuso a Juan Joseph tuvo poco efecto. Este hombre volvió a las andadas, aunque ahora argumentaba que era un demonio el que lo controlaba. Esta estratagema tenía un doble objetivo: intentaba convencer a los inquisidores de que no era el causante directo de sus acciones y buscaba que los castigos que se le impusieran fueran de un carácter menos riguroso.

Así como la cólera ocasionaba que se pronunciaran malas palabras, la desesperación era fuente de proposiciones que cuestionaban la bondad divina. Eso se podía ver en el caso de Joseph de Samaniego que fue denunciado el 22 de abril de 1776 en la ciudad de México por el español Pedro Vivoso que era enfermero del Hospicio de Pobres. Pedro declaró que denunciaba a un pobre cuyo nombre desconocía, pero que se podía identificar porque tenía el mal de san Lázaro. Ese hombre iba todos los días a recibir la comida que el hospicio proporcionaba. Un día que esperaba la comida, el pobre comenzó a lamentarse de su mala suerte, pues no había podido conseguir un poco de pulque para su almuerzo debido a que sólo tenía medio real. Su desesperación provocó que exclamara que no creía en Dios, ni en la virgen, ni en nada. Él pensaba que Dios no lo creó y que era mejor que lo hubiera enviado a los infiernos. Pedro lo trató de calmar y le indicó que no dijera esos desatinos, pues debía conformarse con la voluntad de Dios. A él le había tocado sufrir y esa era la cruz que debía llevar el resto de su vida. El pobre se irritó ante la respuesta de Pedro y le contestó que esa no era la voluntad de Dios, sino la suya. Después de recoger su comida, el pobre le preguntó a Pedro si creía que él estaba agradecido de que Dios lo hubiera creado, pues si esa era su creación prefería haber sido concebido en los profundos infiernos. Pedro le contestó que sólo decía disparates, pues la voluntad de Dios era crear distintos tipos de hombres. El denunciado le respondió que la voluntad de Dios no tenía nada que ver y que con renegar no se componía la situación. Pedro consultó estas

---

<sup>71</sup> Le Goff, *Maravilloso*, 1999, pp. 41, 45, 52.

proposiciones con Joseph Cuenca que era el capellán del Hospicio y éste le aconsejó denunciarlo. El 23 de abril de 1776 se presentó el español Domingo Gómez que fungía como recadero del Hospicio. Gómez decía que ese pobre era conocido por padecer el mal de san Lázaro y porque antes de sufrir la enfermedad había sido trinitario.

El pobre afirmaba que no le agradecía nada a Dios. Gómez le preguntó si sabía que cosa era la fe. El denunciado respondió que la fe era lo que decía el catecismo. Domingo le explicó que la fe era una luz sobrenatural con la cual se creía sin necesidad de ver. Si estaba de acuerdo con lo que decía, entonces no se explicaba porque había proferido semejante afirmación. El pobre le contestó que no creía hasta que veía, en eso se parecía a santo Tomás. Gómez le señaló que era un mal cristiano, pues no creía lo que proponía la Iglesia. El denunciado le expresó que sólo creía que se lo iban a llevar los diablos. Domingo le contó todo lo que había sucedido al capellán Joseph de Cuenca y éste le manifestó que ese hombre había dicho esas proposiciones a causa de la desesperación. En ese momento, el enfermero Pedro ratificó todo lo que había declarado Gómez y el capellán los conminó a denunciar al pobre antes que pasaran seis días. Gómez agregaba que el pobre no negó a Dios o a la virgen, pero manifestó que quería ver a Dios para creer que existía. Domingo no sabía si el pobre estaba borracho cuando profirió esas proposiciones, pero sabía que estaba desesperado y por eso tomaba mucho pulque. El 27 de abril de 1776 testificó Francisco Antonio Salgado que corroboró lo que habían dicho los otros testigos y agregó que le habían comentado que ese pobre había portado sambenito. Es por ello que no le replicó nada, pues así evitaba que ese hombre volviera a decir expresiones escandalosas. El pobre se apellidaba Samaniego y era conocido en la ciudad por las marcas que tenía en el rostro, mismas que le había producido el mal de san Lázaro. Cuando Samaniego profirió esas proposiciones, él no había notado que tuviera una desazón grave o que hubiera sufrido un accidente que lo perturbara. El 1 de mayo de 1776 se presentó Juan de Osaeta que mencionó que le había dicho a Samaniego que le podía dar una carta para que lo recibieran en el Hospicio. Éste le respondió que sería mejor estar en el infierno que en esta vida.

Samaniego estaba desesperado, porque no tenía un lugar donde dormir y nadie le regalaba comida. Juan temía que Samaniego cometería una locura como tirar su rosario. Ese mismo día compareció el español Ignacio Antonio Aguirre que era portero de la puerta del patio de hombres. Aguirre declaró que el pobre se llamaba Joseph de Samaniego y la gente lo conocía como “el lazarino”. Samaniego le contó a Ignacio que estaba desesperado, porque ahí

era el único lugar en el que le daban de comer. En la casa donde dormía lo trataban mal, pues lo escupían y se burlaban de él. En la iglesia, la gente se retiraba cuando lo veía. Cuando lograba reunir medio real por medio de limosnas, iba a las cocinas o a las bodegas a comprar comida pero nadie se la quería vender. Es por ello que prefería ser un condenado del infierno antes que permanecer en esta vida. El 1 de julio de 1776 compareció Joseph Samaniego que admitió que no le agradecía a Dios que lo hubiera creado, debido a los dolores que le ocasionaban que sufriera de impaciencia. La impaciencia era la que lo motivaba a mostrar enfado contra la vida. Su irritación no se dirigía contra Dios, sino contra la vida. Él no había negado que existiera Dios o la virgen María. Y si lo dijo era por causa de la embriaguez o de la cólera excesiva que le provocaba su enfermedad. Él creía en Dios y estaba convencido de que había nacido de la virgen María. Samaniego consideraba que se había malinterpretado sus palabras. Era cierto que había expuesto que necesitaba ver para creer, pero no se refería a las cuestiones de la fe sino a ciertas acciones que se iban a realizar en el hospicio. Y si había dicho una cosa distinta no se tenía que tomar en cuenta, pues ésta fue producida por la ebriedad y por la vehemente pasión que le originaba el verse desamparado. Samaniego declaraba que sentía una gran pena al ver que la gente huía ante su presencia y que nadie le dispensaba palabras de consuelo.

El calificador fray Antonio García Navarro expuso el 2 de julio de 1776 que las proposiciones de Samaniego eran producto de la enfermedad que padecía, a ello se debía sumar la desazón que sufría por causa de su deformidad, razón por la que la gente lo evitaba y lo dejaban desamparado en su miseria. Las proposiciones de Samaniego no manifestaban ningún error interno contra la fe y sus blasfemias eran una evidencia de la impaciencia que sufría a causa de su enfermedad, impaciencia que lo había llevado a expresar que prefería quitarse la vida antes que seguir con los padecimientos. El calificador recomendaba que el santo oficio tomara las providencias necesarias para que Samaniego fuera recluido en el hospital de san Andrés. Ahí se le asignaría un confesor que tendría la tarea de convencerlo de que debía estar conforme con los designios de la voluntad divina. Si se tomaban en cuentas estas recomendaciones, se evitaría que Samaniego tratara de quitarse la vida, se impediría que volviera a escandalizar a los oyentes con sus proposiciones y se eliminaría una fuente de contagio de esa enfermedad. El inquisidor fiscal no tomó en cuenta la recomendación y sólo dispuso que Samaniego fuera reprendido por las proposiciones que había expresado.<sup>72</sup> La

---

<sup>72</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1136, Expediente 5, ff. 441-61

enfermedad de Samaniego no representó un impedimento para que éste fuera amonestado por las autoridades. La enfermedad pasó a un segundo plano ante la violencia de unas proposiciones emitidas por un hombre que tenía razones para mostrar una actitud hostil contra la vida. Samaniego sentía un gran pesar por el desprecio social. La gente lo evitaba por su apariencia. Su cuerpo mostraba la presencia del pecado. Este hombre se ubicaba en la esfera de la marginalidad: era pobre y enfermo.<sup>73</sup> Samaniego mostraba discordia contra un Dios que lo trataba mal. Él no podía creer que Dios fuera un ser insensible que buscaba hacer sufrir a los hombres. Es llamativa la propuesta que realizó el calificador acerca de que los inquisidores se hicieran cargo de ese hombre. García Navarro se preocupaba por la salud espiritual y material de Samaniego. Sin embargo, los inquisidores se deslindaron de esa responsabilidad. Ellos sólo se restringieron a cumplir con su labor judicial y no tomaron en cuenta las recomendaciones del calificador.

Algunas proposiciones tomaban a los santos como objeto de burla, lo cual causaba cierta irritación en aquellos que las escuchaban. Ese fue el caso del andaluz Miguel Quiroz que era guardamayor del resguardo de alcabalas, quien fue denunciado el 8 de marzo de 1788 en Toluca por el comisario Mariano José Casasola. Éste decía que Miguel tomó unas flores para adornar una fuente de biscochos y soletas, pero después las recogió porque dijo que se las iba a poner a san Francisco de Paula, santo que se “meaba” en toda la corte del cielo y que sólo respetaba a Cristo, a la virgen María y a san José. Mariano destacaba que Miguel profería muchas proposiciones de ese tipo. Sus paisanos no lo reprendían, sino que alababan su ingenio. Mariano señalaba que después de leer un auto de fe que le prestó Pedro del Castillo, se dio cuenta que los fieles de Toluca cometían muchos abusos, pues creían que el agua de la pila bautismal curaba el mal de corazón, que la ceniza del incensario calmaba ciertas dolencias, que con la cera del agnus se debía sahumar a los niños, que las mujeres que estaban a punto de parir debían tomar una oblea en la que se escribía la siguiente fórmula: “*in conceptione tud virgo immaculata fuiste. Ora pronobis patrem cujus filium peperisti*”. Hasta se había dado el caso de individuos que pedían que los sacerdotes les proporcionaran las palabras de la consagración. El denunciante advertía que esos actos podían generar graves errores doctrinales. El inquisidor fiscal le respondió a Casasola que en el santo oficio se reconocía que los dichos de los andaluces eran naturales y carentes de malicia, razón por la que no se seguiría juicio contra el acusado. El

---

<sup>73</sup> Le Goff, *Maravilloso*, 1999, pp. 131-2. Le Goff menciona cuatro tipos de marginalidad: de exclusión, de desprecio, real e imaginaria. Todos respondían a un modelo de *no ser*. Los pobres, enfermos y tullidos pertenecían a la esfera de los despreciados.



inquisidor le pedía a Mariano que tratara de convencer a la gente que las palabras escritas en las hostias no daban ningún resultado, y que era mejor que ellos se dedicaran a realizar ejercicios espirituales.<sup>74</sup>

Este caso es interesante por dos razones: la condescendencia que se manifestaba hacia los andaluces y las creencias populares que se denunciaban. Respecto al primer punto, los inquisidores determinaron poner punto final a la denuncia, pues consideraban que los andaluces hablaban sin malicia. Aunque el comisario insistió en que Quiroz era un tipo que decía estas proposiciones con frecuencia, los inquisidores no trataron de inquirir más detalles. Es probable que Casasola buscara que se le impusiera un castigo al denunciado, a fin de que sus paisanos aprendieran de ese ejemplo y pusieran límites en el uso de sus afirmaciones. En lo que se refería a las creencias populares, los inquisidores tampoco tomaron partido ni intentaron desterrarlas. Ellos se habían dado cuenta que era difícil impedir que la gente dejara de utilizar el agua bautismal, la ceniza del sahumerio o la cera del agnus. Los inquisidores no estimaban que esas prácticas tendieran a cuestionar los principios de la fe, sino que se utilizaban como una forma de fortalecer ciertas creencias. Aunque el asunto de las hostias no les inquietaba, si recomendaron que se tratara de persuadir a los fieles que había mejores formas de conseguir un buen parto. Los inquisidores no se preocupaban por estas manifestaciones de la gente, pues no se utilizaban para fines deshonestos pero si eran actos que caían en el ámbito de la superstición. Al parecer el uso del agnus dei, figuras de cera blanca que llevaban impresa la forma del cordero y que el Papa bendecía el año de su elección y cada siete años, estaba muy extendido en el imaginario popular. Aguirre Beltrán menciona que también se utilizaba para evitar la peste y para tener un buen parto, en este caso, se ponían tres pedazos del agnus en una copa de agua y se recitaba “*Agnus dei, miserere mei, que passus et pronobis, miserere nobis*”.<sup>75</sup>

Los santos no sólo eran escarnecidos con palabras, sino que también se realizaban acciones físicas en contra de ellos. Ese fue el caso de Miguel José Orozco y de José María Muñoz Michelena. Los dos hombres se autodenunciaron en la ciudad de México. El primero lo hizo el 26 de abril de 1789 y el segundo el 10 de abril de 1793. Orozco declaró que había negado la existencia de san Antonio y se había sentado en una estampa de este santo por tres días. Este acto lo realizó porque había perdido a las cartas. Michelena mencionó que había negado la existencia de Dios y del juicio universal. En un

<sup>74</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1289, Expediente 1, ff. 1-3

<sup>75</sup> Aguirre, *Medicina*, 1987, p. 30.

acceso de furia escupió, apedreó y le clavó una navaja a un cristo crucificado, al mismo tiempo que decía que habían hecho bien los judíos. Los dos fueron acusados de herejía mixta. A Orozco se le impuso penitencia de rezar el rosario durante seis meses y frecuentar los sacramentos cada domingo.<sup>76</sup> La cólera fue la causa que motivó la reacción violenta de estos dos hombres, quienes pasaron de las palabras a las acciones. Aunque la actitud de Michelena fue más impulsiva, el único que recibió una penitencia fue Orozco. Es difícil precisar por qué a Michelena se le trató con mayor displicencia, sobre todo si tenemos en cuenta que las palabras de este individuo cuestionaban dos fundamentos de la fe, además de que había destruido una imagen.

En algunas ocasiones, los individuos consideraban que el culto que se daba a ciertos santos era excesivo. Ese fue el caso del español Pedro Albarracín que era comandante de la barca cargadora del rey. Pedro fue denunciado el 25 de enero de 1796 en Nueva Veracruz por el comerciante gaditano Juan José Carrasco. Éste decía que se encontraba con Nicolás Pinto en la ermita de san Sebastián, lugar que habían escogido para admirar la procesión en que se traía al santo patrono de la ciudad, misma que había sido organizada por el ayuntamiento y las comunidades religiosas de la ciudad. Los dos escucharon que Pedro afirmó que por culpa de un “santurrillo” se incomodaba a la tropa, y que a éste se le hacían más honores que a un capitán general. El 27 de enero compareció el comerciante español Nicolás Gómez de Pinto corroboró la versión de Juan José y añadió que esos honores se debían reservar para el santísimo.<sup>77</sup> Albarracín no lograba entender la razón por la que se realizaba una procesión en honor de un santo, acción que se debía limitar a personajes y símbolos religiosos de primera importancia. Es probable que las opiniones de Pedro hubieran sido ocasionadas por el hecho de que tuviera que ceder a sus tropas para la procesión. Una procesión a la que no le concedía mayor importancia. Albarracín no cuestionaba el culto al santo, sino la forma en que éste se llevaba a cabo.

La vida de los santos se presentaba como el modelo que los hombres debían seguir para llegar al cielo. Sin embargo, algunos individuos pensaban que esas historias no eran fidedignas. Así se podía ver en el caso de Cayetano Negrete que fue denunciado el 18 de marzo de 1804 en la ciudad de México por el clérigo diacono Fermín Rodríguez. Éste mencionaba que le habían contado

<sup>76</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1332, Expediente 25, ff. 133-5; Ídem. Volumen 1332, Expediente 25, ff. 147-8

<sup>77</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1370, Expediente 9, ff. 4-6

que Negrete afirmaba que la vida de los santos era “fabulosa” y nadie podía asegurar si ellos no la habían escrito para impresionar a la gente, por lo que esas historias no se debían considerar verdaderas. Negrete decía que en España no se respetaban los días de ayuno y que no se debía hacer caso a los sacerdotes, pues éstos buscaban atemorizar a los hombres.<sup>78</sup> En la postura de Negrete se evidenciaba una marcada incredulidad contra los relatos de la vida de los santos. Los hombres no se debían guiar por unas narraciones de las que no se tenía certeza de que fueran verdaderas. Negrete planteaba que la religión debía deslindarse de los ejemplos fabulosos y proponer paradigmas que tuvieran una base más concreta, es decir, los ejemplos morales debían fundamentarse en experiencias que fueran más cercanas a los hombres. Lo ordinario podía tener una mayor repercusión que lo extraordinario.

Algunos individuos arremetían contra los santos para tratar de desahogar las contrariedades que los aquejaban. Ese fue el caso del barbero español José Francisco González de Vargas que se autodenunció el 26 de octubre de 1804 en Querétaro. Francisco confesó que la mala situación en la que se encontraba ocasionó que expresara maldiciones contra Dios, la virgen y los santos. Francisco pensaba que las expresiones que había dicho eran las que utilizaban los condenados del infierno. Él negó todos los misterios de la fe, el poder del rosario e invocó al “espíritu maligno” de rodillas. Todos sus errores eran externos y los hacía con pleno conocimiento. Francisco mencionaba que intentaba arrepentirse de sus acciones, pero el demonio le ponía diversas trabas para impedirlo.<sup>79</sup> Este caso evidenciaba el uso que se hacía de los conocimientos sobre el más allá. Los teólogos señalaban que los condenados ofendían a los bienaventurados y Francisco trataba de imitar esa acción. Las maldiciones que decía eran las mismas que realizaban los condenados. Con ello, se podía dar una idea del tipo de ofensas que hacía. Francisco trataba de mostrar que tenía un desprecio total contra los miembros de la corte divina. La alusión al demonio buscaba disminuir el castigo que se le podía imponer. Una estrategia que, como se vio en casos anteriores, trataba de desviar la atención de los inquisidores. Atribuir el mal a una fuente externa al individuo, ayudaba a restar importancia a sus acciones.

Los teólogos subrayaban que los padres tenían el deber de poner buenos ejemplos a sus hijos, pues, de esa manera se podía garantizar que éstos cumplieran con los principios cristianos. No todos los individuos tomaban en cuenta esta recomendación. Eso se podía observar en el caso de Luis

<sup>78</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1417, Expediente 23, f. 154

<sup>79</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1417, Expediente 8, ff. 55-8

Domínguez que era boletero y cuidador de herramientas y pólvora en la mina Cocinera. Luis fue denunciado el 31 de mayo de 1806 en el Real de Ramos por su esposa María Petra Varela. Ella decía que Luis impedía que sus hijos aprendieran la doctrina, pero ya les había enseñado los juegos de cartas y a tomar licor. Las acciones de Luis buscaban pervertir unos corazones “tiernos”. Este hombre había destruido unas estampas de la virgen de Guadalupe y de san Antonio, aunque ella trataba de instruirlo, éste manifestaba que los artículos de fe eran falsos. En una ocasión, Petra le leyó lo que el padre Lavalle decía sobre el juicio final.<sup>80</sup> Luis le replicó que era una mentira. Ella le respondió que era un artículo de fe que se predicaba en el púlpito. Luis le señaló que el juicio final era inútil, pues cada quien era juzgado a la hora de su muerte.<sup>81</sup> La denuncia de Petra tenía el objetivo de librarse de su marido. Un hombre que representaba una mala influencia para sus hijos. Aunque ella pensaba que podía cambiar la conducta de Luis, se dio cuenta que esa acción era imposible. Sus intentos de educarlo fueron infructuosos y no podía permitir que sus hijos siguieran ese mal camino.

#### La negación de las virtudes de la virgen

La virgen tenía un lugar primordial dentro del imaginario celestial, pues era un ejemplo a seguir por las virtudes que se le atribuían. Es por esa razón que algunas personas trataban de compararse a ella. Ese fue el caso de María de Tobar, quien fue denunciada el 11 de marzo de 1607 en Pachuca por el minero Baltasar Pérez. Baltasar decía que le preguntó al indio Pablo de Perero acerca de la mina Concepción de Tetela que pertenecía a Sebastián de Armenteros. Pablo respondió que iba “muy dura”. Baltasar le inquirió si no había metal y Pablo le contestó que cómo no se iba a acabar si su ama, doña María, decía que ella era a la tierra como la tonantzi santa María al cielo. Baltasar mencionaba que Pablo le contó este hecho en su “lengua mexicana”. En otra ocasión, María afirmó, en casa de la española Celedonia de Villanueva, que los santos tenían malos pensamientos. Y que ella se encontraba en la tierra de la misma manera que la madre de Dios estaba en el cielo.<sup>82</sup> A María le gustaba decir proposiciones escandalosas, lo cual se puede dilucidar de la postura de Pablo que se quejaba de la falta de metal por culpa de su “ama”. Es interesante advertir que las proposiciones de María se tomaban en dos sentidos diferentes. Desde la visión de Pablo, ellos sufrían desgracias a causa de las proposiciones

---

<sup>80</sup> *Lavalle carmelitano: oraciones y meditaciones para asistir al santo sacrificio de la misa y para recibir los sacramentos de la penitencia y sagrada comunión.*

<sup>81</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1430, Expediente 20, f. 202

<sup>82</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 308, Expediente s/n, f. 485

de María, es decir, la carencia de metal se concebía como un castigo divino. Pablo consideraba que su patrona no podía compararse con la virgen, hecho que les había traído la desventura. En tanto que Baltasar sólo pensaba que las proposiciones constituían una falta contra la religión, misma que debía denunciarse por los preceptos que quebrantaba. Baltasar denunció a María hasta que comprobó que ella decía esas proposiciones. Por ello es que pasaron dos años antes de que refiriera la conversación que había tenido con Pablo.

La virgen se consideraba uno de los seres más puros de la creación. Los méritos que habían acumulado para llegar al cielo eran objeto de admiración, aunque había algunas personas que dudaban de esas virtudes. Así aconteció en el caso de Manuel Henríquez que fue denunciado el 6 de mayo de 1616 en Ajaqueca por el español Diego Franco. Franco declaró que Manuel leía el *Catecismo de la Fiori de la doctrina cristiana* del jesuita Diego de Ledesma. Cuando se llegó al asunto de la virgen, Diego Francisco manifestó con admiración que quién pudiera ser como la virgen, pues por sus merecimientos logró alcanzar el más alto grado de santidad en cuerpo y en alma. Sólo Jesucristo era el único que la superaba en pureza. Manuel le replicó que no había certeza de que la virgen estuviera en cuerpo y alma en el cielo, pues no existía ningún libro en el que se afirmara. Franco le respondió que se diera cuenta de lo que decía, pues esa era una proposición “mala”. Manuel le contestó que él creía que la “santa alma” de la virgen estaba en el cielo, pero tenía dudas de que el cuerpo también se encontrara ahí. Franco le indicó que había hablado muy mal, así que se retiró y fue a platicar con María Magdalena que no participaba de la lectura. Esto había ocurrido el 24 de abril. El comisario Mateo Ramírez informaba que estas palabras no eran contrarias a la fe, pero se podían juzgar temerarias en los labios de un extranjero.<sup>83</sup> Este testimonio muestra que existían círculos de lectura de textos teológicos. En este caso, por lo menos, se advierte que el círculo era exclusivo para hombres, pues Franco mencionaba que había una mujer en la casa pero no estaba incluida entre los oyentes. La dinámica que seguía este grupo era leer una parte del libro y discutir el asunto tratado. La discrepancia sobre la pureza de la virgen permitió introducir el argumento de autoridad. Manuel pedía pruebas escritas de que María había ascendido al cielo en cuerpo y alma, pues no podía creer en un hecho que no había sido probado por ningún escritor. La postura de Manuel evidenciaba el conflicto entre la palabra oral y la escrita. Es importante destacar la posición del comisario, quien realizaba una asociación entre error doctrinal y extranjero. Esa asociación implicaba que los

---

<sup>83</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 318, Expediente 6b, ff. 329-30

extranjeros se concebían como una fuente potencial de errores, por lo que era necesario acentuar el control sobre ellos.

Los fieles trataban de incentivar el culto a la virgen por diversas formas. Una de ellas era la petición de limosnas, pero no todos estaban dispuestos a cooperar. Así se muestra en el caso de Juan del Villar que fue denunciado el 24 de marzo de 1646 en Atoyaque por el capitán Andrés de Benavides. Éste mencionaba que Bartolomé de Montesinos le comentó que una mujer llamada Ana María le relató que unos indios le pidieron a Villar que les diera una limosna para la virgen. Éste les dijo que eran “unos perros” y que para qué traían ese palo, pues la verdadera virgen estaba en el cielo y si no se retiraran quemaría la imagen. Villar pensaba que los indios llevaban la virgen como pretexto para juntar cacao y no volver nunca más por allá. Ana María le manifestó que esas “palabras” podían ser denunciadas por los indios y que era mejor que entregara lo que le pedían.<sup>84</sup> Montesinos delegó en Benavides la tarea de denuncia a Villar. Es probable que Ana María fuera la esposa de Juan. El testimonio evidencia que Juan era una persona impulsiva que tenía reacciones violentas. No sólo había regañado a los indios, sino que amenazó con quemar a la virgen. Ana María estaba consciente del error que había cometido su esposo y trató de remediarlo en ese instante. Sin embargo, el sentimiento de culpa provocó que buscara que otra persona declarara lo que había pasado. Ella temía la reacción de su marido. Esa misma situación se observa en el caso de Bartolomé que no se atrevió a denunciarlo por su cuenta y prefirió darle esa responsabilidad a Benavides.

