

*UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA.*

*DIVISIÓN CIENCIAS SOCIALES Y
HUMANIDADES.*

*“USOS Y PRÁCTICAS DE LA
BLASFEMIA ENTRE LOS NEGROS Y
MULATOS DE LA NUEVA ESPAÑA.
SIGLO XVII”.*

*TESINA PARA OBTENER EL TÍTULO
DE LICENCIATURA EN HISTORIA.*

*PRESENTA RAFAEL CASTAÑEDA
GARCIA.*

*ASESORA DRA. NATALIA SILVA
PRADA.*

2004.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA.

DIVISIÓN: CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES.

"LA BLASFEMIA COMO PRÁCTICA: ESTUDIO
DEL USO ENTRE LOS NEGROS Y MULATOS
NOVOHISPANOS, SIGLO XVII".

TESINA PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIATURA EN HISTORIA.

PRESENTA RAFAEL CASTAÑEDA GARCIA.

ASESORA DRA. NATALIA SILVA PRADA.



Tan profunda es la fuerza de la palabra que logra engendrar también una dinámica liberadora cuando los significados proponen dominación.

Celma Agûero.

No hay pueblo mudo, simplemente ocurre que la cultura dominante, cultura de ecos de voces ajenas, tapa la boca de los que tienen voces propias.

Nosotros queremos ayudar a que se desaten las voces de la realidad real, casi siempre negadas por la realidad oficial, por la sencilla razón de que son las únicas capaces de decir cosas que de verás vale la pena escuchar.

Eduardo Galeano.

INDICE.

<i>Introducción</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
---------------------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

Primer Capítulo

DE LA BLASFEMIA

<i>1.1 En torno al término blasfemia</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	16
<i>1.2 Las diversas formas de blasfemar</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	18
<i>1.3 La blasfemia como pecado</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	20
<i>1.4 La blasfemia en las Sagradas Escrituras</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	22

Segundo Capítulo

LA BLASFEMIA EN EL MUNDO HISPANO

<i>2.1 La blasfemia en España</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	29
<i>2.2 La blasfemia en la Nueva España</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	42
<i>2.3 La blasfemia en la legislación del tribunal de la Inquisición de la Nueva España</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	69

Tercer Capítulo

RESISTENCIA Y ADAPTABILIDAD CULTURAL

<i>3.1 El origen de la resistencia: trata de esclavos</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	77
<i>3.2 Integración con rebeldía</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	99
<i>3.3 El reniego: propio de los negros y mulatos</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	123
<i>3.4 La blasfemia como resistencia cultural-</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	131
<i>3.5 Los otros usos de la blasfemia-</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	150

<i>Conclusión</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	167
-------------------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	-----

<i>Bibliografía</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	172
---------------------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	-----

INTRODUCCIÓN

Se dice que la historia del pasado se escribe desde el presente, en este sentido habría que decir que nuestro presente se circunscribe dentro de un marco de globalización mayúscula, donde lo predominante es la homogeneización, no sólo económica y política, sino también cultural, intentando borrar cicatrices pasadas que sólo la historia puede rescatar y valorar. Sin duda nuestros tiempos están marcados por una amnesia por lo remoto, por un rechazo a las propias raíces donde la memoria pasa a ser un valor obsoleto dentro de los modelos capitalistas de consumo que nos apartan de la realidad.

Es cierto que dicho proceso de homologar no es nuevo, se inicia con la occidentalización de la Nueva España en base a dos aspectos: la castellanización y la cristianización de la población autóctona e inmigrante, esto es, el nexo entre religión y lengua fueron la base ideológica que experimentaron los europeos para implantar su dominio. Así con todo ello, nuestra labor debe empeñarse en mostrar esa hibridación cultural de la cual somos herederos por lo que es importante adentrarse en el México colonial, período en que se da esa génesis de encuentros de diferentes cosmovisiones, donde resulta burda la versión oficial de españoles e indios solamente, ignorando a otros grupos sociorraciales que también convivieron en este espacio y tiempo, como los negros, mulatos, orientales, mestizos, criollos, indios y españoles.

Nuestros pueblos son producto de esa hibridación no sólo biológica sino también y sobre todo cultural, porque lo genético puede irse borrando o confundiendo con el tiempo pero lo cultural permanece, se conjunta y se impregna. Así entonces, el reconocimiento del pasado permitirá conservar nuestras tradiciones y resistir al embate de la uniformidad.

El elemento africano en América Latina a simple vista podría remitirse sólo a Brasil y al Caribe, pero muy pocos afirmarían su presencia en regiones como el Cono

Sur, los Andes, Centroamérica y por supuesto México. Según Carmen Bernand en Lima, Quito, Bogotá, Caracas, Cartagena, México y Buenos Aires, los esclavos constituyeron entre el diez y el veinticinco por ciento de la población.¹

De México podemos decir que el negro se fue confundiendo cada vez más debido al fuerte mestizaje que hubo, en parte a ese excedente de varones europeos blancos y de varones africanos negros que hizo que las uniones interraciales fueran una necesidad, si estos querían reproducirse. En el siglo XVI, la relación de la ilegitimidad con la mezcla de razas fue tan grande que una de las normas que definían las castas era, precisamente, la de la ilegitimidad.² La otra razón que motivo la invisibilidad del negro fue la búsqueda del pase de la barrera del color, los distintos grupos sociorraciales sabían que el color de la piel tenía una connotación social y no sólo biológica.

Por ejemplo, en el siglo XIX Joel Poinsett escribió en su diario en 1822 lo siguiente: “Es difícil describir con exactitud a una nación como la Nueva España, que se compone de categorías tan diversas y en donde hay tantas castas diferentes. La más importante distinción civil o política, se confería tomando en cuenta el color de la piel. Blancura era, aquí, sinónimo de nobleza. El rango de las distintas castas se determinó por su mayor o menor aproximación a los blancos; los últimos en la escala son los descendientes directos, y sin mezcla, de los africanos o de los indios.”³

Los tipos de mezclas raciales, la movilidad de los habitantes y lo deseable de la “blancura” social condujeron inevitablemente a un gradual “blanqueo” de la población, lo cual explica el porque de la “aparente” no presencia visual del elemento negro en la

¹ Bernand, Carmen, *Negros esclavos y libres en las ciudades Hispanoamericanas*. Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2001. p. 11.

² Kuznesof, Elizabeth Anne, “Raza, clase y matrimonios en la Nueva España” en Gonzalbo, Pilar, *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX (Seminario de Historia de la Familia)*. México, El Colegio de México, 1991. p. 373.

³ Poinsett, Joel Roberts, *Notas sobre México (1822)*. México, Editorial Jus, 1950. p. 178.

sociedad mexicana, en comparación con los países caribeños donde su proceso histórico respecto a los africanos es distinto al nuestro.

La presencia de esclavos negros en territorio novohispano fue notable, un viajero del siglo XVII asombrado, hacía alusión a ello. “Tendrá México alrededor de cien mil habitantes, pero la mayor parte negros y mulatos, por causa de tantos esclavos que han sido llevados allá”.⁴ Más adelante seguirá con este mismo discurso, sólo que ahora el terror estará presente debido a la cantidad de negros y mulatos: “ha crecido en tan gran número esta canalla de negros y de color *quebrado*, que se duda de que un día no se revuelvan, para hacerse dueños del país; sí acaso no se pone remedio, impidiendo la introducción de tantos negros por medio de los contratos”.⁵

Hablar de cifras exactas respecto a la cantidad de esclavos introducidos a la Nueva España, resulta hoy día una tarea incompleta por la historiografía afro-mexicanista,⁶ se sabe que la depresión demográfica indígena causó el efecto de exportar esclavos para cubrir la mortandad, sin embargo esta migración no compensó la caída de la población, sino más bien ocupó sectores económicos como la minería, agricultura y factorías como son los obrajes, donde la mano de obra era ya una necesidad urgente, de ahí que Aguirre Beltrán afirme que los negros, tenidos y considerados como bestias de trabajo, constituían la base del sistema económico de la Colonia, el esclavismo.⁷

La Nueva España resulto ser una construcción no sólo de una España nueva, sino “otra”, donde lo barroco de la sociedad giraba en torno a la religión, que fundamentaba desde la moral hasta la política, dando sentido a la vida cotidiana

⁴ Gemelli Careri, Giovanni Francisco, *Viaje a la Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976. p. 22.

⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁶ Véase Serna, Juan Manuel de la, “Períodos, cifras y debates del comercio de esclavos novohispanos, 1540-1820”, en *América Latina en la historia económica. Boletín de fuentes*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, N°. 21, enero-junio, 2004. pp. 49-57.

⁷ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México*. México, Tercera edición, Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 173.

individual o colectiva. La salvación eterna tenía una dimensión social, cada sujeto era partícipe de buscar su liberación de la perdición y el pecado, esto sólo se podía conseguir mediante una participación activa de cada cristiano dentro de su entorno social y no sólo interno, lo que trajo una exteriorización de la religiosidad basada en las obras y en la caridad, reforzando el sentimiento de solidaridad y asistencia que impulsó a muchas cofradías de la Nueva España.

En la sociedad de entonces, la muerte y el más allá estaban tan presentes que se mezclaban con las necesidades cotidianas. Sin embargo, siendo sus miembros tan heterogéneos y la realidad tan compleja para la gran mayoría, la frontera entre lo sagrado y lo profano muchas veces resultaba ser poco clara, debido a esa dicotomía entre la vida terrenal y la vida espiritual.

Encontramos a una población integrada al cristianismo, que lo asimila, pero que lo utiliza de acuerdo a sus necesidades, que juega con los valores occidentales dependiendo de las circunstancias, así vemos a unos indígenas resistiéndose con el silencio a confesar sus pecados, a seguir en la clandestinidad rindiendo culto a sus divinidades, al uso y abuso de conocimientos denominados por la Iglesia supersticiosos, que se llevaban a la práctica buscando soluciones a los problemas mundanos como la salud y los relacionados con el amor, entre otros. En este sentido la frase se obedece pero no se cumple, es reflejo de esta disyuntiva entre las normas oficiales y las prácticas cotidianas, lo vivido es muy diferente a lo prescrito, el hombre de esta etapa de la historia es consciente de ello.

Los sujetos subalternos en el México colonial son sin duda los indios, negros y castas en general, son creadores de una cultura popular y de una cultura de resistencia, son individuos que no permanecieron estáticos e inmóviles al sistema de marginación en que vivían. El indio era visto por la cultura dominante como insignificante y el negro

como extraño. Don Juan de Palafox decía que el indígena carecía de una de las características que impulsaban a los humanos a actuar políticamente: la falta de codicia.⁸ Respecto a los negros y castas Manuel Abad y Queipo opinaba que las castas se hallan infamadas por derecho como descendientes de negros esclavos. Son tributarios, y como los recuentos se ejecutan con tanta exactitud, el tributo viene a ser para ellos una marca indeleble de esclavitud que no pueden borrar con el tiempo, ni la mezcla de las razas en las generaciones sucesivas. Ellas están, pues, infamadas por derecho, son pobres y dependientes, no tienen educación conveniente y conservan alguna tintura de su origen.⁹

Pero la realidad del orbe novohispano era distinta, existía una movilidad social, una circularidad cultural entre la popular y la oficial, ambas representaban una visión distinta del mundo, una dualidad ambivalente que es necesario conocer para comprender la conciencia cultural del México colonial. En este sentido, los habitantes de color canela son parte de esta colectividad como actores sociales y culturales.

Es innegable que el conocimiento de la población afrodescendiente ha ido en crecimiento, El Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán trazó el camino hace casi sesenta años, el cual ha sido seguido por otros estudiosos del tema.¹⁰ Si bien es cierto que se ha avanzado, todavía queda un gran trecho por descubrir, algunos de esos tópicos que se

⁸ Silva Prada, Natalia, *La Política de una rebelión: los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*. Tesis Doctoral, México, El Colegio de México, 2000. p. 342.

⁹ Abad y Queipo, Manuel, "Representación sobre la inmunidad personal del Clero", en Jovellanos, Gaspar de, *En favor del Campo*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986. pp. 124-125.

¹⁰ Véase Pérez-Rocha, Emma y Gabriel Moedano, *Aportaciones a la investigación de archivos del México colonial y a la bibliohemerografía afromexicanista*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992; Martínez Montiel, Luz María y Juan Carlos Reyes G. (Editores), *Memorias del III encuentro Nacional de afromexicanistas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Instituto Colimense de Cultura, 1993; Martínez Montiel, Luz María, coordinadora, *Presencia africana en México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994; *Signos Históricos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, N°. 4, julio-diciembre, 2000; Naveda, Adriana (compiladora), *Pardos, mulatos y libertos. Sexto encuentro de afromexicanistas*, México, Universidad Veracruzana, 2001. Estas son sólo algunas obras colectivas donde se abordan distintas temáticas, asimismo existe un seminario permanente donde se reúnen varios investigadores del tema llamado *Poblaciones y culturas con herencia africana en México*, coordinado por la Dra. Ma. Elisa Velázquez y la Lic. Eitelvina Correa, que se lleva a cabo en la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, ciudad de México.

sugieren son: los esclavos huidos en las ciudades, la vida de los negros en los recintos religiosos, los procesos de aculturación y deculturación, los mecanismos de resistencia y rebelión; los contextos locales, regionales, urbanos y rurales del empleo de esclavos, sus aportes en distintos ámbitos de la cultura nacional, su religiosidad vivida, su mentalidad, vida cotidiana, redes simbólicas y su conciencia política de Antiguo Régimen, en fin, entre otros más, algunos de esos ya se están abordando pero se esta todavía lejos de concluirse.¹¹

Mi interés en estudiar la población de origen africano, surge después de haber asistido a un seminario de historia cultural impartido durante la licenciatura,¹² de ahí comprendí que la institución colonial con la que más contacto tuvieron los esclavos fue el Santo Oficio de la Inquisición y el delito en el que más se involucraron fue el de la blasfemia. Nada nuevo, quizá, sin embargo al irse adentrando en los documentos inquisitoriales descubre uno diversas situaciones por las que los negros y mulatos blasfeman. Así entonces, el objetivo de esta tesis será demostrar esa variedad de circunstancias donde el afrodescendiente transgrede la moral pública mediante ofensas hacía la religión oficial. Puede parecer un acto coyuntural, pero al final es una forma de manifestar su inconformidad, su rechazo, su desesperación y su resistencia al sistema imperante, pues al no tener espacios para manifestarse, recurrían a procurárselos. Asimismo resulta ser una comprobación del nivel de asimilación e integración a la cultura occidental, en suma, se sabe lo que sucedió, pero nosotros queremos saber cómo los hombres viven lo que sucedió.

¹¹ Véase Díaz Díaz, Rafael Antonio, "Historiografía de la esclavitud negra en América Latina: Temas y problemas generales" en *América Negra*, Santa Fé de Bogotá, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, N.º. 8: 1994. pp. 11-29.

¹² Seminario de Historia. *La nueva historia cultural y su aplicación al estudio de la historia colonial americana: conceptos, métodos e historiografía. Impartido por la Dra. Natalia Silva, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2001.*

Los esclavos africanos al llegar a estas tierras, comprendieron que eran negros y aprendieron a valorar el desprecio de esa apelación, a partir de entonces sus atributos físicos y sabidurías se convertirían en signos de identidad para la compra y venta. Si hubiera una palabra que definiera la situación del esclavo negro en la sociedad colonial sería la de excluido, un añadido con el que nadie había contado, pero si hubiera otra palabra que reflejara la actitud asumida frente a ello, sería la de resistencia, que se da desde la misma trata negrera, desde África hasta América, sin dejar de lado el traslado marítimo, donde a cada acción correspondía una reacción de distintas formas, llámense resistencia pasiva, violenta o cultural.

De la blasfemia podemos decir que se vuelve una práctica común durante los siglos XVI y XVII en Europa occidental, y lo mismo sucede en la Nueva España, sólo que los motivos por los que blasfeman los españoles y los negros son totalmente distintos, mientras que en los primeros se debe a una actitud cultural, debido a los siglos de convivencia con los árabes y la experiencia de la cruzada, en los negros esclavos y afrodescendientes es casi siempre una respuesta a alguna situación de opresión.

De este tema, dice Solange Alberro que las blasfemias, reniegos e incontables disparates, palabras descompuestas e irreverentes, los actos escandalosos, etcétera, reflejan un imaginario popular que espera todavía su historiador. Porque el procedimiento inquisitorial, mediante la denuncia, el testimonio, el interrogatorio, etcétera, permite descubrir a la vez creencias, prácticas, fantasmas y representaciones no sólo de las elites, sino también del pueblo llano, generalmente ignorado por tales fuentes.¹³

Si algo caracteriza a este pecado, es precisamente su práctica no sólo cotidiana, trivial, sino que se extiende a toda la colectividad de una sociedad, blasfemos pueden

¹³ Alberro, Solange, "El Santo Oficio mexicano en este final de siglo". En Quezada Noemí. et. al., *Inquisición Novohispana*. Vol. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas – Universidad Autónoma Metropolitana Azcapozalco, 2000. p. 61.

ser nobles y plebeyos. En este sentido, Jacques Le Goff afirma que no hay hereje aislado, éste siempre está inmerso en un grupo y mantiene relaciones con la mentalidad colectiva; que la herejía es contagiosa y está presente en la filosofía, en la literatura y en el arte de manera disfrazada.¹⁴

Efectivamente, no puede existir hereje o en este caso blasfemo aislado, pues la misma fe no encuentra su regulación sino a través de la comunidad de creyentes. Dentro de esta colectividad es como toma sentido la herejía u ortodoxia. ¿Pero la herejía puede ser producto de un grupo social, de oficios o de los medios eclesiásticos? Parece que los tres cuestionamientos encontrarían respuesta afirmativa.

La blasfemia pueda ser la señal de pertenencia a un grupo. No es casual que un número relativamente alto de nobles aparezca entre los blasfemos habituales, tan es así, que fue por blasfemia por lo que se juzgó al personaje de rango más alto que se ha encontrado en los archivos de la Inquisición de Toledo.¹⁵

En los círculos de la cultura refinada y pomposa, se observa el rudo contraste y las bruscas alternativas de tensión, características de la fe medieval. La religiosidad de los grandes personajes tiene con mucha frecuencia ese carácter convulsivo que también se percibe entre la masa ignorante. El contraste de piedad y pecado llega hasta el extremo más enigmático en una figura como Luis de Orleáns, que es el mundano más disoluto y esclavo de sus pasiones entre todos los grandes adoradores de la sensualidad y del placer. Llegó a entregarse a las artes mágicas y a no querer abandonarlas. El propio Felipe el *Bueno* es otro ejemplo más concluyente de aquella unión de

¹⁴ Le Goff, Jacques, "Introducción", en Le Goff, Jaques (Compilador), *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial, siglos XI-XVIII. Historia de los movimientos sociales*. España, Editorial Siglo XXI, 1987. pp. XI-XII.

¹⁵ Dedieu, Jean-Pierre, "El modelo religioso: Las disciplinas del lenguaje y de la acción", en Bennisar, Bartolomé, *Inquisición Española: Poder Político y Control Social*. Barcelona, Editorial Crítica, 1981. p. 215.

religiosidad y espíritu mundanal.¹⁶ Siguiendo con este mismo hilo discursivo, se sabe que los mismos reyes que dictaban las prohibiciones tenían sus propios juramentos favoritos: Luis XI juraba por la “Pascua de Dios”, Carlos III por el “buen día de Dios”, Luis XII por “que el demonio me lleve” y Francisco I por su “fe de gentilhomme”.¹⁷

En contra parte, se ha dicho varias veces que la práctica de la blasfemia pertenece a los estratos más bajos de la sociedad. No es extraño pues, que los cristianos que imitan este lenguaje infernal, sea la manera de hablar más soez y degradante, propio de personas de pésima condición y baja estofa;¹⁸ igualmente otro autor afirma: el pueblo son, en primer lugar, los blasfemos, particularmente en España, donde el juramento y la interjección irónica son formas de expresión muy espontáneas y corrientes entre la gente humilde.¹⁹ En esta misma dirección se ubica Bajtin, en su estudio de la cultura popular, observa como dentro de la plaza pública en los días de fiesta, feria o carnaval la muchedumbre vive un ambiente de franqueza, libertad y familiaridad, donde las expresiones orales, mediante el juego de palabras son elementos fundamentales que da pie a las injurias y elogios; juramentos, expresiones blasfemas y parodias, rompiendo con ello las barreras jerárquicas que separan a los individuos lo que establece un contacto familiar real.²⁰

Los practicantes de blasfemia pueden representar a otro tipo de grupo, a un gremio u oficio, como es el caso del molinero Menocchio, conocido gracias a Ginzburg. Su hipótesis se centra en la similitud que encuentra entre dos molineros uno el ya conocido y apreciado Menocchio, y el otro llamado Pighino. Ambos tachados por el Santo Oficio de malos cristianos, herejes y blasfemos, etcétera. Sin duda los dos tenían

¹⁶ Huizinga, Johan, *El Otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 236-237.

¹⁷ Bajtin, Mijail. *La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. El contexto de Francois Rabelais. Madrid, Alianza Editorial, 1999. p. 170.

¹⁸ Santo Tomas de Aquino, *Suma Teológica*. Tomo VII, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1959. p. 427.

¹⁹ Dumont, Jean, *La Iglesia ante el reto de la Historia*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1987. p. 452.

²⁰ Véase “El vocabulario de la plaza pública en la obra de Rabelais”. En Bajtin, Mijail, *op. cit.*, pp. 131-170.

una visión de su mundo distinta a la promulgada por el cristianismo, lo cual les ocasionaba cuestionamientos y sospechas frente a la cultura religiosa.

Como practicantes de su oficio en la Europa preindustrial, los molineros eran muy conocidos, tenían contacto con personas ajenas a su comunidad pues el molino era un lugar de encuentros, de relación social, en un mundo fundamentalmente cerrado y estático. Esto es, un espacio de circulación de ideas, como la hostería y la taberna, por lo tanto, los molineros eran un grupo profesional abierto a ideas nuevas y propenso a difundirlas. Tanto así que algunas veces su área de trabajo, se convertía en un sitio idóneo para reuniones clandestinas; su misma posición social tendía a aislarlos de la comunidad, y por el contrario existía por lo regular un vínculo de dependencia directa que tradicionalmente ligaba los molineros con los señores feudales locales, detentores durante siglos del privilegio de molienda.

En síntesis el oficio de molinero, los diferenciaba automáticamente de la multitud anónima de campesinos, y les atribuía en algunas ocasiones estereotipos negativos, como herejes, maliciosos, pendencieros, destinados por definición a las penas del infierno. De ahí que dos molineros que vivieron a centenares de kilómetros y que murieron sin haberse conocido, hablaran el mismo lenguaje y respiraran la misma cultura, todo ello debido a su actividad. En conclusión la propensión a blasfemar y a ser sospechosos de herejía, no fue mera casualidad.²¹ Otro caso en esta misma dirección, tiene que ver con los marineros, comerciantes y milicianos que en el siglo XVIII, según consta la documentación, fueron sujetos que practicaron expresiones inmorales. Con respecto al ámbito eclesiástico, numerosos fueron los casos donde desde el púlpito se blasfemaba de Dios, de la Virgen, de los Santos, y de los Sacramentos.

²¹ Ginzburg, Carlo. *El Queso y los Gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Muchnik Editores. 1997. pp. 190-200.

Del mismo modo, la hipótesis que guía esta investigación plantea que el color de la piel y su situación social, de opresión y de rechazo, hizo a los negros y mulatos de la Nueva España buscar una rendija en la oscuridad; una grieta por la que pudieran ver un mejor mañana. Es decir la blasfemia fue una manifestación de insatisfacción, una válvula de escape, una resistencia cultural, la última que les quedaba para evitar el castigo, usando en ello los valores religiosos, un rechazo sin propuesta, pero cuya forma denota una conciencia del esclavo en su accionar.

Por lo tanto se puede asentar que “la pertenencia a determinada categoría social provocaba también a veces cierto tipo de delito”.²²

Para el presente trabajo, los documentos inquisitoriales serán las principales fuentes documentales, asumiendo el riesgo que son reflejos parciales, filtrados de la realidad estudiada, pero por otro lado son los únicos que nos ofrecen un testimonio vivo de la humanidad y cotidianidad de las mujeres y los hombres, de los ricos y pobres, de los letrados y rústicos, de los blancos y los que no lo son, de los libres y los esclavos. Sobre todo porque la principal fuente de textos fue la Inquisición, ya que tanto en su función censora o en su función de moderadora de justicia ofrece una serie de documentos que permiten conocer esa otra Nueva España. Por lo que permite reconstruir una historia socio-cultural, donde podamos apreciar la religiosidad de los negros y mulatos, su interacción con otros grupos sociales, su nivel de opresión, su imaginario popular y sus reliquias del pasado africano. Escuchar al africano esclavizado y sus descendientes, enunciando sus propias razones, es algo que sólo los procesos inquisitoriales pueden ofrecer.