En ciertas ocasiones, los individuos imaginaban que en el cielo se gozaba del placer sexual. Ese fue el caso del barbero mulato Juan Antonio Bernal que se autodenunció el 6 de marzo de 1719 en San Luis Potosí. Él decía que por instigación del diablo había pensado en varias ocasiones que la virgen tenía acto carnal con Jesús, pues éste no podía vivir sin una mujer. Ella también tenía relaciones con los sacerdotes que consideraba buenos. Lo anterior demostraba que María no era virgen. Las relaciones carnales entre Jesús y María comenzaron en el cielo y continuaron en la tierra. Estos pensamientos los había tenido desde muy pequeño y no había hecho el esfuerzo de desecharlos. Juan señalaba que María Gascón le comentó que Jesús había tenido “alteraciones” con María Magdalena, afirmación que consideró que era cierta. Bernal destacaba que había tirado una imagen de Cristo con rabia, pues estaba enojado de que éste no lo ayudaba en su trabajo. Él creía que si lograba

---

<sup>84</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 461, Expediente s/n, ff. 460-1

obtener el hueso de un hombre opulento lograría volverse acaudalado. Una vez le contaron que la virgen de Zapopan tenía rayos en el rostro y él consideraba que podían ser “abducciones”. Un día soñó que tenía un “acto carnal” con una india chichimeca borracha. Al despertar, se preguntó si la india no sería la virgen de Zapopan por las rayas que tenía en la cara. Bernal reconocía que había concebido que si magullaba un gato podían morir muchos españoles; también creía que se enamoraría de una muchacha cuando escuchara el canto de una lechuza y que moriría su padre si oía el canto del tecolote. En una ocasión, había pensado que los sueños eran verdaderos y que podía tener un acto carnal con Jesús, si decía en latín *fac mihi*. Juan Antonio envió una nota a los inquisidores para disculparse de sus “disparates”. Él estaba “medio loco” por tener el “cerebro lastimado” y pedía que no se le castigara.<sup>85</sup>

Bernal tenía una extraña fijación por la virgen. No la veía como un objeto de culto, sino como una imagen de la sexualidad desbocada. La virgen mantenía relaciones con ciertos hombres, relaciones que también se podían dar en los sueños. Desde esta perspectiva, Bernal buscaba ser uno de los elegidos de la virgen. No se debe pasar por alto la relación carnal que también buscaba establecer con Jesús. Las proposiciones de Bernal mostraban una sexualidad reprimida. Sus deseos carnales se manifestaban a través de sus sueños, los que utilizaba como un medio para sacar esas emociones al exterior. Esa era una de las razones por las que deseaba que los sueños se volvieran realidad. Resultan interesantes las creencias populares que aparecen en las proposiciones de Bernal, quien vinculaba la consecución de la riqueza por medio de la reliquia de un muerto, la idea del canto del tecolote asociado a la muerte y el canto de la lechuza como un preludio de enamoramiento. Juan generaba una interesante dicotomía en la que un ave se convertía en la portadora de las malas noticias, mientras que la otra anunciaba las buenas nuevas. Este hecho no es excepcional. Aguirre Beltrán menciona que algunos sectores coloniales concebían que las aves eran instrumentos de poderes mágicos que podían ayudar en la consecución de fines amorios. En este caso se encontraban el cuervo, el colibrí, la tórtola y el zopilote. En lo que respecta al uso del hueso del rico, Juan Antonio retomaba la idea de que en los huesos habitaba un ente espiritual, por lo que Bernal consideraba que la posesión del hueso tenía que traerle beneficios. Aguirre Beltrán indica que los huesos se utilizaban en diversas prácticas, entre las que sobresalen las amatorias.<sup>86</sup> La

<sup>85</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1169, Expediente s/n, f. 234.

<sup>86</sup> Aguirre, *Medicina*, 1987, pp. 173-4.

posición de Juan Antonio se debe entender como una elaboración propia a partir de un conocimiento común.

La idea de María como ejemplo de virginal pureza era cuestionada por algunos individuos que creían que los orígenes de ella eran más oscuros. Así se podía observar en el caso del mercader español Francisco García que fue denunciado el 28 de octubre de 1756 en Mérida por el capitán y encomendero de indios Lorenzo de Villa del Riego. Éste declaró que Joseph Cano decía que Francisco García había escrito un libro intitulado “Despertador de Ignorantes”. Este manuscrito se encontraba en poder del franciscano Maldonado, quien afirmaba que contenía seis proposiciones heréticas en las primeras cuatro páginas. Cano pensaba que esa acusación era cierta, pues, en la tienda de Joseph Quintanilla, García había sostenido que la virgen era descendiente de meretrices y esa era la razón por la que había dado su consentimiento para la encarnación del verbo divino. Francisco sostenía que si un hombre moría en el interior de una bóveda bien tapada, su alma se quedaría en ésta y no tendría pena ni gloria. Para defender estas ideas, García escribió un libro llamado “El pecado más común”. El 30 de octubre comparecieron el mercader Joseph Cano, el comerciante Antonio Ruiz y el franciscano Antonio Bartolomé Maldonado. Los dos primeros no aportaron ningún dato relevante, a diferencia de Maldonado que expuso que García había escrito un “librito” llamado “Desengaños singulares contra los errores comunes” que contenía proposiciones heréticas. Sus errores no demostraban falta de fe, sino un entendimiento limitado; razón por la que no lo había denunciado, pues sabía que García era un buen católico. Si no le entregó el escrito a García, se debió a que tenía la intención de quemarlo. Los inquisidores determinaron el 30 de enero de 1757 que García fuera apresado en la cárcel pública y que se revisaran sus bienes para saber si tenía libros de doctrina sagrada y moral.

El 6 de abril compareció Francisco que declaró que había escrito un libro de 100 páginas en tamaño de media cuartilla llamado “Desengaños singulares contra errores comunes”. La mayor parte de las ideas que exponía habían “salido de su cabeza”, pero también había tomado argumentos de Ballabe, Ulloa y del libro *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes*. Su manuscrito estaba en poder de Maldonado. Él no tenía la intención de escribir cosas contrarias a la fe, por lo que se “desdeciría” de los errores que cometió por causa de su ignorancia y si se los mencionaban, podría señalar de dónde los había tomado. El 20 de abril fueron interrogados el mercader Miguel Nabedo, el canónigo Juan Antonio Mendicuti y de nueva cuenta Antonio Maldonado. Nabedo declaró que García mostraba su manuscrito a todos los



que se lo pedían. Él nunca le hizo caso a lo que decía, pues pensaba que eran “disparates”. Mendicuti señaló que Francisco hablaba de María y de la bóveda por ignorancia. Maldonado indicó que las proposiciones de García eran producto de la vanagloria, pues pretendía que se le reconociera como un hombre inteligente, tanto en el habla como en la escritura, sin que tuviera más estudios que la lectura de unos libros “romancistas”. Desde que le recogió el libro, García no había vuelto a abrir la boca sobre ese asunto. El 11 de mayo de 1757 se mandaron las proposiciones a censura. Los calificadores indicaron el 13 de enero de 1758 que necesitaban más datos para proceder. Así que el 2 de marzo se citó al español Tomás López que declaró que una ocasión hablaba con varias personas sobre el patrocinio de san José. Juan Carpiso señaló que los que eran devotos de ese santo no se condenarían, pues éste les daría su auxilio eficaz en el caso de que cometieran un pecado por fragilidad. García replicó que se debía tener en cuenta que en el infierno podían estar las almas de esos devotos.

Juan y Tomás le respondieron que esa afirmación atentaba contra el patrocinio del santo. Tomás mencionaba que Joseph Bolio le había platicado que Francisco tenía un libro, en el que se afirmaba que no existía el purgatorio y que María descendía de ramera. El mismo día testificó Carpiso que refirió que García trataba de explicar que los hombres pecarían sin restricción, si sólo se atenían al patrocinio de san José. El 6 de marzo se presentó el cirujano español Pedro Eduardo que expuso que Francisco había asegurado que se condenaban el borracho que moría en pecado mortal y el que fallecía a causa de un accidente repentino que le privara de los sentidos. El 18 de marzo testificaron los mercaderes Joseph Bolio, Sebastián de Bojorquez, Francisco Domingo Báez, Mateo Antonio Hernández, el donado del convento franciscano Miguel de Yribarren y el comerciante Joseph Quintanilla. Bolio recordaba que García le había dicho que no existía el infierno ni el purgatorio, pues las almas no padecían tormentos porque eran espíritus puros. Para que las almas padecieran era necesario que Dios les proporcionara un cuerpo. La proposición le causó dudas por lo que decidió consultarla con su confesor, quien lo reconvino y le advirtió que se apartara de la persona que la profería. Francisco también afirmaba que si un gentil guardaba la ley natural tenía grandes posibilidades de salvarse, aunque Dios podía cuestionarlo por no haber hecho el esfuerzo de conocerlo, éste respondería que adoraba al Dios que había conocido y que lo habría hecho con él si alguien se lo hubiera enseñado, contestación que bastaba para abrirle las puertas del cielo. Bolio recordaba que Francisco le contó que María descendía de dos ramera. Por su parte, Bojorquez informó que varias personas comentaban el sermón que

había predicado un jesuita que aseguraba que un borracho agonizante no se absolvía.

García argumentó que la absolución se negaba a los borrachos y a los que se privaban de los sentidos. Varias personas lo reprendieron, pues le dijeron que ese no era un asunto de legos. Báez se limitó a indicar que el ejemplo del borracho buscaba atemorizar a los oyentes y que García le contestó que estaba de acuerdo con lo que decía. En tanto que Hernández rechazó que Francisco hubiera dicho que santa Ana era una ramera, pero si negó el patrocinio de san José. Yribaren rememoraba que García había leído un libro, pero sólo se acordaba de lo que decía acerca de la creación del mundo. Y Quintanilla repitió el asunto de la bóveda. Los inquisidores determinaron el 14 de mayo de 1759 que Francisco fuera trasladado a las cárceles secretas. García pidió una audiencia ante los inquisidores, misma que se realizó el 22 de mayo. En ella afirmó que había realizado estudios de gramática y aritmética en Iuxa, pero no concluyó ninguno de los dos. Reconocía que su libro contenía errores, pero tenía la intención de decir cosas contrarias a la fe. Sus ideas sobre el linaje de María se originaron de una plática que sostuvo en casa del difunto Antonio Ruiz. Juan Bautista Beau relataba que un rey puso un letrado en el que decía que quería conocer a la persona que pudiera sostener que en su linaje no había mujer liviana o pobre. Francisco mencionó que era imposible que alguien pudiera afirmar tal cosa, pues ni Jesús ni su madre podían decirlo. Él sabía que en la ascendencia de María se encontraba una mujer “liviana” llamada Raab que vivía en Jérico, esto lo había leído en un libro intitulado *Historia del príncipe del pueblo de Dios, la vida de Moisés y de Josué*. También conocía el nombre de otras dos mujeres pecadoras que pertenecían a la familia de María, pero se abstuvo de nombrarlas para no escandalizar a los oyentes. Una era Tamar que era nuera de Judas, quien era hijo de Jacob.

Tamar cometió incesto con Judas y de esa relación nacieron dos niños. El primero se llamaba Fares y de esa rama nació Jesús. Francisco mencionaba que eso se encontraba en el folio 380 del primer tomo de *El Pueblo Hebreo*. La otra mujer era Betsabe que era esposa de Isaías y había adulterado con David. Betsabe fue la madre de Salomón que era pariente de Jesús. García aprovechó la ocasión para hablar del infinito poder de Dios. Éste se manifestaba cuando encerraba a las almas en el infierno o en el purgatorio para que padecieran graves penas por sus faltas. Para demostrar ese punto, Francisco expuso un ejemplo: si metían a un hombre en una bola de bronce muy gruesa, el alma sólo se quedaría en ese lugar si Dios lo permitía. García

decía que nunca había afirmado que María era “hija de puta” y que el alma no podía salir de la bola. Un día después de la conversación, Antonio Ruiz mandó llamar al canónigo Mendicuti, a fin de que éste escuchara los razonamientos de García. Mendicuti estuvo de acuerdo en que los fieles no se debían admirar de que existieran mujeres pecadoras en la descendencia de Jesús, pues también había habido hombres pecadores como David y Salomón. La cuestión de la bóveda causó controversia y el canónigo le preguntó a García que si el alma era “algo”, entonces cómo podía salir de la bóveda. Francisco le respondió que el alma era como el pensamiento, pues compartía los atributos de la sutileza y la agilidad. Dios era el único que podía imponerle límites al pensamiento y eso mismo se podía aplicar para el alma. Mendicuti mencionó que era una buena respuesta. García manifestaba que había recibido una buena educación cristiana y que no había cometido ningún pecado del que se le pusiera acusar. Los confesores Antonio Maldonado y Antonio Vallesteros podían dar cuenta de su buen comportamiento.

Si había escrito algunas cosas que parecían herejías, se debía a su ignorancia pues no había tenido la intención de separarse de lo que afirmaba la Iglesia. No había leído libros heréticos ni tenía relación con algún hereje, así que no se le podía calificar de hereje o de sospechoso de herejía. Francisco declaraba que el asunto de la bóveda había sido mal entendido o se le había denunciado por malicia. Él trataba de explicar que Dios podía mandar a las almas al lugar que quisiera o las podía retener en un espacio determinado. Antonio Ruiz era un sujeto “zumbón” que le gustaba “cortar vestido”, razón por la que no se sabía cuando hablaba con la verdad o por simple pasatiempo. Francisco pensaba que Ruiz lo había denunciado, pues Joaquín Nabedo carecía de capacidad para hacerlo por tener un “genio mazorrall” y porque no sabía leer. García manifestaba que no había negado el infierno y el purgatorio. Si los inquisidores le señalaban quién había dicho eso, podría recordar las circunstancias del caso y se defendería con mayor ahínco. Francisco señalaba que en su libro se podía leer que las almas padecían aunque eran incorpóreas, lo que demostraba que creía en la existencia de esos lugares, pues había leído en *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes* sobre los castigos que recibían las almas. García reconocía que en una conversación afirmó que se pintaban a las almas con cuerpo, pero en la otra vida no lo conservaban. Si se les ponía cuerpo era para que los “rústicos” tuvieran una mejor comprensión de las penas. Francisco recordaba que en el libro de la cueva de san Patricio había leído varios de los castigos que las almas recibían de los demonios. Estos relatos persuadían a los lectores de lo terrible que resultaban las penas.

Muchos creían que los cuerpos sufrían en el infierno y en el purgatorio, pero él les explicó el verdadero sentido de las palabras.

Francisco pensaba que se le había levantado falso testimonio en un asunto que pocos podían entender. El libro que había escrito estaba en posesión de Maldonado. Éste le decía que tenía muchos “disparates” y aunque pidió que no se lo enseñara a nadie más, el padre se lo mostró al teniente general Sebastián Maldonado. Francisco se enojó por este hecho y le manifestó al padre Maldonado que se lo regresara, pues pensaba destruirlo. Maldonado le mencionó que él lo haría. García no tenía intenciones de imprimir el libro y lo abominaba por los errores que contenía. Se le acusaba de hablar mal de los ángeles, pero en su libro afirmaba que los ángeles malos no gozaron de la gloria como si lo hacían los ángeles buenos. Los ángeles malos cometieron pecado mortal porque no se confirmaron en la gracia, ahí radicaba la diferencia entre el gozo temporal y el eterno. Francisco no recordaba de dónde había tomado la idea de que los ángeles malos habían permanecido tres horas en gracia, pero después reconoció que esa idea pudo haberla inferido de una lectura de la madre Agreda, en la que se aseguraba que Dios había creado nueve coros de ángeles. Él estimaba que Dios formó estos coros en tres horas y que ése era el tiempo en el que los ángeles permanecieron puros. La errónea apreciación de las tres personas era producto de su ignorancia. Su falta no sólo era sintáctica sino también de contenido. Él reconocía que las tres divinas personas conformaban un solo Dios verdadero y las tres habían sido creadas *ab eterno*. Si se hubiera percatado de su error no lo habría escrito. Respecto al asunto de Adán, Francisco decía que éste se había dejado llevar por el amor de la mujer antes que por el amor de Dios, lo cual constituía la esencia de su pecado. Nunca tuvo la intención de decir que le había faltado el libre albedrío y la gracia suficiente para no pecar.

Adán pecó por malicia debido a que le tenía mayor amor a la mujer que a Dios, también admitía que se había equivocado al suponer que Eva le había echado la culpa a la serpiente, sin que nadie le preguntara la razón por la que había pecado. Esta frase la había escrito sin confirmarla con la Sagrada Escritura. Si afirmaba que Adán no había sido expulsado del paraíso, eso se debía a que había leído en *Eba y Viveo Abe* que existían varias opiniones acerca del sitio en el que se localizaba el paraíso terrestre. Una de ellas decía que éste se encontraba en todo el mundo, opinión que consideraba que era la más acertada. Desde esta perspectiva, parecía que Adán había sido expulsado del paraíso, pero en realidad no lo había hecho. El ángel de Dios se hizo participe en el engaño de Adán. Lo único cierto era que por causa del pecado,

las flores del paraíso se convirtieron en espinas. Francisco señalaba que lo que escribió sobre Elías provenía de *Las cinco piedras de David* que era un libro de sermones que predicaron ante la reina de Suecia. Este libro pertenecía al sastre Pedro de Aros y en él se decía que Elías había subido al cielo en un carro de fuego, mismo argumento que encontró en *La Monarquía Hebrea*, libro que pertenecía a Joaquín Nabedo. Su afirmación de que Adán fundó la ciudad de Ebrón se sustentaba en unas palabras que leyó en *Historia del alma*. García señalaba que había cometido un error en su explicación sobre las sabandijas, pues no buscaba negar que fueran criaturas de Dios. Él ignoraba que Dios había ordenado que Daniel fuera defendido por un león, razón por la que escribió que los “brutos” eran más leales que los hombres. Creía que el león defendió a Daniel en agradecimiento de que éste le sacó la espina de un pie, pero no se imaginó que lo hizo porque Dios se lo ordenó al animal. Si defendió a los gentiles fue por ignorancia, puesto que no sabía que existían autores que declaraban lo contrario de lo que había escrito.

Francisco pensaba que las leyes naturales contenían los mismos principios que los mandamientos y si se cumplía con una se cumplía con la otra, tal y como lo había leído en *Luz de fe*, texto que exponía que Dios permitió que un gobernador gentil, que vivía conforme a la ley natural, conservara su alma en la lengua hasta que aquel lugar se convirtiera al cristianismo. Cuando ese lugar lo consiguió, el alma pidió que la bautizaran para que pudiera gozar de Dios, lo que demostraba que nadie se podía salvar sin el bautizo. Si criticó a san Pablo por afirmar que Salomón era el hombre más sabio, se debía a que pensaba que no se podía ser pecador y sabio al mismo tiempo; además de que era “ingenuo” pensar que un libro se podía escribir en menos de ocho días, sin embargo se dio cuenta que se había equivocado. Reconocía que era incorrecto suponer que la atrición y la penitencia ponían al hombre en gracia de Dios, sin necesidad de emplear la comunión. Su error residía en no haber diferenciado la atrición de la contrición. En *Destierro de ignorancias* leyó que el fuego del infierno era material y eso mismo se aplicaba al fuego del purgatorio. Por esta asociación, había pensado que era falso decir que en el infierno no había redención, pues con ello se negaba el poder omnipotente de Dios. Su error había sido ocasionado por la ignorancia y por no consultar la doctrina cristiana. Francisco admitía que había cometido un error al escribir sobre asuntos que no entendía. Nunca pensó alejarse del gremio de la Iglesia y reconocía la verdad de los misterios de la fe. Lo que habían declarado los testigos era falso y sólo a él se le debía creer. El abogado defensor de Francisco mencionó que las

proposiciones evidenciaban una gran ignorancia, pero no se advertía malicia porque el reo desconocía las materias de las que hablaba.

Su falta de malicia se observaba cuando sometió su texto a la aprobación de un religioso. Cuando se enteró que contenía errores pensó destruirlo. Sus proposiciones no eran herejías formales, sino que eran “malsonantes”, “medio blasfemas” y “escandalosas en la práctica”. Sus errores no tenían la intención de persuadir a las demás personas, ni buscaban cuestionar lo que se había estipulado en los concilios y sínodos generales. Francisco no defendió sus proposiciones y sólo buscaba alcanzar el perdón. Él manifestaba que no las volvería a decir por escrito o por palabra. El abogado pedía que se le tuviera misericordia, pues la ignorancia fue la que lo llevó a proceder de esa manera.<sup>87</sup> Tanto Francisco como el abogado apelaban a la ignorancia, con la intención de que disminuyera la sentencia que se le podía imponer. Es una lástima que el proceso se encuentre incompleto, pues evitó que conociéramos el punto de vista de los calificadores. Lo interesante de este caso es la cantidad de lecturas que Francisco había realizado. No cabe duda que era un gran lector. En su declaración aparecieron 10 referencias. García buscaba encontrar respuesta a las interrogantes que le surgían mientras leía; aunque no conocía bien los asuntos de los que hablaba, tenía la capacidad necesaria para fundamentar sus argumentos, lo que no lo exentaba de cometer errores como el de la atrición y la contrición o de presentar explicaciones bastante complejas. Ejemplo de ello era la función de las pinturas en el adoctrinamiento de los fieles. Al parecer, Francisco tenía una redacción bastante aceptable. La insistencia de los inquisidores acerca del lugar en el que estudió, revelaba que ellos estaban intrigados por las habilidades de García. No todos los días se encontraban con un hombre que había logrado construir un escrito de cien páginas, tarea que no era sencilla y que él la había logrado hacer, lo que era sorprendente en un personaje que tenía estudios menores.

Los inquisidores temían que existieran más libros escritos por Francisco, por lo que ordenaron que se hiciera una minuciosa revisión de los textos que se encontraban en su casa. Es interesante la explicación que Francisco presentaba sobre el asunto de la virgen, mismo que había generado, en parte, la denuncia. Francisco no sólo mencionó a dos sino a tres mujeres “livianas” que habían formado parte de la ascendencia de María. Los inquisidores no emitieron ningún juicio sobre este tema. La intención de Francisco al redactar el libro era tener reconocimiento entre su círculo de

---

<sup>87</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 997, Expediente 4, ff. 15-82

amistades. Él aprovechaba cualquier oportunidad para mostrar el texto y para leer las partes que pensaba que podían ser de utilidad para sus oyentes. Francisco fue defendido por su círculo de amistades. Las principales denuncias provinieron de personas que lo conocían de manera indirecta. Los mercaderes y los comerciantes sólo se limitaron a contestar lo necesario. Pese a sus esfuerzos, Francisco pasó un tiempo en la cárcel de la inquisición y desconocemos cuál fue el destino final de este escritor. Un escritor que buscaba desengañar a los demás y que por paradojas del destino resultó desengañado el mismo.

Algunos individuos trataban de encontrar una explicación coherente al misterio de la virginidad de María. Ese fue el caso del franciscano Juan de Velasco, quien fue denunciado el 21 de enero de 1775 en San Martín Texmelucan por el español Pedro Castillo que era maestro de la escuela de indios de San Buenaventura. Castillo declaraba que el tejedor Antonio Moratilla le mencionó que el alma ocupaba todo el cuerpo y no era divisible, por lo que se podían cortar miembros de un cuerpo, sin que el alma sufriera lesión. Pedro le preguntó si esto también se aplicaba a los cabellos y barbas. Antonio le respondió que el alma no recibía ninguna ofensa material. Moratilla le contó que un sujeto le refirió que no creía que María fuera virgen y que Jesús había sido expuesto en la casa de María, quien lo había adoptado como se hacía con los huérfanos y los niños expuestos. Esa conversación la escucharon dos niños indígenas que carecían de un competente “uso de razón”. Ese mismo día compareció Antonio Moratilla que señaló que fue a confesarse al convento de religiosos descalzos de san Francisco y que el fraile Juan de Velasco le hizo varias preguntas generales sobre la doctrina. Antonio le pidió a Velasco que le diera más detalles del misterio de la encarnación de Jesús. Éste le explicó que san José era el padre estimativo de Jesús y que María no lo había parido, pues de otra forma no habría quedado virgen. Jesús era como uno de los niños que se exponían en las casas y que los dueños de éstas reconocían como suyos. Antonio decía que Velasco no especificó que la concepción había sido obra divina y que la virgen no había parido como las de más mujeres. No lo había denunciado por considerar que la proposición no era herética.

Los remordimientos lo llevaron a consultar la proposición con un padre y éste le dijo que debía creer que Jesús había sido concebido por el Espíritu Santo. El comisario indicaba que Velasco era un hombre virtuoso que empleó la mayor parte de su vida en misiones. Él buscaba educar a sus fieles en los fundamentos de la doctrina cristiana y no se había percibido que expresara

proposiciones “malsonantes”. El comisario decía que esta causa había iniciado en el ámbito secular, lo cual estaba prohibido porque los comisarios seculares no podían actuar en contra de los eclesiásticos. Recomendaba que se citara a los testigos para llevar el caso a la esfera eclesiástica.<sup>88</sup> Este caso se construyó con base en una serie de confusiones. Moratilla no entendió el ejemplo que Velasco. Mientras que Antonio deseaba escuchar la versión que aparecía en la doctrina cristiana, Juan intentaba explicarle ese hecho con ejemplos cotidianos. Moratilla pensó que Pedro era un sacerdote. Por eso le consultó sobre la validez de la interpretación que realizaba Velasco del misterio citado. A Pedro no le importó indagar la razón por la que el religioso había hablado de esa forma. Por las circunstancias en que se produjo la denuncia, podríamos pensar que Velasco y Castillo tenían algún tipo de diferencia. Castillo hizo su denuncia ante la autoridad secular e hizo caso omiso de la eclesiástica. Es por ello que el comisario se quejó de que la delación no se hubiera realizado ante él y aprovechó la ocasión para hacer una denodada defensa de Velasco.

En la doctrina cristiana se presentaba a María y José como el modelo de la pareja perfecta, misma que había vivido en concordancia con los preceptos de la ley divina. Algunas personas consideraban que no era cierto y que ellos habían incurrido en el pecado de amancebamiento. Esa fue la causa por la que se abrió proceso contra la mulata María Catalina de la Encarnación, quien fue denunciada el 10 de abril de 1776 en Tepic por Juana Manuela de Uribe, quien platicaba con Catalina sobre el encarcelamiento que sufrió el hijo de ésta, Juan Onofre de la Cruz, por el delito de amancebamiento, denuncia que había sido hecha por las mujeres del barrio.<sup>89</sup> Catalina decía que era injusto que castigarán a su hijo cuando existían muchas parejas que tenían años de estar “amancebadas”. Juana le manifestó que debía resignarse. Catalina le respondió que aunque todo el mundo estaba amancebado, su hijo era el único “desgraciado”. Juana le replicó que era imposible que todo el mundo estuviera amancebado, pues si así fuera entonces ya habría ardido. Catalina le contestó que por ese hecho no ardería el mundo y que no dijera esas cosas. Juana le arguyó que era lo mismo que decir que todos en el mundo estaban amancebados. Existían muchas personas buenas que rogaban por los malos para que éstos tuvieran un pan que comer. Catalina le respondió que no

---

<sup>88</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1179, Expediente 24, ff. 246-9

<sup>89</sup> Ortega, “Teólogos” en *Dicho*, 1989, pp. 15-6; Aguirre, *Medicina*, 1987, p. 168. En el Concilio de Trento se condenó el concubinato, pues la Iglesia buscaba reafirmar el control sobre las prácticas matrimoniales. En el III Concilio provincial (1585), los obispos novohispanos dictaron 14 disposiciones tendientes a castigar el amancebamiento, un delito que se castigaba con la cárcel.



expresara ese tipo de cosas. Ella sabía que la virgen y san José se habían amancebado con la intención de enseñar a los hombres como se debía hacer. Juana le mencionó que no debía decir eso, puesto que la virgen permaneció pura y libre de la mancha del pecado original, mientras que san José había sido el hombre escogido por Dios para esposo de María. Catalina le respondió que personas “entendidas” le habían dicho que José y María estaban amancebados.