Mientras que situamos nuestro estudio en el siglo XVII, básicamente porque es el período de asimilación, es un salto del descubrimiento y conquista del siglo XVI al

²² Alberro, Solange. *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998. p. 188.

reconocimiento y resistencia del siglo XVII. Es un período de crisis y recomposición, por lo menos así lo atestiguan los expedientes del Santo Oficio de la Inquisición, pues es durante esta centuria cuando más denuncias y procesos hay en contra de los afrodescendientes por el delito de blasfemia y reniegos. Del siglo XVII se pueden decir muchas cosas, que es el tiempo donde la heterogeneidad de elementos enriqueció la red de intercambios de verdades, saberes y poderes entre los diversos grupos novohispanos. Magia, hechicería y brujería cohabitan en el mismo territorio y tiempo con el fetichismo de las reliquias, con la atracción y veneración de rituales o misas, con el marianismo, el culto a los Santos, las cofradías, y el misticismo, todo en busca de resolver el miedo a lo sobrenatural y las desavenencias de lo terrenal.

Respecto a lo escrito sobre nuestro tema de estudio, podemos argumentar que se ha planteado por la mayoría de los investigadores, cuando ocasionalmente hablan de la blasfemia y del reniego, un esquema uniforme, que se basa en los azotes - dolor y sufrimiento del esclavo - reniegos de Dios, de la Virgen y de los Santos. Es decir, sólo se ve al reniego, el cual es un tipo de blasfemia, como una consecuencia del sufrimiento de los azotes o cualquier tipo de castigo físico. Como una reacción coyuntural, lo cual, no es que sea incorrecto, es verdad que son los casos más comunes, pero plantearlo así opaca otras circunstancias interesantes por las que el individuo de color, blasfemó. Por lo tanto, el esquema planteado refleja sólo una tipología de las varias que hay en el afrodescendiente al ejecutar dicho pecado público.

Ciertamente, pocos son los trabajos que se han abocado a la práctica de la blasfemia entre la población de color bruno del México colonial, sin duda la pionera en esto es la Dra. Solange Alberro, que desde finales de los años setenta, habla de la blasfemia como un rechazo global a la cultura dominante y que después lo desarrollará en su libro *Inquisición y sociedad en México*, donde tratará a la blasfemia como una

resistencia cultural.²³ Otro trabajo que merece la pena resaltar es el de Javier Villa-Flores, plantea que el africano y sus descendientes, viven una contradicción entre marginalidad e integración, por lo tanto el uso de la blasfemia representa un rechazo a ambas cosas.²⁴

Sin perder la dimensión, respecto a la blasfemia entre los negros y mulatos de la Nueva España, otros autores abordan esta misma problemática, sólo que para los casos peruanos y colombianos, sin embargo, son de gran utilidad pues sus realidades socio-culturales no distan mucho de la del virreinato novohispano. Rene Millar aborda en una parte de su libro los casos de blasfemia de 1570 a 1700, y considera a esta falta moral, como una protesta, la única que podían esgrimir en ese momento.²⁵ Paulino Castañeda y Pilar Hernández, para el mismo caso, analizan los casos de renegos y blasfemias, llegando a la conclusión que el siglo XVI, fue la centuria donde más casos se registraron en el Tribunal de Lima.²⁶ Por último, Jean Pierre Tardieu afirma que la blasfemia es una de las expresiones de revuelta de la esclavitud negra y mulata.²⁷ Por otro lado, para el caso colombiano, José Enrique Sánchez hace un estudio sobresaliente de la blasfemia entre la población africana, llegando a la conclusión que el objetivo de ésta, nunca fue resistirse abiertamente a la fe católica, pero sí a las condiciones que la oprimían y marginaban.²⁸

²³ Véase Alberro, Solange, “Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración” en Frost, Elsa Cecilia, et. al., *El trabajo y los trabajadores en la Historia de México*. México, El Colegio de México y University of Arizona Press, 1979. pp. 132-161; de la misma autora, *Inquisición y Sociedad en México*, op. cit., pp. 455-485.

²⁴ Villa-Flores, Javier, “To lose One’s Soul: Blasphemy and Slavery in New Spain, 1596-1669”, en *Hispanic American Historical Review*, N°. 82, august: Duke University Press, Estados Unidos, 2002. pp. 435-468.

²⁵ Millar C., Rene, *Inquisición y Sociedad en el Virreinato Peruano*, Chile, Instituto de Historia-Ediciones Universidad Católica de Chile, Instituto Riva-Agüero Pontificia Universidad Católica de Perú, 1996. pp. 274-290.

²⁶ Castañeda, Paulino y Pilar Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima*, Tomo I, Madrid, Editorial Deimos, 1989. pp. 280-293.

²⁷ Tardieu, Jean-Pierre, *L’Eglise et les Noirs au Pérou XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Université de la Réunion, Editions L’Harmattan, 1991. pp. 643-660.

²⁸ Sánchez B., José Enrique, “La herejía: una forma de resistencia del negro contra la estructura social colonial (1610-1683)”, en Jaime Humberto Borja Gómez (edit.), *Inquisición, muerte y sexualidad en la*

En términos generales, dichos investigadores hablan de la blasfemia como una forma de resistencia, una manifestación de rechazo, así como un conocimiento por parte de los esclavos de las funciones del Santo Oficio dentro de la sociedad colonial. Una asimilación al sistema religioso, una ingeniosa retórica que muchas veces buscó y encontró pasar la frontera de dominado a dominador de la situación en la que se encontraban. En este tenor, nuestro trabajo busca ser una prolongación de esta reevaluación historiográfica de la blasfemia con el negro y mulato, siguiendo un camino en algunos sentidos distinto, pero compartiendo algunas conclusiones ya postuladas.

Asimismo, nuestro escrito buscará reintegrar esta parte de la realidad humana a su conjunto, de manera que se pueda entender el lugar que ocupan los esclavos en relación con las otras instancias, conocer el papel que juegan en determinada región geográfica y en el grupo social en específico, dejando ver que la realidad humana es una, es total.

En el primer capítulo enunciaremos los rasgos característicos de la blasfemia dentro del ámbito teológico, de manera que el lector entienda la importancia que ha tenido como pecado y las variantes que existen al practicarlo, sobre todo por la movilidad de sus definiciones, de sus aproximaciones y por las diversas aprehensiones de la reflexión política, jurídica y por supuesto religiosa. En ésta última, abarca un gran espacio, en el sentido de que toda inclinación que parezca falta de respeto a Dios, será considerada una blasfemia. La blasfemia en el mundo hispano, es el nombre del siguiente apartado, tiene como finalidad crear un antecedente de este pecado y para ello abordamos a la sociedad española y su religiosidad, ya que ellos fueron los que trasladaron esta costumbre a territorio americano, por lo que circunscribir histórica-

Nueva Granada, Santa Fé de Bogotá, Editorial Ariel-Ceja, 1996. pp. 41-64; del mismo autor véase “Condiciones que determinaron la herejía en el esclavo”, Splendiani, Ana María, (et. al.), *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610 - 1660*, Tomo I, Colombia, Centro Editorial Javeriano/Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997. pp. 218-224.

mente y socialmente a la blasfemia es uno de los fines de este capítulo. Además nos adentramos en los inicios de la práctica de la blasfemia como una ruptura voluntaria del hombre con la expresión de su relación divina en la Nueva España y su regulación por distintos medios institucionales, derivando de ello una legislación que dictaminaba las penas y penitencias a los sujetos infractores de la moral pública, destacando que el clero de la época barroca llevó a cabo sentencias más drásticas, dependiendo del grupo social al que se perteneciera. El tercer capítulo, esta dedicado a comprender el proceso de arribo de los esclavos y su adaptación a una cultura impuesta, asumiendo una actitud de resistencia frente a una sociedad esclavista: reniegos, motines, y fechorías en general. Resaltando las distintas circunstancias en las que surge la blasfemia entre la población afrodescendiente, quedando claro que en la mayoría de los casos su práctica fue una acción de boca y no de corazón, para ello se revisarán varios procesos de la inquisición. Además, se apreciará como en los casos analizados donde no hubo presencia de azotes, la blasfemia fue más profunda en su connotación religiosa y cultural, dándonos un cuadro más diverso de las transgresiones morales y de la mentalidad de estos sujetos subalternos.

Es un hecho que los esclavos buscaban su libertad, soñaban con otra realidad posible, así lo reflejan sus actos buscando cambiar lo que eran. Esas voces, esas palabras, ese acontecer es lo que queremos rescatar, mostrar que la conciencia no existe como una entidad única y homogénea, que nuestro carácter nacional es una construcción imaginaria que debe acercarse a la historia e incluir a un tercer elemento, a esa tercera raíz de la que también somos descendientes y que poco se ha estimado.

I. DE LA BLASFEMIA.

1.1 EN TORNO AL TÉRMINO BLASFEMIA.

¿Qué es la blasfemia? Palabra injuriosa contra Dios o los Santos;²⁹ no sólo se limita a palabras, sino que comprende también hechos;³⁰ se entiende lo que impía y sacrílegamente por modo de injuria se dice de Dios, de María Santísima, de los Santos, y de las cosas sagradas, aunque el que habla en esta conformidad no de asento a las palabras que pronuncia.³¹ Resulta interesante observar que para un mismo concepto tenemos variantes respecto de su definición, sin embargo todas ellas forman parte de una explicación global y más inteligible, pues nos permite afirmar como la noción de blasfemia gira en torno a palabras o hechos injuriosos contra todo aquello que se encuentre dentro de un orbe sagrado, no importando si dicha acción sea entendida por el mismo sujeto que la ha pronunciado. Es decir, la supuesta ignorancia de los preceptos religiosos no exculpa al que pronuncia frases blasfemas.

En este sentido, otro escrito señala: “Aunque la blasfemia propiamente dicha se comete de manera especial con palabras, puede también cometerse mentalmente y de obra, con hechos tales como pensar cosas deshonrosas a Dios, a los Santos y a las cosas sagradas, entreteniéndose en ellas voluntariamente y dándoles ascenso, aunque no se exprese con palabras lo mal pensado; pueden constituir también blasfemia los gestos u otras señales exteriores igualmente injuriosas a Dios o a

²⁹ Academia Española, *Diccionario Histórico de la Lengua Española*. Tomo II, Madrid, 1936, p. 148.

³⁰ H. Haag, et. al., *Diccionario de la Biblia*. Barcelona, Editorial Herder. 1963. p. 242.

³¹ Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*. Tomo I, Madrid, Editorial Gredos. 1964. p. 622.

sus Santos”.³² En suma, de acuerdo con lo anterior, la blasfemia es toda obra pensada, actuada y hablada voluntariamente en contra de cualquier símbolo divino o sagrado, no importando la intención que los inspire o las circunstancias, pues el acto en sí mismo es gravemente ilícito. Si bien la blasfemia es propiamente dicha una locución en la mayoría de los casos, eso no quiere decir que cualquier otro acto injurioso contra lo sacro no lo sea.

En el plano etimológico, Santo Tomás de Aquino nos dice: el nombre de blasfemia es plenamente helénico y de uso también entre los clásicos, pues el origen de la palabra es griego y su significado es “palabra que daña la fama” o simplemente cualquier “difamación o maldición contra otro”.³³ Pero en la acepción teológica se refiere a palabras injuriosas contra Dios.

En todos los pueblos de la antigüedad se consideraba como un delito grave la blasfemia, el insulto a las divinidades, traía consigo un castigo muy fuerte, por atacar éste delito las bases religiosas de la sociedad. En Mesopotamia y Persia se penalizaba con dureza, también los hebreos incorporaron en su legislación penal-religiosa castigo para este delito.³⁴

Los antiguos griegos la tomaban muy en serio. Sócrates fue condenado a muerte por sus discusiones filosóficas anticonvencionales, que se dijo habían ofendido a los dioses. El filósofo Anaxágoras y el escultor Fidias sufrieron cárcel por similar causa, y Aristóteles fue desterrado. Según Platón eran también blasfemos los mitos clásicos de los griegos, porque describían a los dioses como capaces de comportarse

³² Birnau-Demol. *Enciclopedia de la Religión Católica*. Tomo II, Barcelona, Editorial Dalmau Jover. 1951. p. 28.

³³ Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, p. 423.

³⁴ Sosa, Vicente, *Nos, Los Inquisidores*, Tesis doctoral, Venezuela, Universidad Central de Venezuela, 2002. p. 299.

irracionalmente; en *La República* exigió la prohibición de dichas leyendas, y en *Las Leyes* propugnaba la pena de muerte para los blasfemos.³⁵

1. 2 LAS DIVERSAS FORMAS DE BLASFEMAR.

Sin duda, el lector habrá notado la diversidad que puede haber en un sujeto al blasfemar, pero esta no cesa aquí, pues también dicha disparidad existe de parte del objeto de la blasfemia y de las fórmulas de blasfemar.

Por ejemplo, de parte del objeto –que es Dios-, se comete la blasfemia de dos modos; atribuyendo a Dios lo que no tiene, y le repugna ó removiendo de Dios lo que esencialmente le conviene.³⁶

De parte de las fórmulas de blasfemar, no sólo son aquellas que se pronuncian de manera injuriosa contra Dios, sino también las que se dicen con espíritu blasfemo, de modo cómico y malvado. Y así el decir, reniego de Dios, es blasfemia; el decir, soy tan inocente como Jesucristo también lo es, pues toda aquella expresión que intenta igualdad en la comparación, será considerada una blasfemia. Según Santo Tomás [2.2. quest. 76. art.2]: el decir con despecho furioso, por el cuerpo y sangre de Jesuchisto, voto á Dios, voto á la Santísima Trinidad, por la vida de Dios, y semejantes locuciones, son muchas veces verdaderas blasfemias, por intervenir el espíritu ó intención blasfema de volverse contra Dios, a este respecto continúa diciendo [2.2. quest. 13. art.2 ad 3.]: si el movimiento de la ira es irregular, y no deja advertir significado blasfemo de las palabras, en tal caso

³⁵ George, Leonard, *Enciclopedia de los herejes y las herejías*, México-España, Editorial Océano Robin Book, 1999. p. 48.

³⁶ En una de estas especies de blasfemia se contiene la que atribuye a las criaturas o al demonio lo que es propio de Dios, que es lo mismo que hacer criatura a Dios. Véase Guijarro, Francisco fray. *Buen uso de la Teología Moral. Según la Doctrina y Espíritu de la Iglesia*. Tomo III, Valencia, 1793. pp. 318-321.

solo sería pecado venial: pero si el tal movimiento no priva de esta advertencia, no excusa de pecado grave.³⁷

Así entonces, tenemos que dentro de las fórmulas de blasfemar, se determina la importancia que tiene la blasfemia como pecado, pudiendo ser de dos formas: venial o grave.

De parte del sujeto que blasfema, se comete la blasfemia de tres modos principales. El primero es cuando se profiere dicha blasfemia con error del entendimiento, pero sin desprecio, ni malicia formal de la voluntad; el segundo es, cuando aun profiriéndose la blasfemia con error del entendimiento, se añade aborrecimiento malévolos de la voluntad;³⁸ finalmente el tercero es, cuando por la sola crueldad y odio de la voluntad, y sin error del entendimiento, se profieren palabras en injuria y menosprecio de Dios, de las cosas sagradas; y también cuando sin asenso interior del entendimiento se profiere alguna blasfemia heretical.³⁹

De donde se deduce que existen dos tipos de blasfemias –la simple o sencilla y la herética-, las primeras no se oponen a los artículos de fe, pero que, movidos por la ingratitud maldicen al Señor, a la Virgen María y a los Santos.⁴⁰

Las otras profieren ataques directos contra los artículos de la fe, oponiéndose con ello directamente al dogma de la omnipotencia divina, proclamada en el primer artículo del credo. O bien deshonran a la Santa Virgen María, tratándola de puta, lo que es un atentado directo al dogma de la maternidad virginal de María. Dichas blasfemias no son simples, sino heréticas.⁴¹

³⁷ *Ibid.*,

³⁸ Esta blasfemia puede cometerse en algunos malvados cristianos, que montados en cólera, y sentidos que Dios no les ayude en sus pretensiones, profieren palabras blasfemas contra Dios, creyendo en aquella conturbación diabólica, que es así como la pronuncian. *Ibid.*, p. 319.

³⁹ *Ibid.*, p. 320.

⁴⁰ Estas son las blasfemias simples, de las que no debe encargarse la Inquisición.

⁴¹ Los blasfemos heréticos, deben ser juzgados por el inquisidor, como herejes o sospechosos de herejía. Véase Eimeric, Nicolau y Peña, Francisco. *El Manual de los Inquisidores*. Barcelona, Muchnik Editores. 1983. p. 75.