Juana le señaló que se diera cuenta de lo que decía, pues los que lo afirmaban eran “brutos” o no serían cristianos. Catalina le alegó que la virgen había parido. Juana le indicó que si lo había hecho, pero no como todas las mujeres. El verbo divino encarnó en María por obra del Espíritu Santo y sólo una “bestia” afirmaría lo contrario. Catalina le respondió que ella ya lo había dicho. Juana le subrayó que no tenía nada que contestarle. El 11 de abril comparecieron las mulatas María Gertrudis y María Petrona Quiroz. La primera no aportó ningún dato relevante. La segunda corroboró lo que afirmaba Juana y señaló que la conversación entre las dos mujeres había sido muy larga; tanto que ella tuvo tiempo para ir a la cárcel a darle de almorzar a su marido, traer agua del río y visitar a una vecina. El inquisidor fiscal determinó el 4 de junio de 1776 que Catalina se encontraba “turbada” por la prisión de su hijo.<sup>90</sup> El inquisidor tenía mucha razón al señalar que las proposiciones de Catalina habían sido producto de su pesadumbre. Ella estaba molesta por las represalias que las mujeres del barrio habían realizado en contra de su hijo. Su enardecimiento había ocasionado que lo extendiera a todos los ámbitos, sin exceptuar, obvio, el religioso. Catalina pensaba que si san José y la virgen habían vivido en este estado, entonces no había ninguna razón para castigar a los amancebados. Aunque Juana decía que Petrona había escuchado la mayor parte de la conversación, ella realizó una argucia para deslindarse del problema y le explicó al comisario que había oído sólo una parte pequeña de la plática, pues estaba ocupada en sus labores. Petrona no podía considerarse uno de los testigos principales porque no presencié toda la plática, por lo que sólo diría lo que sabía y no quedaba mal ni con uno ni con los otros. Petrona empleó esta táctica porque la denunciada era su suegra. En su declaración, enfatizó la cuestión del amancebamiento y que ésta había sido la causa por la que se había producido la conversación. Si su suegra había incurrido en errores, se debía al pesar que sentía y por la impertinencia de la denunciante, lo cual debía servir como un paliativo para perdonarla.

---

<sup>90</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1146, Expediente 6, ff. 147-54

La negación de la virginidad de María era un delito recurrente, debido a la imposibilidad de entender ese misterio. Un ejemplo de ello es el caso de una mujer de 16 años que se autodenunció el 21 de junio de 1777 en Toluca por consejo de su confesor. Ella decía que no podía entender la razón por la que María había quedado virgen después del parto. Sin que nadie la oyera había expresado que era imposible que María hubiera permanecido virgen. Ella decía que su proposición constituía una herejía formal mixta, pero su confesor le aclaró que era una herejía oculta porque nadie la percibió.<sup>91</sup> Este caso muestra que había cierta insistencia en hablar de la virginidad de María. Un tema que causaba inquietud y era necesario despejar las dudas de los demás. Por paradójico que resulte, muchas personas no lograban aclarar sus incógnitas sino que generaban nuevas, las cuales ocasionaban cargos de conciencia que se buscaban disipar en el confesionario que se convertía el sitio perfecto para conocer los malos pensamientos.

En ciertas ocasiones, los individuos utilizaban ciertos argumentos para causar daño. Ese fue el caso del gaditano Juan Pizarro que fue denunciado el 2 de febrero de 1786 en la ciudad de México por el barbero español Joseph Alvarado. Joseph declaró que Andrés Pasello le contó que Pizarro afirmaba que no se debían rendir culto a las imágenes, pues la única que merecía adoración era la virgen del cielo. El 26 de mayo compareció Andrés Pasello que mencionó que Pizarro le dijo que visitó a un sargento llamado Juan que se encontraba en el hospital. Al oír que oraban en la capilla, Pizarro exclamó que se rezaba a un santo o a otro, pero nadie le hacía caso a la virgen del Carmen que se “cagaba” en todos ellos. En una ocasión, Francisca Catarina de Guevara le habló a Juan acerca de la muerte y del temor que se le debía tener. Pizarro le contestó que no se debía preocupar por la muerte ni por nada, pues cuando acababa la respiración todo culminaba. Con ello, daba a entender que después de la muerte no había juicio, ni infierno, ni gloria. En la conducta de Juan no se mostraba ninguna actitud cristiana, nunca decía “válgame Dios o válgame la virgen” y no traía rosario. El 6 de junio testificó Francisca Catarina de Guevara que manifestó que le comentaba a Juan que iban a traer en procesión a la virgen de los Remedios, a fin de que hiciera el milagro de que volviera a llover. Pizarro le indicó que era inútil esa acción, pues lo que Dios no quería los santos no podían. Ella no recordaba haber tenido una conversación sobre la muerte con este individuo. El 20 de junio testificó Juan Antonio Benito que señaló que Juan no había dicho nada malo en el hospital.<sup>92</sup> En el testimonio de Andrés se traslucía cierta animadversión contra Juan.

<sup>91</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1099, Expediente 3, ff. 178-83

<sup>92</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1271, Expediente 12, ff. 346-60

Ninguno de los testigos corroboró la versión de Pasello y los dos principales cargos desaparecieron por falta de pruebas. Andrés trató de mostrar que Juan era un mal cristiano, pues no decía ciertas frases comunes que conformaban parte del *deber ser* del católico, pero su acusación carecía de sustento y por ello se determinó suspender el juicio.

Los teólogos mencionaban que las imágenes debían respetarse pues representaban a la divinidad, por lo que no se podía tolerar que los individuos se burlaran de éstas. Ese fue el caso del teniente general de la provincia de Antequera Bernardo Madrid, quien fue denunciado el 26 de febrero de 1788 en Antequera por la parda María Micaela Montañó. Ella declaraba que el indio Diego Contreras le contó que el 28 de marzo de 1787, día en que ocurrió un terremoto, la gente se congregó en la plaza y con plegarias y suplicas, le pedían a Dios que tuviera misericordia de ellos. Todo esto lo hacían frente a una imagen de la virgen. Madrid intentó serenar los ánimos. Al ver que la gente se acercaba a la imagen, exclamó que para qué se adoraba a una madera pues con ello sólo se metía alboroto. Una mujer le gritó que era una lástima que un hombre distinguido pronunciara semejantes proposiciones, las cuales sonarían mal hasta en la boca de un plebeyo. Madrid le contestó que la virgen estaba en el cielo y que sólo adoraría esa madera cuando observara que la santísima trinidad bajaba del paraíso. El 12 de mayo de 1788 compareció Diego Contreras que corroboró la versión de Micaela y añadió que María Gertrudis Ximeno le dijo a Madrid que era un judío “condenado”, pues decía disparates en el momento que Dios mostraba el poder de su justicia. Un albañil llamado Atanasio mencionó que se debía correr a ese hombre, pues sus palabras merecían un castigo ejemplar. El 15 de mayo testificó el albañil Manuel Antonio que refirió que las proposiciones de Madrid buscaban desesperar a María Gertrudis. Él no sabía si Madrid había dicho las palabras de corazón o por chacotear con la señora. El 24 de mayo compareció María Gertrudis Ximeno que confirmó que las proposiciones de Madrid eran producto del chacoteo.

El 27 de mayo testificó el indígena Anastasio de la Cruz que mencionó que Madrid afirmaba que no se debía tener a los temblores, pues éstos eran unos “chinchorrillos”. El comisario Dionisio Bosques refirió a los inquisidores que Madrid era muy “chacotero”, decía palabras “indecentes” y quería dar su opinión en todos los asuntos para mostrar su agudo entendimiento. Pese a ello, mostraba una gran compostura en la iglesia y oía la misa de rodillas. El inquisidor fiscal tomó en cuenta lo que señaló el comisario y determinó el 21 de agosto que, aunque las proposiciones de Madrid mostraban apego a la

iconoclasia y a las doctrinas de los herejes luteranos y calvinistas, la actitud bromista del denunciado disminuía el delito cometido; por lo que ordenaba la suspensión del proceso y pedía que el comisario de Oaxaca lo citara a comparecer, para reprenderlo por sus actos e informarle que un día festivo, antes de que se dijera misa dominical, debía arrodillarse a la vista de todos y rezar un rosario frente a los altares donde se encontraban la virgen y el Nazareno. El 25 de noviembre se presentó Bernardo que mencionó que no había dicho las proposiciones que se le imputaban. Él creía que Dios se encontraba en todos los lugares y rendía culto interior y exterior a las imágenes; no sólo había pagado misas por ellas, sino que mandó a reparar un cristo que estaba abandonado en el colegio de Jesuitas de Guatemala, mismo que se podía adorar en la iglesia de Teotitlán. Madrid mostró un relicario que contenía varios huesos, lo que probaba, según él, su veneración a los santos. Bernardo recordaba que el día del terremoto había escuchado muchos gritos y trató de calmar a la gente, razón por la que les pidió que dejaran de gritar y que mejor llamaran a Dios de todo corazón.

Madrid reconoció que “chacoteaba” con Gertrudis y que le dijo que mirara que la virgen le decía que no quería, pues ella se movía con todo e imagen.<sup>93</sup> Lo que para unos representaba una falta de respeto, para otros sólo significaba una forma de divertirse. Madrid se mofaba, en cierta medida, de la credulidad de la gente. Uno de los testimonios mostraba que él creía que los temblores eran fenómenos naturales que no se debían temer. Por más que se rindiera culto a las imágenes, éstas no iban a detenerlo. Madrid no mostraba una actitud irreligiosa, sino que trataba de compaginar sus conocimientos sobre la naturaleza con las creencias que proponía la Iglesia. Llama la atención el dictamen del inquisidor fiscal que reconoció que las proposiciones eran contrarias a la fe, pero decidió no meterse en problemas con un personaje que tenía un alto cargo. La solución no fue salomónica. No se podía decir que el proceso se cerraba, porque las proposiciones habían sido inspiradas por la chanza. Madrid logró salir avante gracias a su posición social.

### La negación de los atributos de Dios

Aunque los hombres debían guardar veneración por la divinidad, muchos de ellos utilizaban la figura de Dios de diferentes maneras. En algunas ocasiones, Dios servía como un aval de la inocencia de un individuo. Ese fue el caso del religioso Francisco Sánchez que fue denunciado el 10 de diciembre de 1618

---

<sup>93</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1356, Expediente 7, ff. 65-82

en la ciudad de México por el mulato minero Juan Fernández. Éste decía que había sido nombrado albacea testamentario de Ana de Portillo, razón por la que le pidió a Francisco que le entregara los documentos que pertenecieron a Ana. El religioso negó tenerlos y afirmó que se encontraba tan limpio “como la sangre de Cristo” “como el santísimo sacramento del altar” y “como los ángeles que están en el cielo”.<sup>94</sup> Este caso mostraba el conflicto que existía entre Sánchez y Fernández por la administración del testamento. Sánchez había sido desplazado de su posición como albacea, cuestión que lo molestó y por esa razón se negaba a entregar los papeles, al grado que Juan tuvo que sacar una censura para imponer su condición legal. Aunque la proposición de Sánchez no era grave, Juan buscaba que con la denuncia se impusiera un castigo a un hombre que no cumplía con las leyes.

Algunos individuos cuestionaban la idea de que Dios estaba presente en la tierra como en el cielo. Ellos pensaban que era imposible realizar una acción de ese tipo. Ese fue el caso de Agustín de Vega que se autodenunció el 30 de abril de 1748 en la ciudad de México. Él confesaba que dos veces había negado que Dios pudiera estar en la hostia y en el cielo, cinco veces imprecó a la Santísima Trinidad, san José, san Agustín, el ángel de la guarda, la corte del cielo y al padre que lo bautizó. Vega decía que le entregó su alma al demonio por medio de una escritura que hizo con sangre de sus venas. Realizó este pacto para que el diablo lo hiciera rico y le permitiera tener relaciones con todas las mujeres. Él prometía hacer tres cosas para que el diablo cumpliera: realizar sacrilegios con la confesión, hacer escritura de su alma y cometer muchos pecados. Una vez manifestó que para ofender a Dios era capaz de dormir con la virgen. Él había tenido relaciones con varios animales: con una perra en tres ocasiones, con una gallina en seis, con un guajolote en cinco, e intentó hacerlo con un hombre en un templo. Vega señalaba que había escupido el rosario y una imagen de la virgen, además de que había despreciado el credo, el padre nuestro y el ave maría. Una ocasión que leía un libro sobre la virgen, escupió, renegó y maldijo las palabras en las que se hablaba de ella. Vega reconocía que tenía dos años que había comenzado a decir esas proposiciones y de lo único que tenía certeza, era de no creer que el cuerpo y la sangre de Cristo estuvieran en la hostia, pues pensaba que era imposible que Dios bajara del cielo en virtud de las palabras de la consagración. Dios no podía estar en dos sitios al mismo tiempo y la Iglesia se equivocaba al sostener el misterio de la eucaristía. Sabía que su afirmación cuestionaba un fundamento de la fe, pero estaba convencido de tener la razón

---

<sup>94</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 317, Expediente 26, ff. 1-3

porque así se lo dictaba su imaginación. Vega indicaba que dos muchachos fueron los que le sugirieron que hiciera la escritura para el demonio; su hermana se la quitó y se la entregó a su padre, quien la quemó y le dijo que tenía que presentarse ante la inquisición.

A causa del temor que sentía, retrasó su comparecencia aunque le informó a su padre que si lo había hecho. Los inquisidores le preguntaron qué lo motivo a ofrecer tres cosas al demonio. Agustín respondió que pretendía copiar una historia que se expuso en un sermón. El sacerdote relataba que una religiosa hizo una escritura para el demonio y en ella puso las mismas cosas que él prometió. Él creía en Dios porque así lo decía el credo y había renegado del creador porque deseaba tomar sus propias decisiones. No quería estar sujeto a un creador que no permitía que los hombres tuvieran “lascivos deseos”. Para no creer en Dios, rezaba el credo al revés. Vega señalaba que caminaba por el barrio de Santiago y se encontró una casa enlutada en la que estaba tendido un sujeto, pero no había nadie que lo velara. Él estimaba que Dios utilizó ese medio para disuadirlo de sus errores.<sup>95</sup> Este caso muestra a un hombre que tenía una gran capacidad de imaginación y muchos deseos constreñidos. Agustín renegaba de la ley cristiana, porque deseaba dar rienda suelta a una sexualidad reprimida. La religión le imponía trabas que no podía superar. Buscaba que el demonio favoreciera sus ímpetus sexuales, mismos que trató de satisfacer a través de las relaciones con animales. Aunque Agustín quería estar con mujeres, no le importaba tener relaciones sexuales con hombres. Vega negaba los principios de la religión para tratar de encontrar un lugar donde pudiera desenvolverse con libertad. En Dios descubría al principal enemigo de sus deseos. Un asunto que llama la atención era la escritura que Vega hizo para el demonio. Éste utilizó un ejemplo que se dio en un sermón para construir su propia versión; lo que unos empleaban como un instrumento de reformación, otros lo ocupaban para cumplir objetivos ajenos al propósito original. Este caso no es único. A lo largo de estudio, se ha mostrado los distintos usos que se le daban a algunos sermones, mismos que se apartaban de la ortodoxia establecida. Pese a la recurrencia de estos hechos, los inquisidores no adoptaron ninguna medida para tratar de refrenar esas manifestaciones.

En ciertas ocasiones, las ofensas contra Dios ocurrían en situaciones desesperadas. Así se podía observar en el caso del pardo Joseph Ramos que era sirviente del trapiche de san José, quien fue denunciado el 17 de abril de

---

<sup>95</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1319, Expediente 22, ff. 1-10.

1758 en San Juan Bautista Atallauca por el español Joseph Bernal. Éste decía que Ramos se encontraba preso en la cárcel del trapiche e intentó ahorcarse con un ceñidor que tenía en el cuello, al tiempo que llamaba a los “diablos” para que lo ayudaran. Rafael Antonio se dio cuenta del hecho y pidió ayuda para evitar que Ramos se suicidara. Entre varios lo sacaron de la cárcel y lo ataron a un palo para azotarlo. Cuando Ramos se percató de lo que iban a hacer, replicó que si lo golpeaban renegaría de Dios, de la virgen y de la corte del cielo. Como no le hicieron caso, Ramos prorrumpió en ofensas contra Dios. Bernal pedía que se le impusiera una pena rigurosa a Ramos. Ese mismo día testificó el esclavo mayordomo Manuel Antonio que mencionó que Ramos tiró su rosario y pidió la ayuda de los demonios. Después de que lo castigaron, pidió perdón a Dios y a la virgen, pues no sabía lo que decía.<sup>96</sup> En este caso, el denunciado pensaba que no se le impondría el castigo si renegaba de Dios. El castigo se cumplió sin tomar en cuenta lo que decía. Es probable que la denuncia haya sido realizada por el dueño del trapiche. De otra forma, no se explicaría porque se pedía que se le impusiera un castigo severo a Ramos. Este es uno de los pocos casos en los que se presenta una petición de este tipo. Aplicar todo el rigor de la ley serviría para que no se volviera a incurrir en el delito y para que los demás trabajadores aprendieran de ese ejemplo. Ellos se darían cuenta que las ofensas contra Dios no se pasaban por alto.

Como se vio en anteriores delaciones, la presencia de Dios en la hostia generaba problemas de comprensión. Así se podía apreciar en el caso de Joseph Legarza que era cadete del primer batallón del regimiento de la Corona, quien fue denunciado el 31 de agosto de 1771 en Nueva Veracruz por María Gregoria Negrete. Ella manifestaba que Joseph afirmó que Jesús tenía la capacidad de salirse de la hostia si un hombre indigno trataba de tomarla, de tal forma que éste sólo comía una mezcla que entraba por una parte y salía por la otra, así se evitaba que ese individuo cometiera una “indignidad”. María le replicó que no era verdad, pues Judas recibió a Jesús sacramentado aunque estaba en pecado mortal, sin que se produjera esa separación. Lo único que Judas no consiguió fue el beneficio de la gracia, debido a su mala disposición y no por estar en pecado mortal. No se podía afirmar que se cometía un sacrilegio cuando una persona indigna recibía la hostia, Cristo se encontraba real y verdaderamente en el pan hasta que se corrompían las especies. Las proposiciones de Legarza generaron una disputa, en la que participaron Joseph Alegre, Joaquín de Esparza, María Hernández y Ana de Espada. Hernández le advirtió a Joseph que lo que decía era delicado. Para determinar quién tenía la

---

<sup>96</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 819, Expediente 29, ff. 261-3.

razón, Legarza, Esparza y Alegre se dirigieron a la casa del sacerdote Juan Joseph Canalizo. Como no lo encontraron, decidieron ir en busca de otro sacerdote aunque ella no sabía cuál fue el resultado. La denunciante aclaraba que no había escuchado la última parte del debate y que eso se lo contó su tía María Hernández. El 31 de agosto compareció Joseph Alegre que corroboró la versión de María y agregó que como no encontraron al sacerdote, decidieron retirarse a sus casas.

Un día después, Alegre le expuso sus dudas al franciscano Mariano Miñón, quien le manifestó que cuando Cristo consagraba la materia no había poder que la desamparara, y que Cristo no desaparecía aunque se recibiera la hostia en pecado mortal. Ese mismo día testificó Joseph Esparza que no aportó mayores datos al proceso. El 5 de septiembre se presentó el franciscano Mariano Joseph Miñón que mencionó que Alegre le preguntó si el cuerpo de Cristo se separaba de una hostia consagrada que había sido corroída por un gusano. Miñón le respondió que Cristo no se separaba de la parte que consumía el gusano, así como tampoco se alejaba de las almas indignas. Alegre no le cuestionó acerca del alma y se mostró complacido con la respuesta que le había dado. Los inquisidores dictaminaron que la proposición de Legarza debía ser calificada. La censura fue emitida el 27 de octubre de 1771 por Joseph Gómez de Escontrilla. Éste indicaba que la proposición era herética, pues el dogma católico señalaba que Cristo permanecía en la hostia mientras duraban las especies sacramentales. Ese beneficio se extendía no sólo a los que recibía la hostia en gracia, sino también a los que se encontraban en pecado mortal, idea que fue postulada por Pablo y adoptada por la Iglesia. Los evangelios indicaban que Judas recibió la eucaristía en pecado mortal. Si Cristo desaparecía del pecho de los indignos, entonces Judas no habría cometido sacrilegio. El pecador que comía un pedazo de oblea no incurría en un sacrilegio, éste se cometía cuando el que lo recibía se encontraba en pecado mortal. Las afirmaciones del denunciado eran errores voluntarios y distaban de considerarse herejías formales, pues éste trataba de defender su posición con argumentos de fe y hasta pidió la opinión de un sacerdote para salir del error.

En vista de esas circunstancias, Gómez concluía que la proposición mostraba “ignorancia reprobable” y “culpable”, por lo que recomendaba que el denunciado fuera instruido en esas materias. El 8 de mayo de 1772 compareció Joseph Legarza que declaró que había argumentado que Dios se separaba de las especies sacramentales cuando la hostia se corrompía, razón por la que la Iglesia renovaba cada semana el santísimo sacramento y también



había leído que cometía sacrilegio el que comulgaba indignamente. Si había expresado una cosa distinta, se debía al empeño que se mostraba en la disputa. Después de escuchar el testimonio de Joseph, el comisario lo indicó que no debía tratar un asunto delicado con gran publicidad. La presencia de Dios en la hostia era un punto claro de la doctrina cristiana. Los misterios de fe no se disputaban, sino que se creían de manera ciega. Por no haber confesado su culpa, el comisario determinó que debía denunciarse ante el santo oficio y hacer una confesión general.<sup>97</sup> Legarza modificó su versión cuando se encontró frente a las autoridades inquisitoriales. Él estaba consciente que había cometido un error y por eso demostró una gran sumisión frente al comisario, quien se mostró prepotente e irrespetuoso. Mientras que el calificador recomendaba que el denunciado fuera instruido en los misterios de la fe que desconocía, el comisario intentó intimidarlo para que se declarara culpable. Éste se dio cuenta que Legarza era un hombre inteligente y por ello trató de amedrentarlo para que no volviera a discutir asuntos que sólo correspondían a la fe. En su afán de parecer importante, el comisario le ordenó a Joseph que se delatara ante la inquisición, sin percatarse que el proceso ya estaba abierto y esa era la razón por la que Joseph estaba frente a él.

Algunos individuos cuestionaban los argumentos que los predicadores exponían sobre la naturaleza divina. Ese fue el caso de Joseph Mariano Allende que fue denunciado el 22 de marzo de 1774 en la ciudad de México por el mercader Joseph Anacleto de Echeverría. Él declaró que Allende le mencionó que era un disparate creer que Jesús había penetrado en las entrañas de la virgen, de la misma forma que pasaba la luz por el cristal. No era posible que Dios se hubiera convertido en hombre y no era creíble que su madre se conservara virgen después del parto. Pese a lo anterior, Mariano afirmaba que creía en un Dios. Echeverría le preguntó si adoraba al Dios en el que él creía. Allende le respondió que no creía en el Dios que los cristianos adoraban y que no conocía al Dios en el que él creía, por lo que no lo adoraba pero cuando lo conociera no habría duda de que lo adoraría. Echeverría pensaba que Allende estaba borracho, así que fue a informarse a una cigarrería que se encontraba en una esquina. La mujer que atendía el lugar le informó que Allende no se embriagaba, pero era un individuo renegado y blasfemo, motivo por el que lo corrió de su casa. Allende llegó en ese momento a la cigarrería y se enojó por los informes que pedía Echeverría, así que le dio su nombre y su dirección para que pudiera denunciarlo ante la inquisición. El 16 de abril compareció Juana Rosona que declaró que Allende decía que María no era virgen y que

---

<sup>97</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1099, Expediente 9, ff. 201-19

Jesús era un “cabrón”. Ella señaló que era falso que hubiera corrido a Allende y nunca dijo que ésta era un renegado y un blasfemo.<sup>98</sup> Allende deslumbró a Echeverría con su elocuencia. Este hombre sabía diferenciar con acierto lo que era un ejemplo de lo que era un misterio. Los misterios eran difíciles de comprender, pues los ejemplos no permitían acceder a la esencia del misterio. Ese mismo razonamiento se aplicaba para el caso de Dios. Echeverría quedó anonadado ante el juego de palabras que Allende empleó para tratar de explicar porque no creía en Dios, lo que el denunciado pedía eran pruebas que demostraran que éste existía. Echeverría no comprendió los planteamientos de Allende, por lo que pensó que se encontraba borracho. Esa era una solución fácil que le permitía esconder su impericia. Para reforzar sus argumentos, Echeverría inventó unas declaraciones que fueron desmentidas por la dueña de la cigarrería. El denunciante realizó esa acción con el propósito de que las autoridades tomaran cartas en el asunto.

El deseo de obtener bienes materiales ocasionaba que algunos hombres pidieran la ayuda del demonio en detrimento de la imagen de Dios. Eso le sucedió al envolvedor de cigarros Nicolás Cano que se autodenunció el 21 de abril de 1777 en la ciudad de México. Cano declaraba que en 1770 mantuvo “relaciones ilícitas” con una mujer. Una noche que pelearon por causa de dinero, Nicolás tiró su rosario y pidió el auxilio del demonio para que lo sacara de sus necesidades, pues Dios no hacía nada por él. Después de que se desahogó, recogió el rosario y le pidió perdón a Dios. Los inquisidores le preguntaron si creía que el diablo podía concederle las cosas que pedía. Nicolás respondió que en ese momento pensaba que el diablo era el único que le podía dar el dinero que necesitaba para satisfacer a su mujer, pero después se dio cuenta que nada se podía hacer sin la voluntad de Dios. Él no creía en el diablo y sabía que éste no podía hacer nada por sí mismo, pues Dios era el único ser omnipotente.<sup>99</sup> La declaración de Cano mostraba ciertas variaciones que buscaban disminuir el castigo que se le impondría. Primero declaró que había tirado con furia el rosario y después señaló que sólo lo había dejado en la tierra; también mencionó que había pedido a gritos el auxilio del demonio, pero después manifestó que lo había dicho en voz baja. Estas modificaciones no cambiaban la sustancia del hecho. Cano pedía la ayuda del demonio, porque pensaba que Dios no lo iba a ayudar. Desde la perspectiva de Nicolás, el demonio funcionaba como un sustituto de Dios. De esto se dieron cuenta los inquisidores, quienes le preguntaron cuál era su posición ante el demonio. La respuesta de Cano fue convincente. No sólo ratificó el poder de Dios, sino que

<sup>98</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1162, Expediente 30, ff. 259-62

<sup>99</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1099, Expediente 4, ff. 184-5

simplificó la imagen del demonio. Éste no podía hacer nada ante un Dios omnipotente.