Por lo tanto, para este estudio se tendrán en cuenta estos dos tipos de blasfemia; la blasfemia herética: será aquella que se opone a la fe, como decir: Dios no es sabio; reniego de Dios; es decir “todo aquello que se dice con error interno es sospechoso de herejía”,⁴² y por ende blasfemia heretical. Mientras que la blasfemia simple es la que no se opone a verdad alguna de la fe, pero desea a Dios algún mal: como decir, maldito sea Dios; pese a Dios, o cosa semejante. A esta blasfemia simple se reducen las que se hacen por acciones o gestos; como escupir a un crucifijo, y también las maldiciones que se echan a las criaturas en cuanto son hechuras de Dios.⁴³

1. 3 LA BLASFEMIA COMO PECADO.

Una vez hecha esta distinción entre la blasfemia heretical y la simple, veremos ahora la gravedad de la blasfemia como pecado. La blasfemia ha sido considerada como un pecado mortal, grave e incluso mayor que el homicidio, aún a pesar de que éste coarta la vida de un prójimo, sin embargo por el hecho de que la acción dañina va dirigida contra un semejante y no contra una divinidad, eso hace la

⁴² Desde el punto de vista de la teología y del dogma, la herejía es la oposición a una verdad definida como revelada por la iglesia; para la moral la herejía es un grave pecado contra la fe, pues aparece en oposición a la verdad revelada[...], en cuanto desecha dogmas sancionados por el magisterio como obligatorios. Heinrich, Fries. *Conceptos fundamentales de la Teología*. Madrid, Ediciones Cristiandad. 1979. p. 626. En esta definición, habría que añadir que sólo puede ser hereje aquel que haya sido bautizado; y no uno que aspire al bautismo, ni un judío, mahometano o pagano, ya que éstos no pertenecen al cosmos cristiano. Otra precisión que ayuda a explicar este concepto, tiene que ver con la etimología. Herejía quiere decir elección. Es hereje aquel que, tras una elección personal o colectiva, disiente de una parte de los valores (teológicos o morales), admitidos oficialmente por la comunidad de los creyentes, poniendo en duda sus fundamentos o sus aplicaciones. La herejía es, pues, una ruptura con el orden espiritual establecido, ruptura que puede brotar de una especulación intelectual (herejías “cultas”) o de una reacción de la sensibilidad (herejías “populares”). En ambos casos, ya sea por su lógica interna o por la represión que suscita, la herejía tiene todas las posibilidades de ir acompañada también de una ruptura con el orden temporal. En este sentido, la herejía se convirtió durante la Edad Media en el vehículo material de reivindicaciones políticas y sociales. Véase Bonnassie, Pierre, *Vocabulario básico de la historia medieval*, Barcelona, Editorial Crítica, 1983. p. 113.

⁴³ *Compendio Moral Salmaticense*, Tomo I. Pamplona, 1805. pp.297-300.

En <http://www.filosofia.org/mor/cms/cms1297.htm>

diferencia para que la blasfemia sea un pecado mayor, ya que su acción va directa contra Dios. El blasfemo por lo tanto, al intentar denigrar el honor divino, peca más gravemente, absolutamente hablando, que el propio homicida.

En este sentido es pecado grave, porque se opone al segundo mandamiento,⁴⁴ pues constituye un agravio directo a la majestad de Dios y a todas sus perfecciones, y así no admite poquedad de materia y sólo puede ser venial por defecto de perfecta deliberación.

De modo similar, la blasfemia que profiere palabras contrarias a la excelencia divina, es siempre injuria a Dios y se opone en este caso a la virtud de la religión, cuyo objetivo es el honor y culto divinos. Así, la blasfemia cae en un pecado máximo como el de infidelidad, por oponerse a la fe, y el odio a Dios y llevar adjunta la detestación de la voluntad, sólo cuando envuelve negación interior de la fe y la de odio a Dios sólo cuando se profiere con una intención maligna.⁴⁵

Empero, si bien es cierto que toda blasfemia es pecado, no siempre ésta es pecado mortal, pues cuando se profiere la blasfemia con error del entendimiento, pero sin odio, ni malicia formal de la voluntad es pecado venial; igualmente cuando se profiere una blasfemia por súbito impulso de pasión, sin deliberación suficiente.

Se confirma lo dicho anteriormente, pues independientemente de las circunstancias y motivaciones, el blasfemar es un pecado, pero puede, éste, ser de dos formas, mortal o venial. Esta última se da cuando aun habiendo expresado una blasfemia un individuo, éste no envuelve una negación interior de su fe, en otras palabras, cuando el blasfemo no tenga conocimiento de lo que dijo respecto de

⁴⁴ Exodo 20, 7. No tomes en vano el nombre de Yavé, tu Dios, porque Yavé no dejará sin castigo a aquel que toma su nombre en vano. Véase sobre este tema: Estepa Llaurens, José Manuel. *Catecismo de la Iglesia Católica*. México, Coeditores Católicos de México, 1992. La blasfemia se opone al segundo mandamiento, pues consiste en proferir contra Dios –interior y exteriormente- palabras de odio, de reproche, de desafío; en injurar a Dios, faltarle al respeto en las expresiones, en abusar del nombre de Dios... pp. 536-537.

⁴⁵ Santo Tomás, *op.cit.* p. 426.

la fe católica. Así, podemos afirmar que la blasfemia herética estará más cerca de ser un pecado mortal o grave, mientras que la blasfemia simple en la mayoría de los casos reflejará un pecado venial, aunque aclarando que siempre habrá excepciones.

En este sentido los principales pecados de blasfemia son:

1. Negar a Dios, a la Santísima Virgen o a los Santos, perfecciones o propiedades que les pertenecen.
2. Afirmar de ellos algo que no les conviene o no les es propio.
3. Atribuir a las criaturas propiedades que a Dios competen.
4. Decir injurias e insultos contra Dios y sus Santos.
5. Hablar con desprecio de lo que pertenece a la religión, o a la Iglesia, o al culto.⁴⁶

1. 4 LA BLASFEMIA EN LAS SAGRADAS ESCRITURAS.

Durante La Edad Media “la Biblia es, si no la fuente de todo, por lo menos la referencia para todo”,⁴⁷ es la explicación de las causas y consecuencias que pueden devenir en una realidad particular o en contra parte puede ser un texto que remite la historia del cristianismo, donde se encuentren todos los simbolismos que le dan investidura a un conjunto de dogmas que por inspiración del Espíritu Santo fueron escritas y se dividen en dos partes, a saber: el Antiguo y el Nuevo Testamento. Los primeros son los que se escribieron antes de la venida de Jesucristo; contienen, además la ley de Moisés, la historia de la creación del mundo, la de los patriarcas y de los judíos, las predicaciones de los profetas, y varios tratados de moral. El Nuevo

⁴⁶ Birnau-Demol, *op.cit*, p. 28.

⁴⁷ Bayardi, Citlalli, “El Infierno de Fiometa y el Purgatorio de Pánfilo”, en Actas de las V Jornadas Medievales, *Caballeros, Monjas y Maestros en la Edad Media*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México. 1996. p. 538.

Testamento contiene los libros que se han escrito después de la muerte de Jesucristo por sus apóstoles o por sus discípulos.

La Biblia, ha sido entonces, la fuente de inspiración de las producciones culturales de la Iglesia y de sus funcionarios, con el fin de sembrar en su feligresía una conciencia de cómo vivir su religiosidad, que dicho sea de paso penetraba en su comportamiento cotidiano durante el medievo y hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX.

Por ejemplo, si se admite una distinción de carácter general en la utilización de los distintos Libros de la Escritura, puede decirse que el Nuevo Testamento da la base del argumento y la materia, como proveedor que es de los textos de los evangelios y de las epístolas de la liturgia de la misa, y que el Antiguo Testamento es la fuente de citas de autoridad, de ejemplos e historias y de símbolos.⁴⁸ De ahí que, todo Sermón predicado por algún funcionario de la iglesia busque a través de este medio, enseñar el evangelio, persuadir a través de la palabra, pero con sustento siempre en la Sagrada Escritura, con el fin de que el pueblo cristiano se preocupe de su salvación, aprendan virtudes, compongan y enmienden sus vidas.

El uso de la cita o lugar –frase breve, sentenciosa- de la Sagrada Escritura fue obligada en el sermón desde los Padres de la Iglesia más antiguos. El texto sagrado servía de explicación y comentario de los pasajes bíblicos de la liturgia del día y de aval de la propia opinión.⁴⁹ En este tenor, para nuestro caso la Biblia no escapa como sustento de ejemplificación respecto de la blasfemia, de su importancia como pecado capital y su fuerte castigo entre la comunidad devota. En la Sagrada Escritura se expresan muchos espantosos castigos que Dios imponía a los blasfemos, en los

⁴⁸ Herrero Salgado, Félix, *La Oratoria Sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española. 1996. p. 282.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 177.

cuales se demuestra la gran malicia del pecado. Por poner un ejemplo, en

Levítico 24, 10-16 se lee lo siguiente:

Un día, en el campamento, hubo un altercado entre un hombre de madre israelita y de padre egipcio, y un israelita. El hijo de la israelita[...], blasfemó y maldijo el Nombre de Yavé, por lo que lo llevarón ante Moisés. Y lo tuvieron preso hasta que Yavé dispusiera lo que había que hacer con él.

Entonces Yavé dijo a Moisés: Saca fuera del campamento al que blasfemó. Todos los que lo oyeron pongan las manos sobre su cabeza y que lo apedree toda la comunidad. Y les dirás esto a los hijos de Israel: Cualquier hombre que maldiga a su Dios, cargará con su pecado; el que blasfeme el Nombre de Yavé será muerto; toda la comunidad lo apedreará. Sea israelita o extranjero, si blasfema el Nombre de Yavé, morirá.

En distintos episodios bíblicos, se observa como la blasfemia era considerada un pecado grave, y por lo tanto al que cometía tal acción, por lo regular era asesinado, casi siempre a pedradas. En otro pasaje anterior a éste, Exodo 22, 28, nos advierte “No maldecirás a Dios ni a los dirigentes de tu pueblo”, lo cual nos deja claro que cualquier injuria contra algún miembro de la Iglesia, no importando su jerarquía, será vista como una blasfemia. En una última cita del Antiguo Testamento, Sabiduría 1, 6-11, se nos dice:

Sabiduría es un espíritu amigo de los hombres, pero no dejará sin castigo a las palabras del blasfemo, porque Dios conoce sus impulsos, vigila sus pensamientos y escucha sus palabras. Pues el Espíritu del Señor se ha difundido por todo el universo. El que da unidad a todas las cosas, sabe todo lo que se dice. Por eso no se le escapará el que dice palabras perversas, y lo alcanzará la sentencia irrefutable. Se investigarán los designios del impío, el rumor de sus palabras llegará hasta el Señor, y será confundido por sus crímenes. Un oído receloso todo lo escucha, no se le escapa ni el rumor de un murmullo. Por eso, cuidense de murmurar en vano, preserven su lengua de las malas palabras, la palabra más simple no quedará inadvertida, la boca mentirosa da muerte al alma.

El hecho mismo de observar casos de blasfemia en esta primera parte de la Biblia, nos habla de lo longevo que ha sido este pecado y confirma su importancia como tal desde tiempos remotos, pero no sólo eso, en el último episodio ilustrado,

ratificamos nuevamente como el libro sagrado es una fuente de doctrina moral, donde se enseñan las virtudes, pero también se “reprenden los vicios”. Asimismo se percibe a Dios como el eje de nuestras vidas, donde cada acción está vigilada por él y donde hasta el más mínimo suspiro perverso, mediante el pensamiento, el impulso o la palabra será vista y castigada por el Supremo. La pena de muerte para el blasfemo seguirá con pleno rigor hasta el Nuevo Testamento. Por supuesta blasfemia, al afirmar su origen divino y hacerse igual a Dios, condenan a Jesucristo:

Entonces, el Sumo Sacerdote le dijo: “En nombre de Dios vivo, te mando que nos contestes: ¿Eres tú el Cristo, el Hijo de Dios?” Jesús le respondió: “Así es, tal como acabas de decir; yo les anuncio además que a partir de hoy ustedes verán al Hijo del Hombre sentado a la derecha del Dios Poderoso y viniendo sobre las nubes.” Entonces, el Sumo Sacerdote rasgó sus ropas, diciendo: “Ha blasfemado; ¿para qué necesitamos más testigos? Ustedes mismos acaban de oír estas palabras escandalosas. ¿Qué les parece?” Ellos contestaron: “Merece la muerte” Luego comenzaron a escupirle la cara y a darle bofetadas.” (Mateo 26, 63-67)

En este mismo tenor, Juan 10, 31-33. argumenta lo siguiente:

Entonces los judíos tomaron de nuevo piedras para tirárselas. Jesús dijo: “Hice delante de ustedes muchas obras buenas que procedían del Padre; ¿por cuál de ellas me quieren apedrear?” Los judíos respondieron: “No te apedreamos por algún bien que hayas hecho, sino porque, siendo hombre, insultas a Dios, haciéndote pasar por Dios.”

Jesús, fue un rebelde de su época, atacó de lleno a las autoridades religiosas, de ahí que tuviera enfrentamientos con los judíos, que esperaban a alguna fuerza divina que viniera a sacudir el universo, abriendo los sepulcros para que salieran los muertos, por lo que la idea de que “el Padre está en mí, y yo en el Padre: de igual a igual” les parecía una blasfemia. No podían concebir como en un hombre recaía el poder divino de Dios, de ahí que lo apedrearon y lo consideraron digno de merecer la muerte, por haber insultado a Dios.

En el transcurrir de los siglos, en los países occidentales la blasfemia sigue teniendo una importancia y gravedad como pecado dentro del cosmos sagrado,

específicamente teológico, sin embargo la forma de castigarse ha perdido lógica con respecto a este ámbito, pues aunque en el período del franquismo en España, todavía era considerada como un delito, su castigo no tenía nada que ver con los tiempos pretéritos.⁵⁰ Caso parecido se observa en el estado de Maryland, en 1968 por ejemplo, Charles Simpson, magistrado de ese estado, desempolvó la ley de 1723 contra la blasfemia. En la redacción original del Estatuto, el delincuente sería castigado perforándole la lengua con un hierro al rojo la primera vez, marcado en la frente con una “B” en caso de reincidencia, y condenado a muerte la tercera vez. Simpson exigió que la policía del estado denunciase a los conductores multados por exceso de velocidad si blasfemaban en el momento de serles entregada la papeleta. Fue desautorizado por un tribunal de casación, pero el Supremo de los Estados Unidos nunca ha declarado anticonstitucionales las leyes contra la blasfemia.⁵¹

Respecto a México, lo que podemos decir es que la Constitución de 1917, establece de forma “definitiva” en el artículo 24 la libertad de creencias. Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo, en todos los templos o en su domicilio particular.

Con esto se da por entendido que cualquier acto blasfemo queda descartado como delito penado por la ley. Como ejemplo nos sirve el conflicto que se suscitó entre 1987 y 1988 en la ciudad de México. Resulta que el 10 de diciembre se inauguró en el Museo de Arte Moderno una exposición, y al inicio del montaje se colocó un letrero, con el texto siguiente: “Si le molesta el uso de imágenes cristianas, no entre. La intención del artista es la crítica; no el insulto”. Y es que al parecer la obra del

⁵⁰ El Código penal de 1944 [...], contiene en su artículo 239, una disposición completamente nueva acerca de la blasfemia: “El que blasfemare por escrito y con publicidad, o con palabras o actos que produzcan grave escándalo público, será castigado con arresto mayor y multa de 1.000 a 5.000 pesetas.” Birnau-Demol, *op. cit.*, p. 29.

⁵¹ George, Leonard, *op. cit.*, p. 49.

extranjero Rolando de la Rosa, profanaba ciertas imágenes sagradas, entre ellas nada menos que la Virgen de Guadalupe. La obra estaba en la sección de espacios alternativos del Salón Nacional de Artes Plásticas, destinada a aquellas obras que no encajan en los géneros tradicionales de pintura, escultura, dibujo, grabados, etcétera. Sin duda este hecho ofendió a cierto sector de la población, que de inmediato reaccionó mediante manifestaciones no muy pacíficas contra el artista y el director del museo: Jorge Alberto Manrique. Los católicos inconformes, pedían la clausura de la exposición, la expulsión del país del artista y la destitución del director del museo, argumentando que en esas pinturas se atacaban los símbolos del pueblo mexicano, y que además el arte no tiene derecho alguno contra Dios. De tal suerte que consideraron se trataba de una exhibición blasfema. Para ello se basaban en la tesis siguiente: El deber del católico, del mexicano, del obispo, es denunciar y condenar la blasfemia contra la Virgen de Guadalupe... Sin embargo las demandas de los clérigos y feligreses no procedió, precisamente porque las leyes mexicanas decían todo lo contrario, la Constitución de la República, establece en su capítulo de garantías individuales, específicamente en los artículos 6, 7 y 24, la libertad de expresión y la libertad de conciencia, por lo tanto la pretensión de convertirse en los inquisidores del siglo XX por parte de los fanáticos religiosos, no funcionó.⁵² Es decir la blasfemia fue perdiendo paulatinamente el reflejo de su importancia teológica dentro de la sociedad occidental, sobre todo en las penas y penitencias a los blasfemos.