La desesperación podía provocar que los individuos dijeran desatinos. Cuando ellos se daban cuenta de su error, trataban de corregirlo para evitar mayores daños. Así se podía ver en el caso del herrero Joseph Bargas que se autodenunció el 22 de agosto de 1777 en la ciudad de México. Joseph se encontraba preso desde el 9 de marzo por órdenes de su padre. Él señalaba que le pidió consejos a un sacerdote para que lo ayudara a recomponer su vida. Cuando el sacerdote se retiró, Joseph comenzó a elucubrar que Dios no existía, pensamiento que repitió varias veces y no se lo manifestó a nadie más. En una ocasión, tuvo la intención de gritar que no existía Dios, pero se contuvo para evitar que lo oyeran y que trataran de convencerlo de lo contrario. Esa idea se incubó en su mente, debido a que el sacerdote le mencionó que debía pedir ayuda para salir de la cárcel. Joseph respondió que eso era tan complicado como afirmar que no existía Dios. Esta proposición no la había creído en su interior.<sup>100</sup> Un caso parecido era el de una mujer que se autodenunció en la ciudad de México el 4 de octubre de 1780. Ella manifestaba que tras la muerte de su hijo había afirmado que Dios no podía imaginarse el daño que le había causado. Su proposición no buscaba contravenir los postulados de la fe o engendrar un sentimiento de ira en contra del creador. Se delataba para evitar que se le impusieran un castigo severo a causa de una delación y estaba dispuesta a recibir las penas que se le impusieran. Los inquisidores determinaron que no existía error herético que perseguir.<sup>101</sup> Aunque las circunstancias eran diferentes, se puede observar que en los dos casos se compartía un sentimiento de desazón por las situaciones en las que se encontraban. Tanto Joseph como la mujer creían que Dios los había abandonado y que no existía un remedio para su situación. Los dos sintieron la necesidad de expresar aquello que les corroía el alma, pero después se arrepintieron de su acción y buscaron los medios para corregirla. Los inquisidores mostraron moderación en los dos casos, debido a que los acusados tenían motivos para sentirse desprotegidos.

Algunos individuos presumían que tenían conocimientos que podían cimbrar el edificio teológico cristiano. Así se podía apreciar en el caso del pardo Ignacio López que trabajaba como oficial de sastre. Este hombre fue denunciado el 10 de julio de 1783 en Jalapa por la española Agustina Josefa García. Ella decía que Ignacio afirmaba que Dios no se encontraba en la

<sup>100</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1099, Expediente 7, ff. 196-7.

<sup>101</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1169, Expediente s/n, f. 134.

hostia. Dionisio Calderón le respondió que era un “salvaje” aquel que no lo creía esa verdad de fe. López le replicó que tenía motivos para sostener esa afirmación, pero que no se los diría porque eran difíciles de entender. También mencionó que conocía el nombre de la persona que circuncidó a Jesús y que Jesús no había muerto en la cruz. Dionisio le respondió que el catecismo de la doctrina cristiana enseñaba lo contrario. López respondió que los fundamentos en los que se basaba su afirmación eran graves y no se podían exponer ante “tontos”. Dionisio le pidió que se callara, pues él creía lo que decía la doctrina. El 11 de julio compareció Gertrudis Navarro que señaló que López negaba que Jesús estuviera en la hostia. Calderón le arguyó a Ignacio que cuál era el motivo que tenía para declarar semejante disparate. Los fieles conocían los múltiples prodigios que realizaba la hostia, entre los cuales se encontraba el del niño que se aparecía en ella. Ese mismo día testificó Dionisio Calderón que corroboró la versión de Agustina. Las proposiciones se enviaron a calificación, la cual se emitió el 30 de agosto de 1784. El dominico Guadalupe León manifestaba que las personas “ignorantes” debían evitar las discusiones sobre los puntos dudosos de la fe, asunto que sólo correspondía a las personas capacitadas para ello. Las proposiciones eran heréticas, blasfemas y escandalosas.

No se podía aceptar la idea de que Cristo no había muerto en la cruz, pues esa mentira fue difundida por los judíos para probar que Jesús no era el salvador. En tanto que la hostia representaba la mayor expresión del amor divino. No había duda de que las expresiones eran graves, pero el calificador mencionaba que carecían de malicia, por lo que el denunciado era “*libre non a tuto sed a tanta*”.<sup>102</sup> López cuestionaba uno de los pilares fundamentales de la religión cristiana, pero no expuso las razones en las que se basaba su crítica pues decía que eran ideas que no entendía cualquiera. Esa era una actitud común de los individuos que afirmaban que tenían amplios conocimientos. Ellos no explicaban nada, porque en realidad no sabían nada. Calificaban como “tontos” a los demás para no evidenciar su propia insensatez. Descalificar a los demás resultaba una estrategia propia para aumentar el prestigio, aunque ese prestigio se fundaba en sinrazones.

En algunas ocasiones, la injusticia humana provocaba desazón entre los individuos, la que los llevaba a proferir expresiones contrarias a Dios. Eso le ocurrió al carpintero Ildefonso Sayas que se autodenunció el 24 de mayo de 1784 en la ciudad de México. Sayas decía que renegó de Dios en dos

---

<sup>102</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1384, Expediente 24, ff. 222-52

ocasiones con la boca y con el corazón. La primera ocurrió cuando un individuo llamado Gregorio lo implicó en un robo, razón por la que fue llevado a la cárcel y azotado con crueldad. Pese a que era inocente, nadie hizo nada para evitar su prisión. A causa de la aflicción que sentía, Ildefonso pensó que qué clase de Dios era ese que permitía las injusticias. Él determinó que no iba a seguir la ley de Dios, sino la del demonio para que lo ayudara a descubrir la falsedad de la acusación. Éste demostraría que Dios era injusto y que sus preceptos eran falsos. La segunda fue cuando se rehusaron a pagarle dos trabajos. Sayas manifestó que Dios era injusto. Estos pecados le causaban un gran dolor y no se había atrevido a denunciarlos en 18 años. Confesaba sus pecados para cumplir una promesa que le hizo a la virgen.<sup>103</sup> Las expresiones de Sayas eran reflejo de una situación desesperada. Un Dios injusto no merecía adoración. Sayas trasponía una esencia sobre la otra. Si la esencia que se suponía buena no lo ayudaba, entonces lo debía hacer la mala, así se demostraría cuál de las dos era la que tenía la creencia verdadera.

Las expresiones contrarias a Dios se producían en diferentes contextos. A veces eran producto de la ira que se sentía a causa de un castigo. Ese fue el caso del colegial becario del Colegio de San Juan de Letrán de Guatemala, quien fue denunciado el 22 de enero de 1785 en Guatemala por el cura Antonio Rodríguez. Éste decía que Felipe fue sancionado por no cumplir con sus tareas. Para tratar de escapar de la punición, Felipe mencionó que si lo azotaban expresaría que Dios no estaba en el sacramento. No se le hizo caso y cuando terminó la sanción, Felipe cumplió su promesa por lo que se le volvió a pegar. Antonio señalaba que esa proposición tenía dos sentidos: uno estricto y riguroso que se insertaba en el ámbito de la herejía, y uno común que expresaba un desafecto de ánimo contra una cosa. Para no errar en su juicio, Antonio consultó con tres personas para saber en dónde se incluía esa proposición. Dos le mencionaron que en el segundo y la otra le indicó que en el primero, pues se denigraba la majestad de Dios. En ese momento tomó en cuenta lo que decía la mayoría, pero después de tres años había reflexionado que la proposición era herética.<sup>104</sup> Lo interesante de este caso es la reflexión que Antonio presentó sobre la proposición de Felipe, pues reconoció que la frase contenía dos sentidos. Su división mostraba que las proposiciones se debían ubicar en el contexto en que se produjeron, a fin de determinar la verdadera esencia de las palabras, de otra forma se podía producir una equivocación. Pese a que acató la resolución de los que le decían que no era una herejía, Antonio determinó llevar ese asunto ante el santo oficio para que

<sup>103</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1289, Expediente 12, ff. 149-52

<sup>104</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1296, Expediente 8, ff. 380-1

se expresara una opinión más acertada, lo cual revela que ese asunto todavía rondaba por su cabeza después de tres años de que había sucedido.

En ciertas ocasiones, las palabras contrarias a la divinidad podían provocar trifulcas, pues los individuos asumían la tarea de defender el honor de Dios. Así sucedió en el caso del mulato José Francisco García que fue denunciado el 7 de septiembre de 1785 en el pueblo de Xocotitlán por Marcelo Alcántara; en el del español Antonio Arenas que fue denunciado el 1 de diciembre de 1785 en la ciudad de México por el español Justo Coronel <sup>105</sup> y en el del mestizo Miguel de la Trinidad que fue denunciado el 2 de septiembre de 1788 en la ciudad de México por Cristóbal de Matamoros. <sup>106</sup> En ninguno de los casos se produjo una discusión intensa. Los individuos optaron por golpear a los trasgresores. En defensa de Dios todos los recursos eran válidos. Si las palabras no funcionaban, se podían utilizar otros métodos disuasivos. Este tipo de acciones no eran aisladas. Ciertos asuntos podían provocar la exaltación de ánimos y sólo quedaba el recurso de la prudencia para evitar que pasara a mayores.

Las pasiones eran las principales causante de los desordenes externos e internos. Una de las pasiones que mayores males ocasionaba era la desesperación. Así lo comprobó el mestizo Luis Manzo que se autodenunció el 30 de abril de 1791 en Oaxaca. Él manifestaba que estaba desesperado por la miserable situación en la que vivía, por lo que afirmó que Dios no existía pues no lo socorría ni se apiadaba de él. La frase sólo la había dicho de “dientes para afuera” y fue engendrada por el ímpetu de la ira. Luis reconocía la gravedad de su delito y pedía misericordia por su acción. <sup>107</sup> En una situación similar se encontraba un español que se autodenunció el 14 de febrero de 1793 en la ciudad de México, quien señalaba que por desesperación había negado la existencia de Dios, de los santos y de la virgen. También llamó al demonio para que lo sacara de la pobreza y trató de convencer a su mujer que no debía creer lo que decía la doctrina cristiana. Este hombre señalaba que había dicho sus proposiciones de dientes para afuera. <sup>108</sup> Lo interesante de estos dos casos es que los denunciados utilizaban una misma estrategia para disminuir su castigo. Ellos decían que sus palabras sólo se habían incubado en la boca más no en el corazón. Así, se podían atribuir sus errores a la situación del momento y no a un sentimiento que se encontraba en

---

<sup>105</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1296, Expediente 13, ff. 436-45

<sup>106</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1289, Expediente 25, ff. 293-6

<sup>107</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1384, Expediente 9, f. 139

<sup>108</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1416, Expediente s/n, f. 153

su interior. Para demostrar que lo que decían era cierto, los dos se mostraban sumisos y señalaban que estaban en la disposición de acatar cualquier penitencia que se les impusiera, lo que constituía una fórmula común entre los autodenunciantes. Ellos reconocían su error e indicaban que harían todo lo que se les indicara. La humildad era un atributo que se apreciaba, pues demostraba que en verdad había un sentimiento de arrepentimiento. Ellos lo sabían y ponían en funcionamiento este acto.

Las dudas sobre la existencia de Dios también se generaban entre los religiosos. Así le ocurrió al betlemita José de la Visitación que se autodenunció el 6 de noviembre de 1792 en Oaxaca. José relataba que entró al convento de Belén a los 11 años por la muerte de su padre. Esa decisión fue tomada por su madre y su padrino. José mencionaba que después de leer un libro de moral, se dio cuenta que había cometido muchos errores que sólo podían ser absueltos por la inquisición, y tardó 15 días en tomar la decisión de confesarlos. Su confesor lo absolvió pero le advirtió que si volvía a incurrir en esa falta, él mismo lo llevaría ante el tribunal. A José le pareció rara la actitud de su confesor, pues sabía que ellos no podían decir nada. El religioso señalaba que había cometido varios pecados de palabra como negar la existencia de Dios, blasfemar contra la virgen y hablar mal de los franciscanos. También incurrió en un pecado de pensamiento, pues no lograba entender porqué la gente creía en el misterio de la santísima Trinidad. José reconocía que había invocado en 18 ocasiones al demonio, con la intención de que le ayudara a tener relaciones con un hombre o con una mujer. Para invocar al demonio, dibujó unas ruedas con el ara consagrada y con un palo trazó un círculo en el suelo, tal y como lo había hecho san Cipriano. Estas ideas le surgieron después de observar una estampa en la que se veía que el santo utilizaba un palo para dibujar en el suelo, además de que había leído en la *Guirnalda mística* que Cipriano había sido hechicero. Y utilizaba el ara porque en el *Año Virgíneo* se mencionaba que la gente invocaba al demonio con cosas consagradas. José decía que había pronunciado “ven señor de las tartáreas regiones”, pues, en un libro cuyo nombre no recordaba, había visto que esa era la fórmula que había empleado un sujeto para llamar al demonio.

José aclaraba que no creía en el demonio, pues sabía que no tenía un poder superior o igual al de Dios. Dios era el que decidía cuanto poder podía usar el demonio y éste no podía hacer nada por sí mismo.<sup>109</sup> José había construido su invocación al demonio con los ejemplos que le proporcionaban

---

<sup>109</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1384, Expediente 7, ff. 111-135

los libros que tendían a combatir estas manifestaciones. En este caso, el conocimiento teológico se utilizaba con una finalidad distinta. José invocaba al demonio para liberar su sexualidad reprimida, pues pensaba que éste era el único que le permitiría ejercer sus deseos carnales. El demonio se convertía en la llave de acceso a un mundo vedado a los religiosos. José no se sentía a gusto entre ellos. Esa fue una decisión que otros tomaron en su nombre. José no estaba conforme con su destino y buscaba la forma de modificarlo. El único medio que encontró fue pedir ayuda al demonio, quien se convirtió en su alternativa de liberación.

Los teólogos decían que la religión no era un asunto que se debía tomar con ligereza y no se podía permitir bromas sobre cuestiones que agredían las creencias. Eso lo comprobó el fraile José Ignacio Páez que fue denunciado el 4 de mayo de 1795 en Veracruz por Manuela Santisteban. Ella declaraba que Páez le refirió que Cristo tenía el poder para encarnar en el vientre de una burra y que no se sabía como iba Cristo cuando lo llevaban a crucificar, pues no les hacía caso a las mujeres. Ella denunció al fraile por consejo de su confesor. El 18 de enero de 1796 compareció María Josefa Bustillos que manifestó que Manuela se había escandalizado por las proposiciones de Páez. Ella trató de calmarla y le explicó que el padre quería mostrar que el poder de Dios era inmenso. Las proposiciones las realizó bajo el influjo del pulque. El comisario Ignacio José Jiménez informó el 23 de enero de 1796 que Páez no reflexionaba lo que decía. En sus proposiciones no existía malicia. Jiménez pensaba que Páez buscaba “tentar” a Manuela, pues ésta era una persona sumamente escrupulosa.<sup>110</sup> Las proposiciones de Páez no buscaban cuestionar las creencias de la fe, sólo eran producto de un pensamiento irreflexivo. En otras circunstancias, las palabras de Páez hubieran causado hilaridad, pero en ésta fueron motivo de denuncia, pese a que la testigo entendió que en el proceder del religioso no había motivo de denuncia.

Mientras unos se mostraban temerosos de los castigos de Dios, otros demostraban que no le tenían miedo a lo que sucediera en la otra vida. Ese era el parecer de la española María Felipa Olaeta, quien se autodenunció el 3 de junio de 1796 en la ciudad de México. Ella manifestaba que no existía ninguna razón por la que los hombres deberían estar agradecidos con Jesús, pues su pasión no había servido de mucho. Felipa creía que era falso que Jesús hubiera padecido, debido a que su cuerpo tenía una doble cualidad: la humana y la divina. La divina provocaba que la humana se hiciera impasible y un cuerpo

---

<sup>110</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1356, Expediente 1, ff. 1-10



impasible no sufría. Sin embargo, reconocía que se equivocó al pensar que Jesús padeció como Dios y no como hombre. Ella lo había leído y lo había oído, pero no lograba entender lo que se explicaba sobre ese asunto. Felipa creía que los moros tenían razón al pensar que María no podía permanecer virgen después del parto. Ninguna mujer conservaba la virginidad. Su error se explicaba por el hecho de que no había entendido que la concepción de Jesús fue diferente a la del resto de las mujeres. Éste fue engendrado en el seno de María por obra del Espíritu Santo. Ella admitía que había cometido un pecado de omisión culpable, pues no había preguntado ni se había instruido en los misterios de la fe. Ahora entendía que los moros no tenían las mismas razones que los cristianos para creer, pero ella no lo sabía ni lo podía decir cuando hizo esa afirmación. Felipa consideraba que Cristo era cruel, pues proporcionaba los instrumentos para pecar pero no permitía que los hombres lo hicieran. Las reglas de Dios estimaban que todo era pecado y no se permitía hacer nada. Aquellos que se atrevían a pecar eran castigados por su desobediencia. El creador sancionaba a los hombres para disimular que deseaba pecar.

Felipa señalaba que no sentiría ninguna pena si Dios la condenaba, pues tendría el gusto de ver el cielo antes de que la encerraran en el infierno. Concibió ese pensamiento porque creía que se podía mirar a Dios, de la misma manera que se observaba a las demás personas. Ella pensaba que tenía que ir al lugar en el que se encontrara Dios para darle cuenta de sus actos. Si Dios estaba en el cielo era inevitable que viera lo que había allí. En este sentido, juzgaba que podía burlarse de Dios mientras éste no se diera cuenta. A pesar de los grandes pecados que había cometido, ella tendría la oportunidad de conocer el cielo y ni el mismo Dios podría impedirlo. Olaeta manifestaba que no sentiría ningún dolor a causa de los castigos del infierno, por lo que no le importaba si veía a Dios o no. Algunos pensaban que la mayor dicha del cielo era observar al creador, pero ella creía que si esa era la promesa que se le había hecho al hombre, entonces no servía de nada haber nacido. El hombre debía gozar el mundo y no limitarse a conocer a Dios, lo cual no significaba ningún privilegio. Dios era un “convenenciero” porque sólo deseaba que los hombres lo amaran, pero no permitía que los individuos disfrutaran de los placeres. Ella deseaba ser un animal para que pudiera pecar todo el tiempo y nadie la castigara por ello. Esa proposición reflejaba su amor por las cosas mundanas. Felipa no entendía por qué se debía amar a un ser que privaba de los goces terrenales. Ella manifestaba que sus errores eran producto del “amor desordenado” que tenía por los deleites carnales. Estaba convencida que los hombres podían pecar sin ninguna restricción en el infierno, razón por la que

deseaba ir a ese lugar para hacerlo con todos los hombres que quisiera. Felipa consideraba que el día del juicio final, Dios perdonaría a los condenados del infierno y todos los hombres alcanzarían la gloria.

Olaeta manifestaba que desde los seis años había tenido estos pensamientos, mismos que habían sido sugeridos por el demonio. Ella les decía a las imágenes del divino rostro y de la purísima concepción “que miran bobos”. También les hacía gestos y les sacaba la lengua con burla. A esa “tierna edad” reconocía que sus acciones eran malas y sentía pavor de hacerlas. En otra ocasión, se sacó una ventosidad que pensó dedicarla al demonio, pero prefirió hacerlo a los santos, a la virgen y a Jesús. Cuando era pequeña sólo repetía los errores por instinto, pero comenzó a creer en ellos cuando creció. Desde pequeña manifestó gusto por el vicio de la lujuria. Logró separarse de ese vicio, gracias a la lectura de los ejercicios espirituales de san Ignacio. Si no había confesado sus pecados, se debía a que no cumplía la ley de Dios y a que no tenía interés en salvar su alma. Lo único que había confesado era la proposición contra la virgen. Su confesor le preguntó si había pensado y hablado esa proposición, pero ella le respondió que sólo la pensó. Por esa razón, su confesor la había absuelto. Felipa reconocía que no confesó todos sus pecados, a fin de que no la llevaran presa al santo oficio. La mayoría de las proposiciones las dijo a solas o en sitios donde nadie la pudiera oír. Su hermano Joseph Manuel la reprendió por burlarse de los santos, pero no le hizo caso pues pensaba que no tenía derecho a regañarla. Aunque dudaba de las verdades de la fe, se abstenía de preguntar por el temor de que la consideraran una hereje. Ahora reconocía que ofendía a Dios con su ignorancia, temor y fragilidad. Felipa pensaba que el demonio la incitaba a pensar que no había infierno, pero después recordaba los artículos de fe y modificaba su pensamiento.

Sin embargo, conservaba la duda pues se decía a sí misma que nadie le había demostrado lo contrario, y en dado caso de que existiera, podía convertirse en amiga de los demonios para librarse de las penas o hacer que éstas fueran mínimas. Ella concebía que el demonio dominaba a los seres infernales y que disponía los tormentos que recibirían los condenados. Es por esa razón que deseaba ser como el demonio. Ella tenía la esperanza de que los condenados cometieran pecados en el infierno, pues de esa manera podría realizar el pecado de lujuria. A Felipa no le importaba permanecer una eternidad en el infierno, mientras realizara ese pecado. Ella reconocía que se había entregado sin freno a la lujuria y para justificarse decía que Dios era la que lo inspiraba a desearlo. Felipa consideraba que los continuos

padecimientos en el infierno ocasionarían que las almas se volvieran insensibles, por lo que dejarían de sentir sus penas y tormentos. Esa insensibilidad los ayudaría a que su estancia fuera más fácil y llevadera. En este sentido, los condenados podrían comunicarse y vivir alegremente, así como lo hacían los hombres y las mujeres “malas” en este mundo. Felipa decía que el recuerdo de los tormentos provocaba que sintiera odio hacía Dios, pues era injusto que por unos deleites momentáneos se padecieran tormentos eternos. Ella pensaba que la única forma de vengarse de Dios era por medio de las palabras injuriosas, el desprecio y el aborrecimiento. En su “fuero interno” había jurado que aborrecería a Dios por toda la eternidad, si éste la mandaba al infierno a padecer por culpa de sus actos lujuriosos. Felipa consideraba que era falso lo que se decía del escapulario del Carmen, el cual se utilizaba para obtener dinero y no otorgaba bendiciones, gracias e indulgencias. La gente vivía engañada y eso le molestaba, pues el escapulario no ayudaba a enmendar la vida de los pecadores.

Felipa se enojaba cuando su madre intentaba ponerle un escapulario a su hermano o cuando la regañaban por no traerlo, pues pensaba que era “un trapo despreciable”. Ella se alegraba cuando oía que en los edictos del santo oficio, se mencionaba que eran falsas ciertas indulgencias que otorgaban los escapularios. Creía que el rosario tampoco servía para nada, pues sólo eran unas cuentas de palo. Ella consideraba que los sacerdotes eran los únicos que merecían reverencia, en tanto que los religiosos, las monjas, los altares y los ornamentos no representaban nada. Después de abalizar las obras incomprensibles de Dios, había llegado a la conclusión de que éste no existía, pues era difícil entender que tres personas constituyeran una misma esencia. Esas dudas la llevaron a maquinarse ideas contra el creador y a pensar que el “ser” de las criaturas, era una cosa que volaba en el aire como un sueño. Ella pensaba que sus ideas provenían de la soberbia y de la influencia del demonio. Sin embargo, cuando reflexionaba lo que decían los sermones y su madre le explicaba la doctrina, volvía a creer lo que afirmaba la fe. Felipa también declaró que cantaba unos versos que se burlaban de los mandamientos.<sup>111</sup> Escuchó estas coplas en un fandango que se realizó en casa de Juan Herrera. Unos días después, Francisco Borja le regaló una copia impresa de las mismas, las cuales eran cantadas en su casa por sus padres y hermanos. Aunque sabía que la inquisición prohibió que se cantaran, ella no tomó en cuenta la disposición y las interpretaba cuando se presentaba la oportunidad.

---

<sup>111</sup> Las décimas de los diez mandamientos fueron escritas por el mulato José Antonio Ramírez. Éstas fueron denunciadas el 16 de octubre de 1788 por el religioso mercedario Bernardo Márquez. Los versos se encuentran en Baudot y Méndez, *Amores*, 1997, pp. 69-70

Felipa mencionaba que se confesaba y comulgaba, aun a sabiendas de que eran actos sacrílegos. Ella lo hacía para dar rienda suelta a sus apetitos sensuales, pues se deleitaba al contar sus pecados y trataba de realizarlos de nueva cuenta en el confesionario.

Para que los sacerdotes cayeran en la tentación, se abría el paño y la blusa. Sólo uno le propuso que tuvieran relaciones ilícitas, pero por vergüenza no consintió. Unos días después, Felipa se retractó de sus declaraciones, pues decía que nunca buscó provocar a los confesores, sino que al relatar sus faltas deseaba que éstos pecaran con ella. Para evitar que sus intenciones se hicieran realidad, buscaba a los confesores más estrictos para que ellos reprimieran sus impulsos. Por culpa de los apetitos lascivos, había pensado que María se había “deleitado” durante su estancia en el mundo, error del que la sacó su madre, quien le señaló que los “esposos santos” eran “castos”. Felipa reconoció que también pensó que los ángeles y las almas bienaventuradas tenían “tratos deshonestos” en el cielo. Cuando le mencionaron que las almas gloriosas se dedicaban a alabar a Dios, consideró que en el cielo sólo se vivía en una “eterna ociosidad”. A ella no le gustaría estar parada y sin gozar ningún deleite. Por eso pensaba que era mejor el infierno, pues en ese lugar se podía pecar. Felipa estimaba que el ser del hombre se acababa cuando éste moría, pero la lectura de varios libros y los sermones la ayudaron a disipar sus errores. Ella estaba convencida de que la penitencia era un invento de los hombres y tenía dudas acerca del perdón de los pecados. Pensaba que la confesión había surgido para conocer los secretos del corazón y para complacerse con los pecados “torpes” de los penitentes. Las verdaderas intenciones de la confesión eran comunicadas a los nuevos sacerdotes, a quienes se les obligaba a guardar el secreto. Ella manifestaba que no había certeza de que Jesús se encontrara en la eucaristía, en la misa o en la extremaunción. La extremaunción era una “ceremonia exterior” cuyos efectos espirituales no se conocían, en tanto que el bautismo, la confirmación y el matrimonio eran “fábulas” que no debían cumplirse.

Los mandamientos eran “intolerables”, dado que Dios ordenaba que se hicieran cosas imposibles. El 5 de agosto se determinó que durante tres años Felipa tenía que ayunar todos los viernes, rezar una parte del rosario, frecuentar los sacramentos, repasar el catecismo de Ripalda, escuchar sermones, leer libros espirituales, meditar sobre la pasión de Cristo y realizar actos de fe, esperanza y caridad; además de que se debía abstener de asistir a

las comedias, toros, fandangos y paseos.<sup>112</sup> Felipa recibió una penitencia leve, si se toma en consideración la gravedad de sus proposiciones. Ella cuestionaba la mayor parte de los misterios de la fe y de las creencias establecidas por la Iglesia. Sin embargo, los inquisidores no solicitaron que las proposiciones fueran calificadas. Es probable que tanto su condición femenina como sus contradicciones, hubieran sido el motivo por el que sus expresiones no fueran censuradas. El mundo de Felipa giraba en torno a la sexualidad. Ella era una mujer reprimida que intentaba menoscabar los fundamentos de la religión, a fin de dar rienda suelta a sus pasiones. Es por ello que se negaba a aceptar que la doctrina impusiera ciertos parámetros de comportamiento. Felipa atacaba los sacramentos y los mandamientos, debido a que consideraba que eran los instrumentos que evitaban la realización del hombre como ser. Dios era el culpable de la represión humana. Los creyentes no podían hacer nada ante unas leyes que les impedían actuar con libertad. Es por eso que Felipa deseaba ser un animal antes que un humano. Los primeros ejercían su sexualidad sin restricciones, mientras que los segundos tenían que acatar las reglas morales que imperaban. Desde la perspectiva de Felipa, Dios era el único ser que quería sentir amor, pero no dejaba que los demás tuvieran ese mismo privilegio. Ella buscaba un sitio en el cual ejercer su sexualidad reprimida. Si la tierra y el cielo no lo ofrecían, quedaba la alternativa del infierno, lugar en el que podía disfrutar de la libertad. En este sentido, el infierno representaba una liberación de la pesada carga de ser cristiana.

Un caso parecido es el de la mestiza Mauricia Josefa que se autodenunció el 11 de noviembre de 1796 en la ciudad de México. Ella declaró que hubiera preferido ser una mujer pública para poder gozar de los placeres mundanos, así lograría remediar los impulsos que ahogaban su corazón. No le importaba el castigo que le impusiera Dios, porque habría encontrado consuelo su alma. Ella reflexionaba que todos los sacerdotes tenían relaciones “ilícitas” y que no era un pecado tocarse las partes íntimas en misa. Josefa reconocía que se había introducido un cristo en sus “partes ocultas”, además de que creía que María había parido a Jesús de la misma forma que lo hacían las demás mujeres. Esa fue la razón por la que querían crucificarla. Josefa trató de comprobar si la esencia divina se encontraba en la hostia, por lo que comulgó y se la sacó de la boca y como no se manifestó, negó el misterio de la Santísima Trinidad. Una vez que se encontraba enojada, aventó su rosario y escapulario a una acequia y llamó al diablo. Durante 15 días, trató de comunicarse con éste durante las oraciones del mediodía y de las tres de la tarde, pues estaba convencida de que

---

<sup>112</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1391, Expediente 8, ff. 167-92.

en esos instantes era más poderoso que Dios. Ella pensaba que el demonio la ayudaría a remediar sus penalidades. El confesor de Josefa indicó el 18 de noviembre de 1796 que era una “infeliz idiota” carente de educación y que sus proposiciones carecían de malicia.<sup>113</sup> En la actitud de Josefa también se evidenciaba una sexualidad reprimida, aunque de menor proporción que la que mostraba Felipa Olaeta. Josefa se limitaba a pensarlo, Felipa lo llevaba a cabo. Josefa deseaba ser una mujer pública para satisfacer sus impulsos sexuales, pero no se atrevió a hacerlo. Al igual que en otros casos, el diablo se convertía en el ser que podía ayudar a la liberación del ser reprimido. Si Josefa pensaba que el demonio era más fuerte que Dios entre el mediodía y las tres de la tarde, ello se debía a que la creencia cristiana mencionaba que éste fue el lapso que duró el padecimiento de Cristo. Ella trasladaba ese hecho hasta el presente y le daba validez intemporal. El demonio tenía más poder que Dios durante esas horas y por lo mismo se le debía pedir ayuda, así Josefa negaba de manera implícita el poder omnipotente de Dios.

Algunos individuos consideraban que no se podía confiar en Dios porque no había certeza de la manera en que otorgaba su misericordia. Así le sucedió al español Joaquín Merino que se autodenunció el 11 de junio de 1800 en la ciudad de México. Él declaró que en una ocasión había manifestado que Dios no trataba con piedad a los hombres, pues pedía que en el mundo se cumplieran muchas penitencias y no se sabía si las tomaría en cuenta en la otra vida. Dios era injusto porque no tenía misericordia de los hombres que poseían bienes temporales, razón por la que renegó de Dios, de los santos y de la fe, pues creía que Dios no salvaba a nadie y que él tenía un lugar junto al demonio. Joaquín estimaba que la salvación era una promesa falsa y que era preferible confiar en las “deshonestidades” antes que en Dios. La pasión de Cristo constituía un engaño, pues no salvaba a los hombres y no se debía rendir culto a un Dios que había padecido por nada. Con el fin de menospreciar a Dios, había llamado al demonio para que lo ayudara y afirmó que los misterios de la fe eran “bagatelas”. Joaquín pensaba que la virgen y san José habían tenido acción carnal, por lo que el santo era el verdadero padre de Jesús. Él sabía que su proposición constituía un crimen de herejía mixta contra el primer artículo de la fe. El confesor Thomas Antonio Blasco indicaba el 21 de junio de 1800 que Joaquín tenía voto de entrar a una orden religiosa, motivo por el que le había impuesto un retiro de diez días en el convento de la Piedad. Lugar en el que ayunaría, dormiría sin colchón, escucharía misa y en las mañanas se postraría en tierra y abriría los brazos en

---

<sup>113</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1370, Expediente 29, ff. 227-9

forma de cruz, posición en la que debía pedir misericordia a Dios. Después de realizar este acto, el penitente debía leer una de las meditaciones de Luis Granada, penitencia que repetiría en la noche.

También se le había exhortado a ganar todas las indulgencias que pudiera, a fin de que éstas lo ayudaran a cumplir con la penitencia que se le había aplicado. Es por esta razón que se le inscribió en la cofradía del santísimo rosario. Blasco concluía que el denunciado daba muestras de verdadero arrepentimiento. Sin embargo, Joaquín no aprendió la lección. El 10 de abril de 1805 se presentó ante el comisario de Jalapa para autodenunciarse. Merino era soldado del regimiento de la Corona. Él señalaba que exclamó que “había de joder hasta el alma de Cristo” cuando trató de separar a dos personas que reñían. El 20 de mayo de 1806 volvió a comparecer en Puebla con la intención de declarar que había afirmado que iba a “fornicar con el alma de Jesús y con las almas de los negros del real de Batopilas”. No sólo había dicho esa blasfemia, sino que negó la esencia divina, la santísima trinidad, la pureza de la virgen, la existencia del paraíso, el poder de Dios y la pasión de Cristo. Joaquín señalaba que después de su muerte no podía ser juzgado por estos delitos, pues el mismo Dios había permitido que los repitiera en varias ocasiones y si había condescendido con estas acciones, sería por el escaso amor que tenía por su sangre. Él dudaba que Jesús hubiera derramado su sangre para redimir a las almas, pues esa historia estaba plagada de “embustes” que buscaban alucinar a los “tontos infelices”. En el caso de que ese hecho fuera cierto, Joaquín pensaba que no estaba incluido entre los que se salvarían, pero eso no le importaba porque nunca le había pedido a Jesús que hiciera ese sacrificio por él. Para que Dios comprobara que era verdad lo que decía, había pedido que un demonio se le apareciera para entregarle una escritura por su alma.

Merino creía que Dios podía privar de la gloria a los que realizaban penitencias, pues era un ser “caprichoso” que hacía lo que quería en cualquier instante. Joaquín deseaba condenarse antes que sujetarse a la voluntad divina. Tuvo este pensamiento después de reflexionar sobre la inmortalidad del alma y sobre el poder que tenía Dios para premiar o castigar. Merino alabó las leyes de los demonios y les prometió seguir sus consejos si lo libraban de Dios. Joaquín prefería renunciar a Dios antes que seguir sus preceptos. Él sentía un gran desprecio por los santos y por los mártires, pues eran unos “locos” e “ignorantes”. Estaba convencido que el demonio lo incitaba a repetir esos errores. Por ello es que constantemente repetía que Dios no existía y que no tenía ninguna posibilidad de llegar a la salvación. Joaquín pensaba que el

creador no escuchaba sus súplicas, por lo que decidió gozar lo que le ofrecía el mundo. Si no pensaba en la gloria divina, se debía al hecho de que sabía que estaba destinado a padecer en el infierno. Así, ni el bautismo ni la pasión de Cristo iban a cambiar su destino. Joaquín decía que si Dios era un ser tan “delicado” que se ofendía por sus palabras, entonces debió pensar en crearlo como un santo para que lo alabara y no como un “genio impertinente” que entretenía a los creyentes. El inquisidor fiscal determinó el 28 de junio de 1806 que Joaquín sería reprendido con severidad para que se diera cuenta de sus errores, además de que debía rezar el rosario, hacer confesión general y ejercicios devotos. Si se ausentaba por sus obligaciones como soldado, debía nombrar a una persona que lo ayudara a cumplir la penitencia.<sup>114</sup> El castigo que se le impuso a Joaquín durante su primera audiencia había servido de poco, pues éste confesó los mismos pecados en la segunda.

Las afirmaciones de Merino se encontraban bien sustentadas. En ellas se cuestionaba la esencia de la gloria y de la omnipotencia divina. Él no podía esperar que le diera la gloria un ser que no escuchaba sus súplicas. Joaquín representa un ejemplo perfecto de la manera en qué funcionaba la autodelación. Merino era una persona culta que reconocía los errores que cometía y que trataba de buscar los medios para perdonarlos. Es importante señalar que en la segunda denuncia, Merino recurrió a la argucia de afirmar que el demonio era el que lo incitaba a cometer pecados, a fin de que su penitencia no fuera muy severa. Su deseo se hizo realidad. No sólo no tuvo un castigo severo, sino que también se estipuló que lo podían ayudar cuando fuera necesario. Al igual que en otros casos, la invocación del demonio sirvió como un medio para diluir la culpa del denunciado.

Mientras unos recurrían al demonio para tratar de aliviar sus necesidades temporales, otros se contentaban con negar que Dios tuviera presencia en las acciones humanas. Ese fue el caso de José Chávez que se autodenunció el 13 de septiembre de 1803. José guardaba resentimiento contra Dios, pues le pedía comodidades para su familia y que los salvara, pero como no se lo había concedido pensaba que no existía o que no era omnipotente. Chávez estimaba que no se podía ser cristiano cuando se padecía tanto. Una señora que escuchó sus palabras lo exhortó a padecer con paciencia las penurias de la vida, pero él le respondió que prefería estar muerto, con lo que daba a entender que cuando el hombre moría se acababan los sufrimientos. Al notar que la señora se escandalizó, intentó modificar su proposición. Él deseaba estar muerto porque

---

<sup>114</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1397, Expediente 3, ff. 41-58



éstos no se aparecían, es decir, habían logrado alcanzar la paz por medio de la fe radicada. José manifestó estaba arrepentido de lo que había expresado y deseaba obtener misericordia para lograr la paz en su conciencia. Su confesor ratificó que las proposiciones eran producto de la enajenación y no habían sido motivadas por falta de creencia.<sup>115</sup> En las proposiciones de José se observaba una doble circunstancia: Dios era un ser inmisericorde que no hacía caso a las suplicas de sus hijos o éste no existía y por ello no le otorgaba ayuda a los hombres. El pensamiento de Chávez se dirigía más bien hacía la primera opción. Por ello es que enfatizaba la idea de que el cristiano no podía vivir bajo un esquema en el que no encontraba apoyo celestial. Desde la perspectiva de José, Dios tenía la obligación de ayudar a los hombres, pues de lo contrario no servía de nada el culto al creador. La proposición de José buscaba cuestionar la omnipotencia divina. Si Dios no era capaz de lograr beneficios materiales para los hombres, eso indicaba que su acción se encontraba limitada a ciertos ámbitos. Así, no se debería esperar nada de un Dios que tenía poderes limitados y era preferible encontrar la paz en otro lugar.

Algunos individuos pensaban que Dios existía, pero criticaban los escritos en los que se fundamentaba su creencia. Ese fue el caso del relator de la Real Audiencia Miguel de Larraynaga que fue denunciado el 20 de agosto de 1806 en la Nueva Guatemala por el mercedario Luis García, quien decía que el abogado de la Real Audiencia Rafael Goyena le había confiado que Miguel afirmaba que las Escrituras no eran obra de Dios sino una serie de “fábulas” escritas por los hombres, lo que se podía comprobar por el hecho de que los predicadores no utilizaban las Escrituras en sus sermones y preferían emplear razones naturales para convencer a la gente. Las ideas contenidas en las Escrituras se referían a hechos ajenos al cristianismo; por ejemplo, las palabras *super aspidem et basilisam* aludían a supersticiones de los egipcios. Tampoco había existido una mujer llamada Eva. Ese nombre había surgido por una confusión, pues cuando los hombres salvajes corrían tras las mujeres para tener cohabitación, gritaban “ella, ella”. Fue el fanatismo el que transformó la palabra en Eva. Miguel no podía concebir cuál había sido la razón por la que Dios se manifestó ante un pueblo tan supersticioso como el cristiano, pues creían en la inmortalidad del alma sin percatarse que ésta era una creencia reciente y errónea. Los egipcios pensaban que la inmortalidad se refería a la conservación de las especies y no a la preservación de las cosas espirituales. Los cristianos debían entender que no se cometía pecado alguno, sino que el hombre obraba de acuerdo a ciertas circunstancias. Los hombres

---

<sup>115</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1416, Expediente s/n, ff. 150-2

no dominaban a los animales por superioridad, sino por rapacidad.<sup>116</sup> Al igual que en el caso de Agustín Beven, expuesto páginas antes, Larraynaga pensaba que la Biblia carecía de autoridad moral, pues estaba compuesta de fábulas. Beven y Larraynaga se diferenciaban en la profundidad de sus argumentos. Las críticas del primero eran más profundas que la del segundo. De hecho, las opiniones de Miguel eran producto de una gran imaginación. Agustín trataba de contrastar argumentos para probar sus afirmaciones, mientras que Miguel exponía ideas que, en cierta forma, resultaban ingenuas. Lo que resulta interesante en este caso son las referencias que hacía a los egipcios. Para nuestra desgracia, nunca mencionó el libro del que sacó sus ideas.

La presencia de Dios en los asuntos humanos era cuestionada por algunos individuos. Así se podía ver en el caso de Francisco Xavier Navarro que fue denunciado el 4 de agosto de 1812 en Cartago por Francisco Xavier Villasanta, quien decía que platicaba con Navarro sobre un negocio que iba a poner y mencionó que esperaba que Dios le diera muchas utilidades. Navarro le respondió que no esperara las utilidades de Dios sino de los hombres, pues éste no concurría en asuntos secundarios. En otra ocasión, Navarro señaló que Dios no estaba en la hostia. Villasanta le replicó que él sí lo creía. Navarro le contestó que creyera lo que quisiera, porque él iba a creer lo que le diera la gana. Villasanta aprovechó la oportunidad para denunciar a Antonio Figueroa que decía que la virgen era una mujer de la “buena vida” y que le habían puesto un niño en los brazos que se llamaba Jesús. Figueroa también afirmó que los ingleses eran más cultos que los españoles. La denuncia de Villasanta se realizó en artículo mortis.<sup>117</sup> La afirmación de Navarro buscaba mostrar que el mundo no podía regirse por la providencia. Los hombres tenían que luchar para conseguir los fines que deseaban. En tanto que la proposición de Figueroa le quitaba todos sus atributos a María. Ella no había sido virgen, ni había parido al verbo divino. Este hecho significaba la desvirtuación de María y del mismo Jesús, quienes no aparecían como seres divinos, sino como simples mortales que fueron elevados a los altares por causa del capricho humano.

El cielo se imaginaba como un lugar de eterno gozo. Un lugar en el que se encontrarían aquellos que habían cumplido con las estipulaciones de la doctrina cristiana. Las puertas del paraíso sólo estarían abiertas para los virtuosos. El imaginario teologal del cielo mostraba una gran riqueza alegórica

<sup>116</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1430, Expediente 11, ff. 112, 116-9

<sup>117</sup> AGN. Ramo Inquisición. Volumen 1453, Expediente s/n, f. 33.

que buscaba convencer a los fieles de la “realidad” de ese sitio, sitio en el que los placeres eran múltiples e infinitos. Estos placeres estaban libres de la mácula del pecado y representaban la recompensa que Dios había prometido a los bienaventurados. A diferencia del infierno en el que los teólogos y predicadores buscaban incentivar el temor, en el caso del cielo se estimulaba el amor a Dios. Un amor que no todos deseaban poseer y que hasta se llegaba a menospreciar. Algunos individuos consideraban que el cielo impedía la realización de sus fines deshonestos y pensaban que constituía una traba para el gozo de los placeres terrenales; otros se burlaban y menospreciaban los atributos que se concedían a este sitio y a sus habitantes. Unos más mostraba desazón, pues no estaban seguros de que sus acciones serían recompensadas en el futuro. No desear el cielo representaba un problema, pues ello implicaba que los hombres no se esforzarían por seguir los preceptos religiosos y dejaría de tener validez la idea de la salvación. El propósito final de la salvación era llegar al cielo para gozar de Dios y si los fieles no deseaban este hecho, entonces la religión perdía uno de sus principales fundamentos. Sin cielo tampoco habría infierno. La negación de un lugar implicaba la desestructuración del sistema del más allá, sistema que funcionaba en base a antinomias.

Sin recompensa no habría necesidad de castigo, lo cual significaba que los hombres podían seguir los dictados de su conciencia, sin tener que preocuparse por lo que les impusiera la doctrina. Es lógico pensar que la negación del cielo no implicaba que los fieles pensarán que iban a permanecer en un lugar de castigos eternos o que su destino era residir en un lugar de purgación perpetua, sino que mostraba que se consideraba que la vida terminaba con la muerte y que no existía un más allá de punición y de recompensa. Sin una vida futura que ofrecer a los creyentes, se volvía más difícil la tarea de la Iglesia de lograr el control material y espiritual de los mismos. En ello residía el problema de la negación del más allá. Sin la promesa de la otra vida, se volvía más difícil lograr el cumplimiento de las reglas morales y sociales.

## Conclusiones

Una de los elementos fundamentales de los sistemas normativos es el control de las actividades individuales. Los hombres deben sujetarse a ciertos patrones de comportamiento, que tienen el objetivo de establecer un equilibrio social, equilibrio que debe prevalecer sobre la individualidad. Las acciones trasgresoras tienen que ser controladas pues éstas pueden afectar la viabilidad social. El control debe abarcar todos los ámbitos de la esfera social. La palabra ha sido uno de los espacios en los que se ha puesto mayor atención, pues el uso indebido de ésta puede producir interpretaciones “falsas”. La palabra es un medio para formar conciencia e implica una forma de actuar sobre los otros. Los individuos deben atenerse al modelo de mundo que le impone la autoridad. Ella es la única autorizada para decidir lo que se debe creer, pensar, decir y hacer. Cuestionar la palabra de la autoridad representa un delito, pues se pone en duda aquello que se considera “verdadero”. El pensamiento crítico y la incredulidad no tienen cabida en un espacio subyugado por una concepción dominante del mundo. El cristianismo había establecido una “disciplina de la palabra”, es decir, una serie de mecanismos que buscaban regular sus prácticas; disciplina que sufrió modificaciones de acuerdo a los requerimientos sociales y culturales que se presentaban en cada época. Esta disciplina de la palabra formaba parte de un sistema de represión complejo que tendía a regular las acciones del individuo, a través del uso de normas sociales y religiosas. La disciplina de la palabra enfatizaba dos aspectos: el silencio y el uso moderado de la misma.

El primero representaba el modelo ideal de hombre: el silencioso mostraba el control que ejercía sobre sí mismo, el moderado mostraba los límites a los que se debía circunscribir el individuo. El hombre debía hablar lo necesario, los que hablaban en demasía sólo merecían desprecio. En sí, no se censuraba el hecho de hablar sino la materia sobre la que se hablaba. El gran peligro que las autoridades veían era la transmisión de ideas erróneas que resquebrajaran el edificio teológico, razón por la que era necesario establecer una economía restrictiva del habla, esto es, imponer reglas que definieran dónde, cuándo, con quién, sobre qué y para qué se debía hablar. Así, se limitaban los espacios de interacción social y se generaban modelos para identificar a los que trasgredían las reglas. La mayor parte de los delitos de palabra se produjeron en el transcurso de una plática. Los aspectos religiosos constituían un tema propio de las conversaciones que se producían en el seno de las reuniones formales e informales de la sociedad novohispana. Estas conversaciones se produjeron en diversos lugares: mercados, peluquerías,

tejedurías, tiendas, zapaterías, pulquerías, iglesias, monasterios, caminos y casas particulares. Estos lugares funcionaban como centros de nexo social por lo que se podían recopilar noticias, chismes y rumores. Las denuncias muestran que los temas religiosos que se trataban eran variados. Se podía comentar acerca de las penas del infierno, de la eternidad, de la muerte, de los medios para alcanzar la redención y de otros asuntos más. Todos trataban de hablar dentro de los límites que establecía la ortodoxia cristiana.

Cuando un individuo transgredía las reglas de la conversación, por lo regular se producía un efecto de sorpresa entre los oyentes. La sorpresa resulta útil para entender lo que la gente daba por supuesto, es decir, por medio de ella se puede acceder a lo que la gente consideraba como lo establecido. La sorpresa representaba una reacción ante la trasgresión de un supuesto. Para que la comunicación funcione debe basarse en una serie de supuestos comunes (creencias, puntos de vista y valores) respecto al mundo. Éstos constituyen un modelo cognitivo que estructura la conversación de cada sociedad, lo que supone cierta igualdad entre los hablantes y un intercambio de ideas que se establece sobre bases homogéneas. Los modelos cognitivos ayudan a que la gente comprenda el mundo y uniforme sus prácticas. Éstos forman parte de los componentes básicos de la comprensión del individuo y se encuentran incorporados dentro de su estructura mental. El individuo aprende estos modelos de su cultura. En la comunicación se ponen en juego la mayor parte de los modelos cognitivos compartidos culturalmente. El lenguaje produce y reproduce el mundo social. No existe individuo que se encuentre fuera del lenguaje. Por medio de éste se define la comprensión que un hombre tiene del mundo. El principio de la conversación se funda en ciertos parámetros de lo que la cultura concibe como el orden del mundo. Un diálogo no puede existir cuando alguien rompe las reglas. La ruptura del contrato de verosimilitud en el que se fundamenta toda conversación provoca la separación del individuo trasgresor.<sup>1</sup>

No se podía tolerar que alguien defendiera posiciones propias que se encontraban fuera del saber social, mismo que se convierte en una condición de pertenencia a un grupo. Yo soy de un grupo porque comparto lo que éste dice. No sólo la ignorancia se vuelve un principio de exclusión social, sino también la expresión de opiniones que cuestionan las verdades generales de la fe. Se establecían ciertos mecanismos que buscaban limitar las expectativas humanas. La presencia de frases como “este no era un asunto de legos” y

---

<sup>1</sup> Vasilachis, *Construcción*, 1998, pp. 32, 257, 270; Certeau, *Escritura*, 1999, p. 103

“mírese lo que se dice”, por citar sólo algunos casos, revelaba la necesidad de que los individuos mostraran prudencia en sus afirmaciones y, sobre todo, que no se debían inmiscuir en temas que concernían a las autoridades, es decir, a los poseedores de la palabra. Cuando los individuos consideraban que las palabras habían cuestionado seriamente las creencias, ponían en práctica la mecánica de la delación. No importaba si la conversación había sido informal o ante una persona que se desconocía, lo primordial era cumplir con los requerimientos de la religión. El hombre no sólo se convertía en el visor de las acciones de los demás, sino que también tenía que asumir el compromiso de juzgar sus propios actos. La imposibilidad de controlar los comportamientos cotidianos provocó que el sistema delegara en el individuo parte de su autoridad. Estos “micropoderes” tenían la función de hacer que el aparato de Estado tuviera una mayor eficacia. Foucault plantea que el poder funciona a través de una organización reticular, misma que permite que los individuos sufran o ejerciten el poder. En este sentido, el poder transita de manera transversal en la sociedad.<sup>2</sup>

El hombre asumía el carácter de juez y parte acusadora. Este hecho generaba problemas, pues los factores subjetivos participaban en la definición del delito. Una mala interpretación o el deseo de vengarse de un enemigo, podían ocasionar que un individuo fuera acusado y se iniciara un proceso en su contra. En la mayor parte de los casos estudiados en la investigación, se puede observar la utilización de la corrección fraterna. Con esto se establecía una situación argumentativa dialógica que buscaba modificar las creencias del otro. La argumentación dialógica tiene dos niveles: el del pluralismo interactivo entre los participantes y el del pluralismo sin interacción. El *pluralismo interactivo* se caracteriza porque los interlocutores presentan distintas respuestas a una misma cuestión, pero los dos tratan de negociar para llegar a un resultado. En tanto que en el *pluralismo sin interacción* se defiende una posición y no se presta atención a lo que dice el otro participante, por lo que no se llega a ningún acuerdo. La corrección fraterna se ubicaba dentro del pluralismo sin interacción, es decir, no se buscaba negociar sino imponer lo que se consideraba verdadero. En este sentido, el ejercicio de interpretación de la palabra estaba restringido. Sólo existía un significado y ése era el que debía imperar. Esto es lo propio de un sistema en el que los individuos no participan en la definición de lo verdadero. Un pensamiento diferente no tenía cabida en este sistema coercitivo.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Foucault, *Microfísica*, 1978, pp. 120, 144.

<sup>3</sup> Beuchot y González, *Ensayos*, 1993, pp. 30, 34, 36; Berger, *Dosel*, 1999, p. 27; Burke, *Hablar*, 1996, pp. 39, 127.

Un sistema coercitivo que se sustentaba en un discurso ideológico naturalizado, esto es, un discurso en el que las representaciones de la realidad, formaban parte de un conjunto de asunciones que no se cuestionaban, sino que se consideraban esenciales dentro del entramado social. Ese discurso legítimo imposibilitaba la creación de sentidos diferentes a los que se postulaban, además de que servía para identificar a los que cuestionaban ese discurso que se consideraba “verdadero”. Con ello se limitaba la posibilidad de hablar o de pensar con libertad. No todos los individuos aceptaban la naturalización discursiva del mundo social. La opinión que rebasaba los límites de lo razonable debía ser refutada, pues no se podían aceptar otras formas de interpretar la realidad o de producir nuevos significados. La duda y la incredulidad no tenían cabida en un mundo en el que lo verdadero estaba definido. En este contexto, existen pocas posibilidades para que el individuo pueda divergir de los modelos cognitivos imperantes, pues debe aceptar lo que se le impone o atenerse a las consecuencias. Los casos estudiados en la investigación muestran que las reacciones contra los trasgresores variaban; en algunas ocasiones, se prefería dejarlo discutir sin mostrar contradicción a sus palabras, en otras se debatía con denuedo y se trataba de mostrar que estaba equivocado y en las demás se reaccionaba con violencia y se golpeaba al infractor. La violencia verbal trataba de reforzar la creencia de unos y de aterrorizar a otros. Los ataques físicos y la violencia verbal revelaban que los infractores estaban al margen de la comunidad moral, hecho por el que debían ser castigados.<sup>4</sup>

Los mismos individuos contribuían a afianzar los límites en los que se movía el discurso de los demás. La trasgresión se consideraba un atentado contra todo lo que era aceptable. Las denuncias mostraban divergencias respecto a la opinión de los testigos. Los testimonios difícilmente repetían los mismos argumentos. Se coincidían en la afirmación que había causado la trasgresión, pero se mostraban discrepancias en el resto de la conversación que la había provocado. Los estudiosos del habla señalan que la toma de conciencia del habla es una operación compleja. En toda conversación, los individuos aíslan ciertos elementos del enunciado escuchado o pronunciado. Es variable la atención que se le presta a las palabras que se pronuncian en una conversación. Todas las formas de comunicación inmediata ofrecen poca capacidad de retención. Sólo se pone atención en aquello que causa desconcierto. Aunque es imposible borrar lo que se acaba de decir, se puede

---

<sup>4</sup> Goldhagen, *Verdugos*, 1997, pp. 58-9, 74, 115, 184; Bruner, *Realidad*, 2001, pp. 55, 67, 78, 96; Vasilachis, *Construcción*, 1998, pp. 238-9, 262; Certeau, *Escritura*, 1999, p. 154.

retomar para tratar de matizar lo que se expresó y con ello quitarle la carga negativa que posee. Este punto es el que se conserva en la memoria de los individuos. La repetición literal de lo pronunciado es una tarea complicada. Ésta supone modificaciones en el procesamiento del lenguaje. El oyente que procesa las palabras en el nivel de sentido se convierte en hablante que tiene que procesar en el nivel literal. Los hablantes carecen de la capacidad de reproducir el discurso ajeno, pues sólo se conserva lo que se quiere enseñar. La memoria no puede guardar grandes trozos del discurso. La percepción no logra captar todo lo que se escucha y por lo mismo sólo reconstruye lo que recuerda.<sup>5</sup>

La mecánica de la delación no fue el único medio para lograr el control de la palabra. La confesión también cumplió su tarea de identificación de los comportamientos transgresivos; por lo menos la mitad de los casos denunciados tuvieron su origen en el confesionario, sea para denunciar a los otros o para denunciarse a sí mismo. La confesión perdió su carácter privado para convertirse en un asunto público. Sólo se podía respetar el secreto de confesión cuando lo que se declaraba no atentaba contra las instituciones establecidas o contra los dogmas de la Iglesia. En la defensa del orden no había secreto que defender. Lo privado no podía estar por encima de lo público. El que la confesión se volviera un ámbito público provocó una modificación en el tipo de punición. El sacerdote abrogaba su tarea a una instancia superior y ajena al confesionario. Los mismos confesores habían estipulado los pecados que se encontraban fuera de su esfera de acción. La transformación de lo privado en público se podía observar, sobre todo, en el caso de las autodenuncias, mismas que por lo regular se producían en el fuero interno y se exponían en un ámbito privado. Esa privacidad era rota para lograr el perdón. El análisis global de los casos estudiados revela particularidades interesantes. La primera denuncia data de 1596 y la última de 1819. En este lapso se observan tres etapas. La primera se ubica entre 1596 y 1640 cuando se presentaron 32 denuncias (15%); la segunda entre 1650 y 1740 en la que se contabilizan 22 (11%) y la tercera de 1750 a 1819, en la que aparecieron 154 (74%). 1790 fue la década que aportó el mayor número de casos con 52, mientras que la década de 1630 no registró ninguna denuncia. Entre 1660 y 1680 sólo se consignaron tres casos.

Los anteriores datos podrían confirmar la afirmación de Pérez Merchant respecto a que a finales del XVIII, la incredulidad había encontrado arraigo

---

<sup>5</sup> Burke, *Hablar*, 1996, p. 39; Blanche-Benveniste, *Estudios*, 1998, p. 32; Teberoski, "Introducción" en Blanche-Benveniste, *Estudios*, 1998, pp. 14-6; Barthes, *Susurro*, 1987, p. 99.



entre la población.<sup>6</sup> Sin embargo, habría que preguntarse si este fenómeno sólo se puede situar en esta época o más bien se debe pensar que en estos años se acentuó la persecución de los delitos que se estudian. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, se introdujeron algunos de los escritos de los filósofos franceses ilustrados, hecho que provocó que se pusiera mayor atención en el comportamiento de los individuos, pero se debe tener en cuenta que las proposiciones que negaban el más allá no necesitaban tener una base filosófica, pues la mayoría de los denunciados construían sus afirmaciones a través de las inferencias a las que llegaban. La incredulidad siempre ha existido como parte esencial de la creencia y ésta varía de acuerdo a las épocas. El hombre debe satisfacer sus dudas para creer completamente. Es probable que lo que antes se consideraba un delito menor y que podía pasarse por alto, ahora se convirtiera en una acción que debía perseguirse. La comparación de los datos que he expuesto con los que aporta Isabel Testón para el caso peninsular, podría ser de gran utilidad para entender la política de persecución de los pecados de palabra entre los siglos XVII y XVIII en el virreinato de la Nueva España. Testón señala que los delitos de palabra tuvieron una gran preponderancia en los tribunales inquisitoriales españoles, al grado que ocuparon el 29.1 % del total de los procesos registrados entre 1540 y 1700. Ese comportamiento mostraba diferencias en cada tribunal regional.

En Aragón representó el 22.7%, en Llerena el 34%, en Santiago el 35.5% y en Castilla y Toledo el 36%. Lo interesante del asunto es que en el siglo XVI predominó la persecución de ese delito y se produjo un decrecimiento en el siglo XVII. Así, por ejemplo, en Toledo los procesos por este delito alcanzaron el 56.3% y en el XVII disminuyeron hasta el 16.6%.<sup>7</sup> Estos datos revelan que la situación novohispana no era excepcional, sino que formaba parte de una política inquisitorial general. Tanto en la Metrópoli como en la Colonia se generó un marcado debilitamiento de la persecución de los pecados de palabra en el XVII. Isabel Testón no presenta datos para el siglo XVIII, lo que dificulta la tarea de proseguir con la comparación de los ámbitos metropolitano y colonial, aunque no queda la menor duda de que los delitos de palabra volvieron a ocupar la atención de los inquisidores a mediados del siglo XVIII, tal y como sucedió en la Nueva España. En cuanto a la composición de los denunciados, se tiene que 172 eran hombres y 31 eran mujeres; los cinco casos restantes se referían a impresos. 38 de los casos tuvieron su origen en la autodenuncia: 22 fueron de hombres y 16 de mujeres. Entre los delatores había 122 hombres y 48 mujeres. Estos datos revelan que

<sup>6</sup> Pérez Merchant, *Etapas*, 1945, p. 134.

<sup>7</sup> Testón, "Pecado" en *Pecado*, 1992, pp. 109-111.

las mujeres tuvieron una relativa participación en la política de la delación, pues la tercera parte de las denuncias fueron realizadas por ellas. Los hombres eran más denunciados que las mujeres debido a que éstos decían sus expresiones en lugares frecuentados, a diferencia de las mujeres cuyas palabras se enmarcaban en un ámbito más bien familiar.

A eso se debe agregar que se atenuaban sus faltas, pues se aducía que carecían de la sabiduría necesaria para comprender las cosas. A excepción de unos cuantos casos, ellas no fueron corregidas por los hombres, sino que esta acción era realizada por otras mujeres, lo que evidencia que, por lo menos en el caso de los pecados de palabra, sus acciones transgresoras eran vistas con indiferencia o se quedaban en el ámbito casero. En cuanto al grupo socioracial, había 50 españoles, quince mulatos, cinco mestizos, cuatro franceses, cuatro extranjeros cuya procedencia no se mencionaba, tres moriscos, tres criollos, dos pardos, un coyote, un indio, un suizo, un italiano, un irlandés y un negro. En 111 de los casos no se especificó el origen de los individuos. No existe la menor duda de que los españoles fueron el grupo racial que sufrió la mayor vigilancia por parte de las autoridades, aunque representaban el estrato más pequeño de la población,<sup>8</sup> lo cual se puede explicar, en cierta medida, por el hecho de que teóricamente eran los más educados en materia doctrinal. Algunos de ellos pertenecían a las altas esferas de la sociedad, entre ellos había miembros del gobierno, de la milicia y de la religión. Tanto la educación como la posición social acentuaban el control que se ejercía sobre ellos. Llama la atención el número de mulatos denunciados. Las autoridades virreinales consideraban que ese grupo racial constituía una amenaza contra la estabilidad colonial. A los mulatos se les asociaba con las malas costumbres, la ociosidad, los errores y los vicios, razones por las que se realizaba una estrecha vigilancia de ellos.<sup>9</sup>

De hecho, la legislación indiana establecía una serie de normas a las que se debían adscribir. Aunque es difícil determinar el grado de instrucción con el que contaban, lo cierto es que varios de los mulatos mostraban una gran inteligencia natural que les permitía cuestionar los conocimientos teológicos.

---

<sup>8</sup> Baudot, *Vida*, 1992, p. 94; Márquez, "Evolución" en *Poblamiento*, 1993, p. 50. Fue reducido el número de españoles que habitaron el virreinato durante la etapa colonial. En 1570 se calculaba que la población estaba compuesta por un 96% de población indígena, 3% de negros y mestizos y 1% de españoles. Para 1810 había 60% de indígenas, 39% de criollos, mestizos y negros y 1% de españoles.

<sup>9</sup> Cortés, "Matrimonio" en *Placer*, 1987, pp. 227-234; Martínez, "Prólogo" en Martínez, *Presencia*, 1994, pp. 12-4; Davidson, "Control" en Price, *Sociedades*, 1981, pp. 86-9. Existían otras dos razones por las que las autoridades virreinales temían a los mulatos: la libertad de la que gozaban y la posibilidad de que se levantaran contra el gobierno.

En el caso de los extranjeros, las denuncias en su contra se ubicaron entre las décadas de 1780 a 1800. Se debe recordar que desde el siglo XVI, la Corona había determinado que ellos no podían pisar tierras americanas, pues se consideraba que eran sospechosos de heterodoxia protestante. Esta medida se modificó con el ascenso de los Borbones al trono español.<sup>10</sup> El cambio en la legislación no provocó una transformación de la manera en que la población percibía a ese grupo. La vinculación extranjero protestante seguía vigente y los creyentes ponían especial atención en las expresiones de éstos, a fin de detectar los errores que cometieran. La primacía de las denuncias contra franceses se explica por el hecho de que éstos fueron perseguidos por las autoridades virreinales. La procedencia de las denuncias muestra una gran extensión geográfica: 90 de ellas se generaron en la ciudad de México, doce en Puebla, ocho en Antequera, siete en Toluca y Pachuca; cinco en León, Nicaragua y Manila, tres en Zacatecas, Veracruz, Guatemala y Nueva Guatemala, dos en San Luis Potosí, San Juan Teotihuacan, San Jerónimo Aculco, León, Zacatlán, Querétaro, San Simón y San Judas Calpulalpan, Texcoco, Tepic y Nueva Veracruz.

Un caso en Xilotepec, Bahía del Espíritu Santo, San Salvador, Santa María de las Parras, Santa Catarina Ayotzinco, Mina de Rayas Guanajuato, Real del Monte, Celaya, San Martín Tuxtla, Durango, San Vicente de Austria, Tehuacan, Villa Gutierre del Águila, Aguascalientes, Culiacán, San Miguel, Cuernavaca, Papantla, Cuautla de Amilpas, Santiago de Tuxpan, Aranda de Bracamontes, Chiapa, Real de San José del Parral, Macan, Mérida, San Juan del Río, Cartagena, Cuautitlán, Guadalajara, San Salvador Texmelucan, Irapuato, Real de Ramos, Ajaqueca, Atoyaque, San Martín Texmelucan, Jalapa, San Juan Bautista Atallauca, Xocotitlán y Cartago. Ocho de estos lugares se encontraban fuera del territorio de lo que hoy es México: dos en Filipinas, uno en Colombia y los restantes en Centroamérica. En la anterior lista de poblaciones aparecen las principales ciudades del virreinato, los centros mineros y los puertos, es decir, lugares de encuentro que facilitaban la comunicación de ideas.<sup>11</sup> La mayor parte de las denuncias se realizaron en las ciudades, lo cual no significa que los habitantes del campo tuvieran un comportamiento más adecuado y dentro de los límites de la ortodoxia establecida. Las redes de la Inquisición no llegaban a todos los sitios y era imposible tener un estricto control de los habitantes de zonas alejadas, sobre

<sup>10</sup> Baudot, *Vida*, 1992, pp. 24-5. Esta prohibición se extendió incluso a los grupos religiosos.

<sup>11</sup> Pescador, "Patrones" en *Poblamiento*, 1993, pp. 109-111. En la segunda mitad del siglo XVIII, las principales ciudades novohispanas eran México, Guadalajara, Puebla, Valladolid, Guanajuato, Querétaro, Mérida, San Luis Potosí, Oaxaca y Durango.

todo cuando el 90% de la población novohispana vivía en localidades menores de 10 000 habitantes. Lo contrario sucedía en las ciudades donde se ejercía un control más puntilloso, aunque eso no impedía que muchas situaciones escaparan de las manos de las autoridades.

Esta situación, igualmente identificable en otras regiones del mundo cristiano, provocó la vinculación del pecado con la ciudad: ella se convirtió en el centro y el origen del pecado. Eran variadas las actividades que desempeñaban los denunciados. Había 19 religiosos, diez curas presbíteros, nueve soldados, ocho oficiales, cuatro abogados de la Real Audiencia, tres comerciantes, tres sastres, dos peluqueros, dos arrendatarios de hacienda, dos arrieros, dos estudiantes, dos escribientes, dos esclavos, un maestro bordador, un médico, un cirujano, un administrador de la renta de Tabaco, un cantor, un platero, un acólito, un tejedor, un canónigo, un artillero, un Oidor de la Real Audiencia, un pescador, un molinero, un coplero, un escribano público, un dorador, un novicio, un labrador, un pobre, un guardamayor del resguardo de alcabalas, un comandante de barco, un barbero, un boletero y guardador de herramienta, un mercader, un teniente general de provincia, un sirviente de trapiche, un herrero, un oficial de sastre, un carpintero, un envolvedor de cigarras, un relator de la Real Audiencia, un tabernero, un brujo, un profesor de medicina, un librero, un ayuda de cámara, un mayordomo, un maestro de escuela, un dueño de bodegón, un músico, un cocinero, un maromero, un boticario, un subdelegado de partido, un cigarrero, un reo, un organista, un marino de fragata, un panadero, un tendero y un hacendado. Es significativa la presencia de todos los sectores sociales. Desde los altos miembros de la administración colonial hasta los personajes marginados de la sociedad. Sobresale la presencia de los eclesiásticos con 32 casos.

Una buena parte de ellos fueron denunciados por realizar malas interpretaciones de las escrituras, pero también se dieron casos de delaciones motivadas por conflictos de jurisdicción o de política interna. La vigilancia ejercida contra ellos muestra la manera en qué se ejercía el control del discurso teológico. Los militares tuvieron una presencia significativa, pues se registraron 19 casos. Ellos eran vistos con desconfianza por la población, pues se pensaba que no tenían respeto por la religión y muchos fueron vinculados con los protestantes. Resulta interesante la presencia de miembros de la Real Audiencia y de otras instancias de gobierno, lo que revela que la posición política no exentaba a los hombres de ser denunciados por cometer faltas contra la religión, aunque algunas de las denuncias evidenciaban los conflictos políticos existentes entre los grupos de elite. La religión era utilizada para

zanjar las cuestiones políticas. Ahora bien, los denunciados expresaron de distintas maneras sus opiniones respecto al más allá, unos mostraban curiosidad por saber lo que pasaba en la otra vida, otros utilizaban el más allá como motivo de burla; algunos más pretendían pasar como sabios y cometían errores de interpretación. Antes de exponer algunas de esas miradas individuales, es preciso mencionar algunas de las peculiaridades que privaban en la concepción del más allá cristiano, concepción que daba sentido de vida a todos los creyentes. El más allá funcionaba con base en antinomias. El cielo y el infierno constituían los elementos centrales de la concepción del otro mundo, lo que sucedía en un lugar tomaba un cariz distinto en el otro. Este es un rasgo propio de la concepción occidental de la otra vida que funcionaba con base en inversiones morales.

Así, mientras el cielo se encontraba en el lugar más alto de la creación e imperaba la luz, la alegría, la pureza, la hermosura y la bondad, el infierno se ubicaba en lo más profundo y dominaba la oscuridad, la tristeza, la corrupción y la perversidad. El purgatorio tenía un papel intermedio. Era cercano al infierno en cuanto a las penas que se sufrían, pero el destino de los habitantes de ese lugar se encontraba en el cielo. A diferencia del cielo y del infierno, el purgatorio recibió poca atención en cuanto a la descripción de lo que ahí pasaba. Eso se explica por el hecho de que se consideraba que existía una estrecha vinculación entre el infierno y el purgatorio, lugares que compartían el mismo tipo de penas, pero se diferenciaban por el tiempo que padecerían las almas. Es por ello que los tratadistas hacían más énfasis en señalar los medios que se debían utilizar para sacar a las almas de ese sitio. En la concepción del cielo y del infierno resaltaba la cuestión de la suerte que aguardaba a los sentidos del hombre, tanto corporales como espirituales, que tenían distintos tipos de penalizaciones o de premios. Los sentidos corporales tenían su origen en la sensibilidad, los espirituales en la racionalidad. Es importante recordar que en la concepción cristiana del más allá se indicaba que las almas adquirían corporeidad. En el cuerpo se consumaban tanto los castigos como los premios. Los teólogos utilizaron esta idea para que los creyentes tuvieran un referente que les permitiera entender con mayor claridad lo que pasaba en la otra vida. No era lo mismo explicar un castigo que se aplicaba en un ente que conservaba su forma terrenal, que hacer ese ejercicio intelectual con una esencia que carecía de representación y que por esa misma razón ocasionaría problemas de comprensión entre los fieles.

La importancia concedida al cuerpo y, por ende, a los sentidos corporales, se explicaba por los cambios efectuados en la manera de entender

el cuerpo y la sexualidad. Foucault señala que en el concilio de Trento se produjo una modificación en la forma de realizar la confesión de la sexualidad. Antes de Trento, la confesión se regía por formas jurídicas en las que se debía identificar las faltas contra las reglas sexuales; después de Trento, lo que interesaba era hacer un meticuloso recorrido del cuerpo, es decir, se realizaba una anatomía de la voluptuosidad. El cuerpo y sus placeres se convirtieron en el código de lo carnal. Con ello, se pasó de una infracción a las leyes a una cartografía pecaminosa del cuerpo. Los sentidos adquirieron preponderancia como instancias productoras de placer, lo que contribuyó a que el pecado de la carne se inscribiera dentro del cuerpo mismo, esto es, el cuerpo se encarnó y la carne adquirió corporeidad. El cuerpo se constituyó en el centro de atención de los confesores, pues éste se consideraba como un portador de placer y de deseo. A partir de esto, se implementaron una serie de normas que buscaban identificar las formas y modalidades del placer. El cuerpo dejó de ser concebido como el origen del pecado y se postuló la existencia de la concupiscencia en todas las faltas. Así, el deseo y el placer no sólo coparon los espacios del cuerpo, sino que se convirtieron en la raíz misma de la conciencia. Este fenómeno también se observó en los demás ámbitos sociales. El cuerpo se domesticó y se pusieron en marcha nuevos procedimientos de vigilancia, control y distribución en el espacio.<sup>12</sup>

La mecánica del poder buscaba hacer del cuerpo un ente dócil y útil, por lo que se generó una nueva anatomía política del mismo. Los anteriores planteamientos tuvieron resonancia en la concepción del más allá, sobre todo en la diferencia que se planteaba entre lo espiritual y lo corporal. Los teólogos exponían que en el infierno se encontraban los hombres que habían preferido los sentidos corporales sobre los espirituales, mientras que en el cielo se localizaban los que habían enaltecido los sentidos espirituales sobre los corporales. Esta distinción generaba dos tipos de premios y dos tipos de castigos. Los primeros eran accidentales y esenciales, los segundos eran de sentido y de daño. Los accidentales y los de sentido tenían correspondencia pues se ocupaban de los sentidos corporales, en tanto que los esenciales y los de daño lo hacían de los sentidos espirituales. La descripción de lo que le sucedía al cuerpo, tanto en el cielo como en el infierno, constituía el punto que mayor atención recibía por parte de los teólogos, quienes estaban conscientes de la importancia de incentivar ese conocimiento entre los fieles. El imaginario del más allá funcionaba como un medio para controlar las acciones de los hombres y para ofrecerles la esperanza de la salvación. Aquellos que

---

<sup>12</sup> Foucault, *Anormales*, 2001, pp. 177-182, 185-6.

tuvieran un buen comportamiento irían al cielo, mientras que los malvados estaban destinados al infierno. Las ideas sobre el infierno buscaban generar miedo entre los creyentes. Esta es una característica de los sistemas coercitivos, mismos que incentivan el miedo a través de instancias reales o imaginarias. El miedo al infierno se circunscribía en el ámbito del inconsciente.

Los teólogos elaboraron un imaginario complejo que revelaba la gran diversidad de suplicios que padecían las almas. Toda acción trasgresora tenía un castigo definido. En el infierno predominaba el fuego, las torturas, las visiones demoníacas, el hedor, la confusión, los quejidos y el hambre, es decir, imperaba todo aquello que se refería a los sentidos corporales. La pena de daño se concebía como el principal castigo del alma pues la privaba de la observación de Dios, pero recibió menor atención debido a su naturaleza propiamente intelectual. Era evidente que los fieles tendrían mayor temor a los castigos eternos que a perder la visión beatífica. El miedo tenía más posibilidades de insertarse en el imaginario colectivo cuando contaba con una base que se pudiera reproducir. El imaginario del cielo mostraba menor riqueza en cuanto a su descripción. Los teólogos señalaban que los que seguían los postulados de la fe tendrían abiertas las puertas del paraíso. El repudio del cuerpo se convertía en un elemento indispensable para llegar a la santidad, razón por la cual los sentidos obtenían todo aquello que se les había negado en la tierra: la amargura se convertía en deleite y el sufrimiento en placer. En el cielo se observaban bellas imágenes, se escuchaba la música celestial, se olían suaves fragancias, se saboreaba una esencia delicada y se disfrutaba de placeres inocentes, todo enmarcado en un ambiente de paz y tranquilidad excelsa. El principal premio que se prometía era la observación de Dios. Aunque era necesario mostrar el premio que se daría a los elegidos, se puso mayor énfasis en evidenciar los castigos que se padecerían en el infierno.

El sistema castigo-premio en el que se basaba el imaginario del más allá provocó distintas reacciones entre los individuos denunciados: unos criticaron los supuestos en los que se fundaba el conocimiento de la otra vida y algunos postularon la negación de la existencia de un más allá. Estas actitudes fueron perseguidas por la Inquisición, debido a que se consideraban atentados contra las verdades de la fe. A los hombres les estaba vedado debatir sobre cuestiones que concernían a la Iglesia, pues tenían que acatar todo lo que escuchaban o leían. La duda, la incredulidad y el escepticismo no tenían cabida en el imaginario religioso, el cual se fundaba en lo sobrenatural. La inclusión de lo

sobrenatural sirvió para delimitar el campo de acción de los hombres. Ellos tenían que creer lo que se les decía. Lo sobrenatural era un conocimiento al que no se tenía acceso y cuya lógica se explicaba en sí misma, así que no se debía tratar de entender lo que escapaba a los sentidos naturales. La creencia limitaba la libertad de pensar. La mayor parte de los casos estudiados que tratan sobre el infierno, reiteraban que éste tenía el objetivo de atemorizar a los hombres. Adquirir conciencia de este hecho representaba un gran problema para la Iglesia, pues sin la existencia del infierno no había salvación por medio del arrepentimiento, la penitencia y la oración. Negar el infierno era la mejor forma de enfrentar el miedo que producía ese lugar. El temor ocasionaba que el hombre se confesara pecador. El reconocimiento del pecado conllevaba la acentuación de la culpa, lo que obligaba a los hombres a pedir auxilio para remediar sus faltas.

Con ello, la religión se convertía en la rectora de las acciones de los hombres. Esta labor trascendía el ámbito terrenal para instalarse en el sobrenatural. Si el infierno perdía su estatuto escatológico, el hombre dejaría de temer la suerte que le deparaba la otra vida. Eso implicaría que los individuos podían actuar de acuerdo a sus expectativas. De hecho, varios de los denunciados reivindicaban que el hombre era un ser libre que no debía sujetarse a ninguna ley, afirmación que evidenciaba un desafío contra la presión ideológica que se ejercía sobre los individuos. Unos individuos que no entendían cuál era la razón por la que tenían que padecer penas eternas. Si los hombres tenían que sufrir entonces no tenía ningún sentido la creación, por lo que era falso creer que Dios era un ser bondadoso. El único castigo permisible era el de la pena de daño, lo que reflejaba que los individuos sentían temor por las penas de sentido y que preferían abstenerse de observar a Dios antes que padecer castigos corporales. Para algunos de estos individuos tampoco era explicable que los infieles se condenaran por carecer del conocimiento del Dios cristiano. Ellos también tenían la posibilidad de salvarse, siempre y cuando hubieran observado un comportamiento adecuado. Este punto es interesante porque muestra un pensamiento inclusivo que busca romper con la estructura bipolar del mundo y la introducción de un Dios más misericordioso en cuanto al castigo de sus hijos. Desde la perspectiva católica, todo lo que no se identificaba con la Iglesia tenía un carácter exterior. Los herejes, los infieles y los paganos representaban lo externo a la Iglesia, a diferencia de los bautizados que conformaban lo interno.

Algunos de los acusados consideraban que esta división era falsa, pues los “otros” no eran enemigos por definición. El hombre no perdía su estatuto



por profesar una creencia diferente. En todo caso, Dios era el culpable de esa división y este hecho convertía a los hombres en las víctimas de un Dios malvado que buscaba el sufrimiento de sus propias creaciones. Quizá esa sea la razón por la que algunos negaban la existencia de un alma: sin ella no había castigo pero tampoco premio. La negación del alma representaba un riesgo importante para la Iglesia, pues sin ésta no había posibilidades de extender su dominio al otro mundo. Dominio que se volvía patente en el caso del purgatorio. La Iglesia tenía la facultad de dispensar gracias divinas a través de diversos instrumentos creados para tal fin. Una buena parte de los cuestionamientos contra el purgatorio tendían a criticar la manera en la que la Iglesia utilizaba esas atribuciones. La crítica contra los instrumentos de salvación dispuestos por la Iglesia, denotaba la creciente incredulidad de unos individuos que no podían entender la razón por la que se tenía que permanecer en un sitio para purgar culpas. Algunos demostraban en sus testimonios que estaban conscientes de que el purgatorio formaba parte del aparato de terror creado por la Iglesia para dominar a los hombres. El purgatorio era una invención humana que se había “impuesto” en el concilio de Trento. Enfatizar la “humanidad” del purgatorio representaba la eliminación de sus atribuciones escatológicas y con ello perdía su estatuto dentro de la geografía del más allá.

No se podía depositar esperanzas en un lugar que no había sido creación divina, lo que implicaba que no había certeza de que las almas recibirían los beneficios que se realizaban por ellas. Sin creencia en el purgatorio, los hombres dejarían de utilizar los instrumentos de salvación de las ánimas. A diferencia del infierno en el que se cuestionaban los castigos que se imponían, en el caso del purgatorio se producían problemas de interpretación que abarcaban cuestiones relativas al lugar en el que éste se encontraba ubicado o las gracias que se podían obtener por medio de las bulas. El hecho de que se considerara el purgatorio como un lugar de paso debió influir para que las opiniones de los individuos fueran medidas. No se podía cuestionar un lugar que daba acceso al cielo, mismo que se presentaba como un sitio de descanso en el que se disfrutaría de las gracias divinas, un espacio reservado para aquellos que llevaron una vida moderada a través de la represión de los placeres. Contra esa represión aparecieron algunas voces discordantes que enfatizaban el papel del goce terrenal sobre el placer celestial. Algunos de los testimonios presentados vindicaban la posibilidad de explotar el placer sexual, placer que no sólo se disfrutaría en la tierra sino también en el cielo. Esta postura evidenciaba una sexualidad reprimida que se manifestaba a través de “sueños”, en los que se fundían las creencias religiosas con las propias

obsesiones. Uno de esos sueños llegó al extremo de imaginar que Jesús y la virgen mantenían constantes relaciones sexuales.

Ello sugería que el placer no debía ser objeto de represión, sino que debía trascender las restricciones sociales y religiosas pues si los mismos seres del cielo lo practicaban, entonces no debían existir impedimentos para que se realizara en la tierra. Con esta postura, se cuestionaba la esencia del imaginario del cielo que se fundaba en la represión de la sensualidad. No se podía pensar que el premio de los bienaventurados fuera la austeridad, pues lo que se perdía en la tierra debía retribuirse en el cielo. Es por ello que algunos individuos creían que el cielo musulmán era preferible al cielo cristiano, pues en el primero había lugar para el placer corporal y en el segundo no. Algunos declaraban que preferían ir al infierno para continuar con el placer y desdeñaban el cielo por ser un sitio de eterno “aburrimiento”. Este hecho evidenciaba que la vida terrenal era preferible a la celestial, postura que significaba una contravención de las creencias. El imaginario del cielo tenía la intención de controlar las acciones de los hombres. La promesa de un futuro gozoso debía servir para reprimir ciertas actitudes. Si los premios se encontraban en la tierra era lógico pensar que no se trabajaría para conseguir las gracias celestiales. Con ello, la vida futura no tendría ningún sentido, los hombres se convertirían en los dueños de sus destinos y no habría nada que les impidiera tener un mal comportamiento. Así, el castigo y el premio se unían para garantizar la vigilancia de los individuos; si ellos no obedecían por temor al castigo, lo harían por el deseo de obtener el premio. Los habitantes del cielo también fueron objeto de atención de los denunciados: los ángeles, los santos, la virgen y Dios aparecieron mencionados de distintas maneras.

La mayor parte de los casos cuestionaban el papel de los bienaventurados como intercesores de los hombres y se negaban los atributos que los caracterizaban. Estas posturas contribuían a menoscabar el imaginario del cielo, pues se reconocía imperfección en un lugar donde todo debía ser perfecto. Esa imperfección provocaría que los hombres pusieran un menor empeño en la consecución de ese objetivo. Los testimonios recopilados en la investigación forman parte de un pequeño universo que no se puede ni se debe generalizar, sino que más bien debe entenderse como expresión de opiniones individuales forjadas a partir de las experiencias y situaciones a las que se enfrentaban los hombres. Los pecados de palabra eran manifestaciones que probaban que los individuos no aceptaban de manera pasiva los sistemas religiosos y políticos que se les impusieron. Estos pecados evidenciaban, en algunos casos, las carencias de la educación religiosa de los fieles, pero

también mostraban la creatividad de los individuos para renegociar los significados. Aunque la ignorancia y la complejidad del conocimiento religioso ocasionaban la deformación de las ideas, eso no oculta el hecho de que los sujetos buscaban comprender la realidad que vivían. Los individuos no son seres pasivos que sólo se limitan a recibir el conocimiento. Las dudas forman parte del proceso de creer: sólo se cree en aquello de lo que se está convencido. Sin embargo, la duda no tiene lugar en un sistema que considera que su palabra no se puede discutir. La verdad es un asunto que concierne sólo a una esfera de poder, esfera que decide lo qué se debe creer y cómo se debe creer: es el lugar desde el que se produce el conocimiento.<sup>13</sup>

Entre los testimonios analizados no se encuentran grandes construcciones teóricas o pensamientos profundos que buscaran tambalear el edificio teológico. Aunque existían opiniones que mostraban un alto grado de elaboración, éstas nunca llegarían a cristalizar en grandes herejías o en movimientos religiosos tendientes a socavar la autoridad eclesiástica. Por el contrario, en ellos se hace visible el deseo de eludir la presión que representaba el más allá y de mostrar su inconformidad con ciertas situaciones con las que se vivían. Estos pecados de palabra constituían una forma de canalización espiritual liberalizadora. A excepción de unos cuantos casos, es mínima la presencia de elementos del imaginario popular en la concepción del más allá. Las denuncias evidencian errores de comprensión más que deseos de introducir pensamientos distintos a la fe cristiana. Esto no descarta que algún día se descubra un Menocchio entre los casos inquisitoriales novohispanos. El que exista una escasa presencia de elementos del imaginario popular, se puede explicar por dos razones: la preponderancia de los españoles en las denuncias y el predominio de los casos citadinos sobre los campiranos. De hecho, las únicas referencias del imaginario popular se encuentran en algunas denuncias hechas contra mulatos que vivían en el campo. Ni siquiera en las visiones del más allá aparecieron ideas que buscaran contrariar el imaginario teológico. Por ejemplo, la mulata que afirmaba haber estado en el cielo desplegaba una serie de elementos que formaban parte de la concepción cristiana, lo mismo se puede decir de aquel religioso que manifestaba que había visto los padecimientos que se sufrían en el infierno.

Si se les denunció no fue por contravenir las creencias, sino por asumir un papel que no les correspondía. Una de las particularidades más interesantes de los casos estudiados es la referencia constante a los libros. Este fenómeno

---

<sup>13</sup> Bennassar, *Españoles*, 1985, p. 82; Suárez y Ríos, "Aculturación" en Ríos, *Espacios*, 1991, p. 131

no sólo estaba asociado a los españoles, y en especial a los hombres letrados, sino que también los otros grupos socioraciales hacían alusión a ellos. El libro funcionaba como un instrumento que proporcionaba autoridad para triunfar en un debate. Se buscaba que la palabra escrita predominara sobre la palabra oral. Era común observar que las discusiones concluían cuando se mencionaba que un texto afirmaba lo contrario de lo que se decía. Entre los libros mencionados en las denuncias predominaban los manuales de confesión y las doctrinas cristianas, y en menor medida se relataban las vidas de los santos. Los libros prohibidos también hicieron acto de presencia en las denuncias, lo que revela que éstos tuvieron circulación pese a las restricciones impuestas por las autoridades inquisitoriales. Otro aspecto que resulta atrayente en la gama de los casos presentados es la presencia de niños denunciados. Los manuales teológicos afirmaban que no había edad para perseguir los pecados, lo cual fue tomado al pie de la letra por los denunciantes, quienes, por lo regular, eran confesores a los que se les había asignado esa tarea. La edad de los niños variaba entre los ocho y los diez años. La mayoría de ellos cometieron errores de interpretación, pero el caso que llama la atención es el de aquellos que “solicitaron” a una niña. Ninguna de las denuncias procedió, pero quedan como testimonio del tipo de control que se ejercía sobre la sociedad y muestra que en la persecución de los delitos religiosos no había edad, sexo, condición social o racial que prevaleciera.

La experiencia de la persecución de los pecados de palabra y de pensamiento, como hombres del siglo XXI, parece bastante ajena. Eso se debe a que nuestros referentes cambiaron. Entre los siglos XVII y XVIII se produjo una ruptura entre religión y moral, lo que provocó la modificación de las concepciones de la sociedad occidental. El marco de referencia de las prácticas basado en las creencias religiosas fue sustituido por una ética autónoma que establecía un “orden” fundado en prácticas sociales. Las leyes penales ocuparon el lugar del más allá. Los pecados de palabra y de pensamiento se convirtieron en delitos. La política ocupó el lugar de la religión y la persecución fue encomendada a los ámbitos judiciales. La libertad de pensar y de hablar ha sido regulada para evitar fracturas en el seno social. Aunque existe libertad de expresión, la voz carece de autoridad. La gran contradicción de la modernidad es que la igualdad y la libertad de palabra no tienen el mismo estatuto.<sup>14</sup> El reto que depara al futuro es lograr que se respeten todas las posiciones y que nadie sea perseguido por opinar de una manera diferente a la de los demás.

---

<sup>14</sup> Certeau, *Escritura*, 1999, pp. 150-1; Valcárcel, “Secularización” en *Pecado*, 1992, pp. 138-9; Fiss, *Ironía*, 1999, pp. 28, 30.

## Archivos

Archivo General de la Nación. Fondo Inquisición

## Bibliografía

Abellán García, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid, 1979, Espasa-Calpe,

Aguilar Carbajal, Raúl, “Autos sobre un sermón: la vida social y religiosa de la villa de Atlixco en la primera mitad del siglo XVIII” en Quezada, Rodríguez y Suárez, *Inquisición*, 2000, tomo II, pp. 379-391

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia*. El proceso de aculturación en la estructura colonial. México, 1987, INI, Colección INI número 1, 443 p.

Alamin, Félix de, *Puerta de salvación y espejo de verdadera y falsa confesión*. Madrid, 1724, Lorenzo Francisco Mojados, 527 p.

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*. México, 1988, FCE, 622 p.

-----, “El santo oficio mexicano en este final de siglo” en Quezada, Rodríguez y Suárez, *Inquisición*, 2000, tomo I, pp. 47-62.

-----, “Prólogo” en Medina, *Historia*, 1991, pp. 19-30.

Alcalá, Ángel (coord.) *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, 1984, Editorial Ariel, Colección Ariel Historia, Sección Historia Moderna y Contemporánea, 621 p.

Alvarado, Antonio de, *Arte de bien vivir y guía de los caminos del cielo*. Valladolid, 1613, Francisco Fernández de Córdoba, 1170 p.

Álvarez, Carlos, María Jesús Buxo y Salvador Rodríguez (coords). *La religiosidad popular*. I. Antropología e historia. Barcelona, 1989, Anthropos editorial, Fundación Machado, Colección Autores, textos y Temas, Antropología número 18, 621 p.

*Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, ilusa, afectadora de santos, falsos milagros y revelaciones divinas.* México, 1984, SEP, INBA, UAM, Colección Estanquillo Literario “El señor fiscal”, 189 p.

Andrade, Alonso de, *Viage para el cielo, breve y compendioso, conforme a la doctrina de Cristo nuestro redemptor.* Madrid, 1672, Francisco Sanz, 408 p.

Aquino, Tomás de, *Cuestión disputada sobre las virtudes en común.* México, 1994, UIA, Cuadernos de filosofía número 22, 113 p.

-----, *Tratado de la justicia, tratado de la ley, gobierno de los príncipes.* México, 2000, Editorial Porrúa, 401 p.

Aranguez Gonzalo, Luis A., “Notas para una filosofía de la creencia” en *Ars Brevis.* Barcelona, 2000, Cátedra, Universitat Ramon Llull, pp. 9-19.

Arasse, Daniel, “La sensibilidad barroca: expresión artística y visión del mundo” en Vovelle, *Historia*, tomo II, 220-228.

Ariès, Philippe, *El hombre ante la muerte.* Madrid, 1983, Taurus ediciones, Colección Ensayistas, Serie mayor número 229, 522 p.

Auge, Marc, *Símbolo, función e historia.* Interrogantes de la antropología. México, 1987, Grijalbo, Colección Enlace, cultura y sociedad.

Azpilcueta, Martín de, *Manual de confesores y penitentes.* Sevilla, 1585, Imprenta de Andrea Pescioni y Juan de León, 383 p.

Baudot, Georges, *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II.* México, 1992, FCE, Colección Popular número 255, 343 p.

----- y María Águeda Méndez, *Amores prohibidos.* La palabra condenada en el México de los virreyes. Antología de coplas y versos censurados por la Inquisición de México. México, 1997, Siglo XXI editores, Colección Lingüística y teoría literaria, 282 p.

Barthes, Roland, *El susurro del lenguaje.* Más allá de la palabra y de la escritura. Barcelona, 1987, Ediciones Paidós, Colección Paidós Comunicación número 28, 357 p.

Bazarte Martínez, Alicia, “El espacio vivo de la muerte” en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords) *Formaciones religiosas en la América colonial*. México, 2000, UNAM, DGAPA, pp. 159-177.

----- y Clara García Ayuardo, “Patentes o sumarios de indulgencias, documentos importantes en la vida y en la muerte” en *Visiones*, 1992, pp. 115-142.

----- y Clara García Ayuardo, *Los costos de la salvación: las cofradías y la ciudad de México*. (Siglos XVI a XIX). México, 2001, CIDE, Instituto Politécnico Nacional, AGN, 432 p.

----- y Elsa Malvido, “Los túmulos funerarios y su función social en Nueva España. La cera uno de sus elementos básicos” en Ríos, *Espacios*, 1991, pp. 65-88.

Bellenger, Lionel, *La persuasión*. México, 1989, FCE, Colección Popular número 430, 148 p.

Bennassar, Bartolomé, *Los españoles. Actitudes y mentalidad; desde el siglo XVI al siglo XIX*. Madrid, 1985, Editorial Swan, Colección “Torre de la botica”, 258 p.

-----, “Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su ‘pedagogía del miedo’” en Alcalá, *Inquisición*, 1984, pp. 174-182.

Bergalli, Roberto y Enrique E. Mari (coords). *Historia ideológica del control social*. (España-Argentina, siglos XIX-XX). Barcelona, 1989, Promociones y publicaciones universitarias, Colección Sociedad y Estado, 688 p.

Bergalli, Roberto, “Introducción” en Bergalli y Mari, *Historia*, 1989, pp. IX-XXIII.

----- y Enrique E. Mari, “Presentación” en Bergalli y Mari, *Historia*, 1989, pp. I-VII

Berger, Peter L., *El dosel sagrado*. Para una teoría sociológica de la religión. Barcelona, 1999, Editorial Kairós, Colección Ensayo, 258 p.

Beuchot, Mauricio, *Ética y derecho en Tomás de Aquino*. México, 1997, UNAM, IIF, Publicaciones de Medievalia número 14, 134 p.

-----, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México, 2000, UNAM, IIF, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas número 24, 211 p.

-----, *Manual de historia de la filosofía medieval*. México, 2004, Editorial Jus, 184 p.

----- y Edgar González Ruiz, *Ensayos sobre teoría de la argumentación*. Guanajuato, 1993, Dirección General de Difusión Cultural, Universidad de Guanajuato, 143 p.

Blanche-Benveniste, Claire, *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*. Barcelona, 1998, Gedisa editorial, Colección Lea número 12, 176 p.

Blázquez Garbajosa, Adrián, “Causas y creación de la Inquisición española” en Bombín, *Curso*, 1988, pp. 11-19

Bloomfield, Morton W., *The seven deadly sins. An introduction to the History of a religious concept, with special reference to medieval english literature*. Michigan, 1952, State College Press, 481 p.

Bombín Pérez, Antonio, *VII Curso de Verano en San Sebastián dirigido por...* San Sebastián, 1988, Servicio Editorial, Universidad del País Vasco, 173 p.

-----, “Sociología de los encausados en el distrito de Logroño” en *Curso*, 1988, pp. 161-169.

Boneta, Joseph, *Gracias de la gracia*. Saladas agudezas de los santos. Insinuación de algunas de sus virtudes, ejemplos de la virtud de la eutrapelia. Pamplona, 1719, Alfonso Burguete, 400 p.

-----, *Gritos del infierno para despertar al mundo dedicada a quien esta en pecado mortal*. Madrid, 1718, Viuda de Juan García Infançon, 432 p.

-----, *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos*. Sevilla, 1729, Imprenta Castellana y latina de la viuda de Francisco Lorenzo de Hermosilla, 292 p.



Borges, Jorge Luis y Adolfo Bioy Casares, *Libro del cielo y del infierno*. Buenos Aires, 1975, Editorial Sur, Colección Índice, 134 p.

Bouyer, L., *Diccionario de teología*. Barcelona, 1973, Herder,

Brading, David, “La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico” en García y Ramos, *Manifestaciones*, 1997, pp. 25-49.

Bremmer, Jan y Herman Roodenburg, *Una historia cultural del humor*. Desde la antigüedad a nuestros días. Madrid, 1999, Ediciones Sequitur, 256 p.

Brundage, James A., *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa Medieval*. México, 2000, FCE, Sección de Obras de Política y Derecho, 669 p.

Bruner, Jerome, *Realidad mental y mundos posibles*. Los actos de la imaginación dan sentido a la experiencia. Barcelona, 2001, Editorial Gedisa, Serie CLA DE MA, Grupo Psicología, Lenguaje, 182 p.

Buelna Serrano, María Elvira, *Proceso inquisitorial contra don Agustín Beven; coronel del regimiento de dragones de México*. México, 1987, UAM-Azcapotzalco, 148 p.

Burke, Peter y Asa Briggs, *De Gutenberg a Internet*. Una historia social de los medios de comunicación. Madrid, 2002, Taurus, 425 p.

-----, *Formas de historia cultural*. Madrid, 2000, Alianza Editorial, Colección Ensayo, Historia y Geografía número 162, 307 p.

-----, *Hablar y callar*. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia. Barcelona, 1996, Gedisa editorial, Colección Historia, Serie CLA DE MA, Grupo Ciencias Sociales, 209 p.

-----, *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid, 2001, Alianza Editorial, Colección Alianza Universidad número 664, 445 p.

-----, “Fronteras de lo cómico en Italia, 1350-1750” en Bremmer y Roodenburg, *Historia*, 1999, pp. 63-70.

-----, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona, 2001, Editorial Crítica, Colección Crítica Letras de la Humanidad, 285 p.

Campos Moreno, Araceli, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*. México, 1999, El Colegio de México, Biblioteca Novohispana número IV, 189 p.

Caro Baroja, Julio, *Inquisición, brujería y critojudaísmo*. Barcelona, ediciones Ariel, 1970, Colección Ariel quincenal número 37, 319 p.

Castro Ramírez, José Eduardo, *Palafox: su pontificado en Puebla, 1640-1649*. Puebla, 2000, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla, Arzobispado de Puebla, 140 p.

*Catecismo del santo Concilio de Trento para los párrocos ordenado por disposición de Pío V*. Madrid, 1791, Ramón Ruiz, 414 p.

*Catecismo para uso de los párrocos hecho por el IV Concilio provincial mexicano celebrado en el año de 1771*. México, 1779, Imprenta del licenciado Josef de Jáuregui, 504 p.

Causino, Nicolás, *Corte divina o palacio celestial*. Tomo IX de la Corte Santa. Madrid, 1675, Joseph Fernández de Buendía, 371 p.

Celt, Pablo, *El pecador arrepentido; esto es motivos eficaces para conocer y aborrecer el pecado mortal*. Madrid, 1760, Gabriel Ramírez, 200 p.

Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*. México, 1999, UIA, 334 p.

-----, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México, 2004, UIA, ITESO, 353 p.

Cervantes, Fernando, “El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana” en García y Ramos, *Manifestaciones*, 1997, pp. 129-146.

-----, *El diablo en el nuevo mundo*. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica. Barcelona, 1996, Editorial Herder, 270 p.

Chartier, Roger, *Cultura escrita, literatura e historia*. Coacciones transgredidas y libertades restringidas. México, 1999, FCE, Colección espacio para la lectura, 271 p.

-----, *El mundo como representación*. Estudios sobre historia cultural. Barcelona, 1992, Editorial Gedisa, Grupo Ciencias Sociales, Subgrupo Historia, 276 p.

-----, “Las dos reformas: un gigantesco esfuerzo de aculturación” en Vovelle, *Historia*, 1986, tomo 2, pp. 211-219.

-----, “La respuesta de las poblaciones: retroceso de lo sagrado y nueva sensibilidad” en Vovelle, *Historia*, 1986, tomo 3, pp. 355-361.

Chenu, M.D., “Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo” en Le Goff, *Herejías*, 1987, pp. 1-5.

Cioran, Emile M., *De lágrimas y de santos*. Barcelona, 1994, Tusquets editores, Colección Marginales número 100, 113 p.

Clavero, Bartolomé, “Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones” en *Sexo*, 1990, pp. 57-89.

*Concilio III provincial mexicano, celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V y mandado observar por el gobierno español en diversas reales ordenes*. México, 1859, Eugenio Maillefert y Compañía editores, 607 p.

Concina, Daniel, *Instrucción de confesores y penitentes, desengaño universal, que con toda claridad manifiesta el seguro camino del cielo*. Madrid, 1766, Miguel Escribano, 395 p.

Contreras, Jaime, “La brujería en Galicia” en Bombín, *Curso*, 1988, pp. 113-124.

-----, “Sociología de los procesados en Galicia” en Bombín, *Curso*, 1988, pp. 103-111.

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

Cortés, María Elena, “El matrimonio y la familia negra en las legislaciones civil y eclesiástica coloniales. Siglos XVI-XIX” en *Placer*, 1987, pp. 219-248.

Cruz, Francisco de la, *Cuarta palabra credenda aplicada al purgatorio*. Nápoles, 1681, Marco Antonio Ferrero, 474 p.

-----, *Terzera palabra vitanda aplicada al infierno*. Nápoles, 1681, Marco Antonio Ferro, 342 p.

*Cuarto Concilio Provincial mexicano celebrado en la ciudad de México el año de 1771*. Querétaro, 1898, Imprenta de la Escuela de Artes, 226 p.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*. (1600-1700). México, Imprenta del Asilo “Patricio Sanz”, tomo III, 571 p.

-----, *Historia de la Iglesia en México*. (1700-1800). México, 1926, Imprenta del Colegio Salesiano, tomo IV, 509 p.

Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México, 2000, FCE, 269 p.

Davidson, David M., “El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650” en Richard Price, *Sociedades cimarronas*. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas. México, 1981, Siglo XXI editores, Colección América colonizada número 33, pp. 79-98.

Dedieu, Jean Pierre, “Les archives de l’inquisition, source pour une etude anthropologique des vieux chretiens. Un exemple et quelques reflexions” en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 893-912.

-----, “Les instruments de controle de la societe” en Bombín, *Curso*, 1988, pp. 43-52.

Dehouve, Danièle, *Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*. México, 2000, CIESAS, UIA, Miguel Ángel Porrúa, 206 p.

Delaruelle, Emile, “Devoción popular y herejía en la Edad Media” en Le Goff, *Herejías*, 1987, pp. 109-116.

Delgado, Buenaventura, *Historia de la infancia*. Barcelona, 2000, Editorial Ariel, Colección Ariel Educación, 222 p.

Delumeau, Jean, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona, 1973, Editorial Labor, Colección La Nueva Clío, La historia y sus problemas, 343 p.

-----, *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII)*. Una ciudad sitiada. Madrid, 2002, Taurus, Colección Taurus pensamiento, 655 p.

-----, *La confesión y el perdón*. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII. Madrid, 1992, Alianza Editorial, 150 p.

Díaz Plaja, Fernando, *La sociedad española (Desde 1500 hasta nuestros días)*. Barcelona, 1968, Ediciones de la Torre, Universidad de Puerto Rico, 253 p.

Dijk, Teun van, “El análisis del discurso social” en Vasilachis, *Construcción*, 1998, pp. 15-19.

Domergue, Lucienne, “Los lectores de libros prohibidos en los últimos tiempos de la Inquisición (1770-1808)” en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 605-613.

Douglas, Mary, *Pureza y peligro*. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. México, 1973, Siglo XXI editores, Colección Antropología, 243 p.

-----, *Cómo piensan las instituciones*. Madrid, 1996, Alianza Editorial, Colección Alianza Universidad número 853, 202 p.

Duby, Georges, “Conclusiones” en Le Goff, *Herejías*, 1987, pp. 305-311.

Eimeric, Nicolau, Francisco Peña. *El manual de los inquisidores*. Barcelona, 1983, Muchnick editores, Colección “Archivos de la herejía” número 4, 286 p.

*El placer de pecar y el afán de normar*. México, 1987, INAH, Joaquín Mortiz, 383 p.

*El Poblamiento de México. Una visión histórica-demográfica. El México Colonial.* México, 1993, Secretaría de Gobernación, Consejo Nacional de Población, tomo II, 189 p.

Elías, Norbert, *La soledad de los moribundos.* México, 1987, FCE, Cuadernos de la Gaceta número 53, 112 p.

Escalante Gonzalbo, Fernando, *La mirada de Dios.* Estudio sobre la cultura del sufrimiento. México, 2000, Editorial Paidós Mexicana, Colección Biblioteca Iberoamericana de Ensayo número 9, 351 p.

Escandell Bonet, Bartolomé, “La Inquisición como dispositivo de control social y la pervivencia actual del ‘modelo inquisitorial’” en Alcalá, *Inquisición*, pp. 597-611.

-----, “Una lectura psicosocial de los papeles del santo oficio: Inquisición y sociedad peruanos en el siglo XVI” en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 437-467.

Escriva, Francisco, *Discursos sobre los dos novísimos gloria e infierno muy útiles y provechosos para todos los estados y en particular para predicadores con dos tablas muy copiosas: una de los lugares de escritura y otra de las cosas notables.* Valencia, 1616, Pedro Patricio Mey, 506 p.

Estrada Díaz, Juan A., “El reto de la religiosidad popular a la teología” en Álvarez, Buxo y Rodríguez, *Religiosidad*, 1989, pp. 257-267.

Facundo, Tomás, *Escrito, pintado.* (Dialéctica entre escritura e imágenes en la conformación del pensamiento europeo). Madrid, 1998, Visor, Colección La balsa de la Medusa número 89, 313 p.

Febvre, Lucien, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI.* La religión de Rabelais. México, 1959, UTEHA, 418 p.

Fernández Vargas, Valentina, “Dos noticias sobre la inquisición española. Una primera aproximación sobre ciertos aspectos de la incidencia del santo oficio en la vida cotidiana de la España del siglo XVII” en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 931-935.

Fiss, Owen M., *La ironía de la libertad de expresión.* Barcelona, 1999, Editorial Gedisa, Serie Cla de Ma, Filosofía del derecho, 125 p.

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

-----, *Historia de la sexualidad*. I. La voluntad de saber. México, 1984, Siglo XXI editores, 194 p.

-----, *Historia de la sexualidad*. II. El uso de los placeres. México, 1986, Siglo XXI editores, 238 p.

-----, “Las desviaciones religiosas y el saber médico” en Le Goff, *Herejías*, 1987, pp. 9-13.

-----, *Las palabras y las cosas*. Una arqueología de las ciencias humanas. México, 1985, Siglo XXI editores, 375 p.

-----, *Los anormales*. Cursos en el Cóllege de France (1974-5). México, 2001, FCE, Sección de Obras de Sociología, 350 p.

-----, *Microfísica del poder*. Madrid, 1978, Las Ediciones de la Piqueta, Colección “Genealogía del poder”, 189 p.

-----, *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, 1991, Ediciones Paidós Ibérica, ICE-UAB, Colección Pensamiento Contemporáneo número 7, 150 p.

Francastel, Pierre, “Arte y herejía” en Le Goff, *Herejías*, 1987, pp. 17-29.

Franco, Jean, *Las conspiradoras*. La representación de la mujer en México. México, 1994, El Colegio de México, FCE, Colección Tierra Firme, 240 p.

Frey, Herbert, “La europeización de Europa y la occidentalización del nuevo mundo” en Frey, *Genealogía*, 2000, pp. 254-278.

-----, (coord) *La genealogía del cristianismo: ¿origen de occidente?* México, 2000, CONACULTA, Colección Sello Bermejo, 278 p.

Gacto, Enrique, “El delito de bigamia y la inquisición española” en *Sexo*, 1990, pp. 127-52.

-----, "Inquisición y censura en el barroco" en *Sexo*, 1990, pp. 153-73.

Galtier, Paul, *Aux origines du sacrement de pénitence*. Roma, 1951, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, Analecta Gregoriana, volumen LIV, Serie Facultatis theologiae, 221 p.

Ganete, Lope Henrique de, *El purgatorio*. Sermón predicado en el aniversario general de las ánimas en la iglesia mayor de la ciudad de Bujalance. Córdoba, 1634, Salvador Cesa Tesa, 10 p.

Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*. México, 1992, FCE, El Colegio de México, 748 p.

García Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina (coords.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México, 1997, INAH, CONDUMEX, UIA, 360 p.

García y García, Antonio, "Religiosidad popular y derecho canónico" en Álvarez, Buxo y Rodríguez, *Religiosidad*, 1989, pp. 231-245.

Gari Lacruz, Ángel, "Variedad de competencias en el delito de brujería. 1600-1650 en Aragón" en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 319-327.

*Gemidos del corazón, tiernos afectos: amorosos suspiros y vivos sentimientos de un alma contrita y arrepentida de sus pecados*. Sacada de la vida interior del ilustrísimo, excelentísimo y venerable señor Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma y distribuida por un devoto para los siete días de la semana. Barcelona, 1773, Matheo Barceló impresor, 168 p.

Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media*. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. Madrid, 1989, Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de filosofía número 12, 730 p.

Ginzburg, Carlo, *El juez y el historiador*. Acotaciones al margen del caso Sofri. Madrid, 1993, Amaya y Mario Muchnick, 185 p.

-----, *Historia nocturna*. Las raíces antropológicas del relato. Barcelona, 2003, Ediciones Península, Ediciones de Bolsillo número 93, 635 p.



-----, *Mitos, emblemas, indicios*. Morfología e historia. Barcelona, 1989, Gedisa editorial, Colección Hombre y Sociedad, Serie CLA DE MA, 208 p.

-----, *Tentativas*. Morelia, 2003, UMSNH, Facultad de Historia, 340 p.

Goff, Jacques Le, *El nacimiento del purgatorio*. Madrid, 1989, Taurus ediciones, Colección ensayistas número 251, 449 p.

-----, *Herejías y sociedad en la Europa preindustrial (Siglos XI-XVIII)*. México, 1987, Siglo XXI editores, Ministerio de Educación y Ciencia, Colección Historia de los movimientos sociales, 365 p.

-----, “Introducción” en Le Goff, *Herejías*, 1987, pp. XI-XIII.

-----, “La risa en la Edad Media” en Bremmer y Roodenburg, *Historia*, 1999, pp. 41-54.

-----, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*. Madrid, 1999, Ediciones Altaza, Colección Grandes Obras del pensamiento contemporáneo número 25, 187 p.

Goldhagen, Daniel Jonah, *Los verdugos voluntarios de Hitler*. Los alemanes corrientes y el holocausto. Madrid, 1997, Taurus, Colección Taurus pensamiento, 752 p.

Gonzalbo, Pilar, “El currículo oculto en los colegios novohispanos de la compañía de Jesús” en Marcela Suárez (coord.) *Constelaciones de Modernidad*. II anuario conmemorativo del V Centenario de la llegada de España a América. México, 1990, UAM-Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, pp. 79-98.

González, Carlos Ignacio, “Estudio introductorio” en Aquino, *Tratado*, 2000, Editorial Porrúa, pp. XIII-LXXX.

González Casanova, Pablo, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*. México, 1986, SEP, Colección Cien de México, 174 p.

González Marmolejo, Jorge René. *Sexo y confesión*. La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España. México, 2002, INAH, CONACULTA, Plaza y Valdés editores, 249 p.

González Obregón, Luis, *Las calles de México*. México, 1991, Alianza Editorial, Colección clásicos mexicanos, 322 p.

González Ochoa, César, *Apuntes acerca de la representación*. México, 2001, UNAM, IIF, Colección de bolsillo número 2, 91 p.

Goujard, Philippe, “El universo de las luces: cultura de elite y cultura popular” en Vovelle, *Historia*, 1986, tomo 3, pp. 339-346.

Grundmann, Henry, “Herejías cultas y herejías populares en la Edad Media” en Le Goff, *Herejías*, 1987, pp. 159-162.

Gruzinski, Serge, “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de la Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas” en *Placer*, 1987, pp. 171-215.

-----, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner”*. (1492-2019). México, 1994, FCE, 224 p.

Guarneros, Norma, “El discurso perseguido o la palabra encarcelada: causas contra herejes y beatas del siglo XVIII novohispano” en Quezada, Rodríguez y Suárez, *Inquisición*, 2000, tomo II, pp. 293-304

*Guía para el cielo*. s.l.e., s.f.e., 205 p.

Hespanha, Antonio Manuel, “De la “iustitia” a la disciplina” en *Sexo*, 1990, pp. 175-86.

Herrera, Alfonso de, *Consideraciones de las amenazas del juicio y penas del infierno*. Sevilla, 1617, Mathias Clavijo, 920 p.

Hiriart, Hugo, “Sobre la naturaleza humana ¿Existe Dios? ¿Crees en Dios?” en *Letras*, 1999, pp. 74-75

Honel, Diego, *Avisos para el alma, y caminos para el cielo*. Recopilados y sacados, por lo que dejaron escrito los sagrados doctores de la Iglesia. San Sebastián, 1677, s.e., 562 p.

Jesús Maria, Pedro de, *Cielo espiritual, trino y uno*. Madrid, 1672, Julián de Paredes, tomo 2, 367 p.

Jiménez Lozano, José, “El carro de heno y dos estancias más” en *Pecado*, 1992, pp. 13-39.

Jiménez Monteserin, Miguel, “Los luteranos ante el tribunal de la Inquisición de Cuenca, 1525-1600” en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 689-736.

Kamen, Henry, *La inquisición española*. México, 1990, CONACULTA, Grijalbo, Colección Los Noventas número 33, 399 p.

Kierkegaard, Sören, *Tratado de la desesperación*. México, 2002, Grupo Editorial Tomo, 190 p.

Knowles, David, *The evolution of medieval thought*. Londres, 1962, Longmans edit, 356 p.

*La pintura mural de los conventos franciscanos en Puebla*. México, 1992, Gobierno del Estado de Puebla, Comisión Puebla V Centenario 1492-1992, s.n.p.

Lavrin, Asunción, “La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia” en Lavrin, *Sexualidad*, 1991, pp. 55-104.

-----, (coord) *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*. México, 1991, CONACULTA, Grijalbo, Colección Los Noventa número 67, 376 p.

León, Isidro de, *Místico cielo en que se gozan los bienes del alma y vida de la verdad adornado de tres gerarquías, y en cada una tres órdenes que hacen nueve coros de espíritus viadores en el destierro, a semejanza del cielo beatífico y glorioso, que se adorna de tres gerarquías, y en cada uno tres órdenes, que hazen nueve coros de espíritus comprehensores en la patria*. Madrid, 1687, Roque Rico de Miranda, 607 p.

*Letras Libres*. Fe y Apocalipsis. México, diciembre de 1999, número 12, 112 p.

López Sarrelangue, Delfina, “Los armados novohispanos en las procesiones de semana santa” en *Visiones*, 1992, pp. 235-264.

Lowe, Donald, *Historia de la percepción burguesa*. México, FCE, 1986, 321 p.

Lutz, Tom, *El llanto*. Historia cultural de las lágrimas. México, 2001, Taurus, Colección pensamiento, 435 p.

McDanell, Colleen y Bernhard Lang, *Historia del cielo*. Madrid, 1990, Taurus, Colección Taurus Humanidades/Historia, 458 p.

Maldonado, Luis, “La religiosidad popular” en Álvarez, Buxo y Rodríguez, *Religiosidad*, 1989, pp. 30-43.

Maqueda Abreu, Consuelo, *Estado, Iglesia e Inquisición en Indias*. Un permanente conflicto. Madrid, 2000, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Colección Historia de la Sociedad Política, 198 p.

Mari, Enrique E., “Introducción” en Bergalli y Mari, *Historia*, 1989, pp. CCCXCIII-CDIII.

Mariel de Ibañez, Yolanda, *El Tribunal de la Inquisición en México* (siglo XVI). México, 1979, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie C: Estudios Históricos número 6, 101 p.

Márquez Morfín, Lourdes, “La evolución cuantitativa de la población novohispana: siglos XVI, XVII y XVIII” en *Poblamiento*, 1993, pp. 36-63.

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

-----, *Culpabilidad y resistencia*. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España. México, 1999, UIA, Colección Historia Cultural, 228 p.

Martín, José Luis, “Pecado y dominación feudal” en *Pecado*, 1992, pp. 43-62.

Martínez Montiel, Luz María, “Prólogo” en Luz María Martínez Montiel. *Presencia africana en México*. México, 1994, CONACULTA, Colección Claves de América Latina Nuestra Tercera Raíz, pp. 11-17.

Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. México, 1991, CONACULTA, Colección Cien de México, 582 p.

Méndez, María Águeda, *Secretos del oficio*. Avatares de la Inquisición novohispana. México, 2001, El Colegio de México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Serie Estudios de Cultura Literaria Novohispana número 17, 260 p.

Milton, John, *El paraíso perdido*. México, 2004, Grupo Editorial Tomo, Colección Clásicos Literatura, 286 p.

Miller, William Ian, *Anatomía del asco*. Madrid, 1999, Taurus, Colección Pensamiento, 441 p.

Minois, Georges, *Historia de los infiernos*. Barcelona, 1994, ediciones Paidós, Colección Paidós contexto número 14, 485 p.

Moore Jr., Barrington, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México, 1989, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Colección Pensamiento social, 481 p.

Moscovici, Serge, “Conciencia social y su historia” en *Polis*. Estudios psicosociales, sociológicos y políticos. México, enero 2001, número 99, UAM-Iztapalapa, pp. 17-39.

Nash, Mary, “Control social y trayectoria histórica de la mujer en España” en Bergalli y Mari, *Historia*, 1989, pp. 151-173.

O’Gorman, Edmundo, *Fray Servando Teresa de Mier, el heterodoxo guadalupano*. México, 1981, UNAM, Colección Nueva Biblioteca Mexicana número 81-83.

Ortega Noriega, Sergio, “El discurso teológico de santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales” en *Placer*, 1987, pp. 17-78.

-----, “Los teólogos y la teología novohispana sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales del Concilio de Trento al fin de la Colonia”

en *Del dicho al hecho...transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*. México, 1989, INAH, Serie Historia, Colección Científica, pp. 11-28.

Osorio Romero, Ignacio, *El sueño criollo*. José Antonio de Villerías y Roelas (1695-1728). México, 1991, UNAM, Colección Bibliotheca Humanística Mexicana número 7, 414 p.

Otto, Rudolf, *Lo santo*. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Madrid, Alianza Editorial, Colección El libro de bolsillo, 232 p.

Oyola, Eliezer, *Los pecados capitales en la literatura medieval española*. Zaragoza, 1979, Puvill editor, Colección Ensayos, 270 p.

Palafox y Mendoza, Juan de, *El pastor de noche buena*. Práctica breve de las virtudes, conocimiento fácil de los vicios. Barcelona, 1730, Juan Piferrer, 198 p.

-----, *Respuesta de un prelado a un devoto*. Barcelona, 1730, Juan Piferrer, 17 p.

Parsons, Talcott, *La estructura de la acción social*. Estudio de teoría social, con referencia a un grupo de recientes escritores europeos. Madrid, 1968, Ediciones Guadarrama, tomo II, 982 p.

Patch, Howard Rollin, *El otro mundo en la literatura medieval*. México, 1956, FCE, 471 p.

*Pecado, poder y sociedad en la historia*. Valladolid, 1992, Instituto de Historia de Simancas, Universidad de Valladolid, Colección de Bolsillo número 3, 163 p.

Pereo Serrano, Carmen, "Creencias y practicas religiosas en la Guatemala de principios del siglo XVIII" en Álvarez, Buxo y Rodríguez, *Religiosidad*, 1989, pp. 399-413.

Pérez Cortes, Sergio, "La mentira y las disciplinas de la palabra en el mundo del pecado" en *Historia y grafía*. México, 1996, número 7, año 4, UIA, pp. 157-179.

Pérez Merchant, Monelisa Lina, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la inquisición*. México, 1945, El Colegio de México, 237 p.

Pérez Villanueva, Joaquín (dir.) *La Inquisición española*. Nueva Visión, nuevos horizontes. Madrid, 1980, Siglo XXI de España editores, 1029 p.

Pescador, Juan Javier, “Patrones demográficos urbanos en la Nueva España, 1700-1820” en *Poblamiento*, 1993, pp. 108-131.

Pilcher, Jeffrey M., *¡Vivan los tamales! La comida y la construcción de la identidad mexicana*. México, 2001, Ediciones de la Reina Roja, CONACULTA, CIESAS, Colección La falsa tortuga, 277 p.

Pinamonti, Pedro Juan, *El director de almas, método para dirigirlas por el camino de la perfección cristiana. Obra utilísima para los confesores y penitentes*. Madrid, 1734, Imprenta de Antonio Sanz, 256 p.

-----, *El infierno abierto, para que lo halle el cristiano cerrado, dispuesto en varias consideraciones de sus penas, distribuidas por los siete días de la semana*. Madrid, 1734, Imprenta de Antonio Sanz, 500 p.

Pino Iturrieta, Elías, *Contra lujuria, castidad*. Caracas, 1992, Alfadil ediciones, Colección Trópicos número 43, 141 p.

Pinto Crespo, Virgilio, “Institucionalización inquisitorial y censura de libros” en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 513-536.

Piva, Pompeo, “La natura del peccato” en *Studi Ecumenici*. Venecia, abril-julio de 2002, Instituto di Studi Ecumenici S. Bernardini, año XX, número 2, 183-186.

*Puebla en el virreinato*. Documento inédito del siglo XVIII. Puebla, 1965, Centro de Estudios Históricos de Puebla, 138 p.

Quezada, Noemí, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (eds.) *Inquisición Novohispana*. México, 2000, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UAM-Azcapotzalco, dos tomos.

Ramírez Leyva, Edelmira, *María Rita Vargas, María Lucía Celis. Beatas embaucadoras de la Colonia de un cuaderno que recogió la inquisición a un iluso Antonio Rodríguez Colodrero solicitante de escrituras y de vidas.* México, 1988, UNAM, Coordinación de Humanidades, Biblioteca de Letras, 289 p.

Ramos Soriano, José Abel, “Inquisición y cultura novohispana. Repercusiones de la censura de libros” en Quezada, Rodríguez y Suárez, *Inquisición*, 2000, pp. 423-429.

-----, “Inquisición y libros en la Nueva España. Siglo XVIII”. Tesis de doctorado. México, 2001, UNAM, 263 p.

Rea Goldschmidt, Eliana María, *Convivendo com o pecado na sociedade colonial paulista. (1719-1822).* Sao Paulo, 1998, Anablume, FAPESP, Colección Universidad e Historia número 72, 206 p.

Reyes García, Luis, *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista.* México, 2001, CIESAS, Biblioteca Lorenzo Boutorini, Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 343 p.

Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad.* Madrid, 1981, Taurus ediciones, 502 p.

Ríos, Guadalupe (coord.) *Espacios de mestizaje cultural.* III anuario conmemorativo. México, 1991, UAM-Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Área de Historia de México, 204 p.

Ripalda, Jerónimo de, *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana con un tratado muy útil del orden con el que el cristiano debe ocupar el tiempo y emplear el día.* Puebla, 1808, Imprenta de Pedro de la Rosa, 180 p.

Roa, Martín de, *Estado de los bienaventurados en el cielo, de los niños en el limbo y de los condenados en el infierno y de todo este universo después de la resurrección y juicio universal.* Sevilla, 1624, Francisco de Lyra, 227 p.

Rodríguez Baquero, Luis Enrique, “Sentencia y penitencia: caminos hacia la reconciliación en la sociedad colonial” en *Fronteras.* 1997, número 1, volumen 1, pp. 151-172.



Rogues, Jean, “Existencia cristiana y esperanza de salvación” en Jean Delumeau (dir.), *El hecho religioso (Una enciclopedia de las religiones hoy)* México, 1997, Siglo XXI editores, pp. 61-81.

Rojas, Rafael, “España, frontera de la modernidad” en *Visiones*, 1992, pp. 55-83.

Royo Marín, Antonio, *Teología para seculares*. Madrid, 1957, Editorial Católica, Biblioteca de autores cristianos, Sección II, teología y cánones,

Ruiz, Juan, *El libro del buen amor*. Madrid, 1996, Edimat Libros, Colección Clásicos de siempre número 91, 304 p.

Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida*. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España. México, 1999, FCE, UNAM, Sección de Obras de Historia, 323 p.

-----, “Las santitas del barrio. “Beatas” laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII” en *Anuario de Estudios Americanos*,

-----, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España” en García y Ramos, *Manifestaciones*, 1997, pp. 51-87.

Russell, Jeffrey Burton, *Lucifer*. El diablo en la Edad Media. Barcelona, 1995, Editorial Laertes, Colección Kin-Ik número 6, 408 p.

-----, *Satanás*. La primitiva tradición cristiana. México, 1986, FCE, Colección Popular número 329, 333 p.

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

Sahlins, Marshall, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook*. Metáfora, antropología e historia. Barcelona, 1997, Gedisa Editorial, Colección Hombre y Sociedad, Antropología, 163 p.

Sala Molins, Luis “Introducción” en Eimeric y Peña, *Manual*, 1983, pp. 9-52.

Sánchez Guerrero, José, “Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media” en Álvarez, Buxo y Rodríguez, *Religiosidad*, 1989, pp. 268-307

Savarino Roggero, Franco, “La transformación del concepto de cielo y del infierno en la historia del cristianismo” en Frey, *Genealogía*, 2000, pp. 196-233.

Sebastián, Santiago, “La iconografía del pecado” en *Pecado*, 1992, pp. 65-97.

*Segunda parte de los soñados regocijos de la Puebla (1785)*. Puebla, 1998, Secretaría de Cultura, Colección Documentalia número 6, 138 p.

Señeri, Pablo, *El confesor instruido. Obra en la que se le muestra a el confesor nuevo la practica de administrar con fruto el sacramento de la penitencia y el penitente instruido, para confesarse bien, obra espiritual de la cual puede cualquiera aprender el modo de volverse a la gracia de su señor y de mantenerse en él*. Madrid, 1695, Juan Joseph Guillén Carrascoso, 317 p.

Serpi, Dimas, *Tratado de consideraciones espirituales sobre las lecciones del oficio de difuntos de mucha utilidad y provecho para predicadores, confesores, curas de almas y para cualquier estado de gente recogida*. Barcelona, 1604, Imprenta de Gabriel Graells y Giraldo, 683 p.

-----, *Tratado del purgatorio contra Lutero y otros herejes con singular y varia doctrina de mucho provecho y muy útil para predicadores, curas, religiosos y para todos los estados*. Barcelona, 1604, Gabriel Graells y Giraldo, 514 p.

Sevilla, Feliciano de, *Racional campana de fuego que toca a que acudan todos con agua de sufragios a mitigar el ardor del purgatorio en que se queman vivas las benditas ánimas*. S.l., 1701, s.e., 675 p.

*Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid, 1990, Alianza Editorial, Colección Alianza Universidad, 213 p.

Sthepens Spinks, G., *Introducción a la psicología de la religión*. Buenos Aires, 1965, Editorial Paidós, Biblioteca de ciencia e historia de las religiones, Colección menor número 2, 292 p.

Suárez, Marcela y Guadalupe Ríos de la Torre, “Aculturación, mujer y el discurso sobre la prostitución” en Ríos, *Espacios*, 1991, pp. 117-135.

Talavera Solórzano, Leticia y Mariano Monterrosa, *Las devociones cristianas en México en el cambio de milenio*. México, 2002, INAH, CONACULTA, Plaza y Valdés, 238 p.

Teberosky, Ana, “Introducción” en Blanche-Benveniste, *Estudios*, 1998, pp. 11-14.

Testón, Isabel, “El pecado y la carne durante el período moderno” en *Pecado*, 1992, pp. 107-133.

Thompson, E.P., *Historia social y antropología*. México, 1997, Instituto Mora, Colección Cuadernos de Secuencia, 82 p.

Thouzellier, Charles, “Tradición y resurgimiento en la herejía medieval. Consideraciones” en Le Goff, *Herejías*, 1987, pp. 75-84.

Tomás y Valiente, Francisco, “Delincuentes y pecadores” en *Sexo*, 1990, pp. 11-31.

-----, “El crimen y pecado contra natura” en *Sexo*, 1990, pp. 33-55.

-----, “Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado” en Pérez, *Inquisición*, 1980, pp. 41-60.

Valcárcel, Amelia, “La secularización del pecado” en *Pecado*, 1992, pp. 137-162.

Valle-Arizpe, Artemio de, *Cuando había virreyes*. México, 1956, Patria, Colección Tradiciones, leyendas y sucesos del México Virreinal, 237 p.

-----, *Lejanías entre brumas*. México, 1951, Patria, Serie Tradiciones, leyendas y sucesos del México Virreinal número 4, 231 p.

-----, *Leyendas mexicanas*. Buenos Aires, 1943, Editora Espasa-Calpe Argentina, Colección Austral número 340, 150 p.

-----, *Leyendas y sucesidos del México colonial con los datos aportados por los historiadores de todos los tiempos y algunas informaciones inéditas e interesantes*. México, 1951, El libro español, 253 p.

Vallier, Iván, *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*. Buenos Aires, 1970, Amorrortu editores,

Vascones, Alonso de, *Destierro de ignorancias*. Madrid, 1732, Imprenta de Andrés Sánchez, 351 p.

Vasilachis, Irene. *La construcción de representaciones sociales*. Discurso político y prensa escrita. Barcelona, 1998, Gedisa editorial, Colección Hombre y Sociedad, Serie CLADEMA, 318 p.

Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*. Buenos Aires, 1996, Ediciones Paidós, Colección Paidós Studio número 121, 127 p.

Vega Umbasia, Leonardo Alberto, *Pecado y delito en la Colonia*. La bestialidad como una forma de contravención sexual (1740-1808). Bogota, 1994, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Colección Cuadernos de Historia colonial título II, 125 p.

Villaseñor, Roberto, "Introducción" en *Catálogo del ramo Bulas y Santa Cruzada*. México, 1979, AGN, Serie: Guías y catálogos número 41, pp. I-VI.

*Visiones y creencias*. IV Anuario Conmemorativo del V Centenario de la llegada de España a América. México, 1992, UNAM-Azcapotzalco, 304 p.

Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos?* Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces. México, 1987, FCE, 302 p.

Vizuetto Mendoza, Juan Carlos, "Eclesiásticos y vida cotidiana en la Castilla del Siglo de Oro" en *Visiones*, 1992, pp. 85-113.

Vovelle, Michel (coord.) *Historia Universal Moderna y Contemporánea*. La edad moderna europea: el trágico siglo XVII. Barcelona, 1986, Salvat Editores, tomo II, 141 p.

----- (coord.), *Historia Universal Moderna y Contemporánea*. La edad moderna europea: el siglo de las Luces. Barcelona, 1986, Salvat Editores, tomo III, 120 p.

Waldron, Kathy, “Los pecadores y el obispo en la Venezuela colonial: la visita del obispo Mariano Martí, 1771-1784” en Lavrin, *Sexualidad*, 1991, pp. 173-196.

Walkowitz, Judith R., *La ciudad de las pasiones terribles*. Narraciones sobre peligro sexual en el Londres victoriano. Madrid, 1995, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Colección Feminismos número 25, 506 p.

Whitaker, Reg, *El fin de la privacidad*. Cómo la vigilancia total se está convirtiendo en realidad. Barcelona, 1999, Ediciones Paidós Ibérica, Colección Paidós Comunicación número 109, 238 p.

Wolf, Eric R., *Figurar el poder*. Ideologías de dominación y crisis. México, 2001, CIESAS, 417 p.

Wood, James, “La enfermedad vital” en *Letras*, 1999, pp. 20-25

Zaid, Gabriel, “El pecado original” en *Letras*, 1999, pp. 14-15