Recapitulando, diríamos, que cualquier acción injuriosa contra lo sagrado, es considerada una blasfemia, sin importar la intención del blasfemo ni las circunstancias que lo rodean. Empero, a la hora de ser juzgada la gravedad de este pecado, entrarán en juego todas las variantes posibles que puedan darse, ya sea

⁵² Véase Rodríguez Rodríguez, Jesús María, *Protesta Guadalupana contra pinturas blasfemas*, México, N°. Extraordinario: 11. Centro Coordinador de Educación Guadalupana, 1988. pp. 26-44.

de parte del sujeto que blasfemo, de los modos distintos de hacerlo y del objeto que fue injuriado. Así entonces, de la convergencia de estos elementos se determinará que tipo de blasfemia es, y que castigo merece.

II. LA BLASFEMIA EN EL MUNDO HISPANO.

2.1 LA BLASFEMIA EN ESPAÑA.

Durante los siglos XVI y XVII, España vive momentos de unidad política y cultural, forjando para ello una identidad propia, que básicamente se daría a través de la Iglesia Católica, pues en su territorio convergen numerosos conversos al cristianismo y al mismo tiempo cristianos viejos.

En este proceso de cristianizar España los medios utilizados para tal labor, fueron los obispos, que se preocupaban esencialmente por conseguir buenos clérigos e iglesias en buen estado; la Inquisición por su parte, se ocupaba por que los fieles fuesen ortodoxos; y los jesuitas hacían su propia labor en asuntos misioneros.

Con respecto al Santo Oficio, al inicio su labor fue acabar con el cripto-judaísmo de gran parte de los conversos. Hasta los años 1479-81, en que comenzó a establecerse la Inquisición moderna, los judíos y los musulmanes conservaron la libertad de la religión, pero durante los tres cuartos de siglo siguientes se producen dos cambios importantes. Uno, relativo a España: judíos y moros han perdido el derecho al ejercicio de su religión; en España sólo hay una religión, cuya práctica es además obligatoria, el catolicismo. Otro que atañe a todo el mundo católico, es el Concilio de Trento que ha fijado con sus cánones de modo bien claro los dogmas y el tipo de moral a que deben adherirse todos los católicos.⁵³

⁵³ Bennassar, Bartolomé, "Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su Pedagogía del Miedo" en *Simposio Internacional sobre Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial*. Barcelona, Editorial Ariel, 1984. p. 174.

Así el papel del Santo Oficio fue por un lado, un instrumento de asimilación de las minorías de cristianos nuevos –sobre todo en el siglo XVI-, y en el siglo siguiente fijó su atención primordialmente en los cristianos viejos. Esto nos dice, que el tribunal estaba en una posición especialmente fuerte para influir y moldear la cultura popular, empero tuvo al menos una gran desventaja: fue siempre un cuerpo extraño, temido y nunca querido.⁵⁴ Ante todo, se convierte en maquinaria productiva de unanimidad de palabras, conductas e ideas, se vuelve también un instrumento sin par de cohesión ideológica dentro del mundo hispano. Pero esto no se consigue sólo con cédulas, pragmáticas y ordenanzas, sobre todo en un pueblo acostumbrado durante siglos a la convivencia, más o menos conflictiva pero real, de sus comunidades religiosas: la judía, la cristiana y la musulmana.⁵⁵

De ahí que la Inquisición, con rapidez se involucrará en otros delitos, no sólo porque los judaizantes eran con frecuencia también acusados de ateísmo, usura y bigamia,⁵⁶ sino debido en gran parte a que la población española, en su mayoría, desconocía los principios fundamentales y verdaderos de la religión católica, propiciando con ello que el Santo Oficio ampliará su cuidado frente a la ortodoxia.

La sociedad española se caracterizaba por su diversidad cultural, étnica y racial, de ahí su importancia de buscar un elemento conciliador de estas mayorías y minorías. En este contexto, había escepticismo tanto dentro del judaísmo como en el cristianismo oficial; la gente mezclaba la religión formal con la superstición

⁵⁴ Kamen, Henry, *La Inquisición Española*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Grijalbo. 1990. p. 263.

⁵⁵ Bennassar, Bartolomé, *op. cit.*, p. 175.

⁵⁶ Kamen, Henry, *op. cit.*, p. 259.

popular en su intento cotidiano por sobrevivir contra las vicisitudes del clima y de la mortalidad.⁵⁷

Dentro del imperio español, la Inquisición fue la institución más celosa de la doctrina y de la fe católica, más que los doctrineros, confesores y perseguidores de idolatrías; en un marco plural y complejo como lo era su población. Así, tenemos que dicho organismo será el encargado de registrar y castigar a la blasfemia. Es decir uno de los medios, quizá el más fácil por la legitimidad que tenía el Santo oficio, para acceder a los blasfemos será a través de los expedientes inquisitoriales, pues la blasfemia era una transgresión a la fidelidad de la religión oficial.

Algunos estudiosos del tema, han notado en los diversos archivos inquisitoriales, que “la blasfemia es la falta más frecuente y común”. Más que los mahometizantes, los bígamos, las brujerías y las supersticiones.⁵⁸

Durante las visitas que realizaban los inquisidores a las distintas regiones de la península ibérica, era cuando se juzgaba la mayor parte de las blasfemias. Era raro que se les pusiera en prisión preventiva, pues en la mayoría de los casos la pena consistía en una penitencia espiritual, a veces acompañada de una multa; nunca muy elevada, proporcionada conforme los recursos del individuo. La mayor parte de las veces se esperaba a que fueran a denunciarse, o, si había testigos contra él, sería convocado por el primer inquisidor que pasara por su pueblo. Esto es, antes de 1560 en unos minutos se despachaba al blasfemo.⁵⁹

En esta misma línea se pronuncia Kamen: considera a la blasfemia una falta de respeto grave a las cosas sagradas, lo que en aquel tiempo era un delito

⁵⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁵⁸ En la región de Toledo, hay 594 casos en el archivo inquisitorial; igualmente sucede en zonas como Sevilla, Valladolid y Llerena, donde la blasfemia representaban la tercera parte de las palabras escandalosas y una cuarta parte de los casos juzgados por la inquisición, sobre todo en el siglo XVI y principios del XVII. Véase: Dedieu, Jean-Pierre, *op. cit.*, pp. 209-211.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 213.

público contra Dios y que era castigado tanto por el Estado como por la Iglesia, de manera que la Inquisición no era más que un elemento menor dentro de una tendencia amplia, que se hizo más fuerte después del Concilio de Trento,⁶⁰ para reforzar el respeto de la gente ante lo sagrado.⁶¹

A partir de 1560, se puede decir que la blasfemia tomó más importancia dentro del Santo Oficio, es decir las penas o penitencias que se aplicaban aumentaron, aunque no de manera radical, por lo que no se debe caer en exageraciones al hablar de un periodo a otro, pues sentencias tan severas siguen siendo raras. Dentro de esta agravación de las penas, se comienzan a ver algunas como: la abjuración *de levi* y *de vehementi*;⁶² muchas más elevadas y galeras de uno a cinco años.

De todas maneras, existe una desproporción entre las penitencias que impone el Santo Oficio y la gravedad teológica de la blasfemia, que es injuria a la divinidad; hay también otra desproporción con las feroces penas que contempla

⁶⁰ En Trento se elaboraron, entre 1545 y 1563, una serie de decisiones doctrinales y de decretos disciplinarios que marcaron profundamente toda la historia posterior de Europa. Del Concilio se desprenden dos líneas principales: mayor precisión dogmática y preocupación pastoral, es decir preocupación por la fe del pueblo y por su educación religiosa. Ibid, p. 209. Éste Concilio, se realizó en 25 sesiones y con dos interrupciones: una de 1549 a 1551; otra de 1552 a 1562. Asimismo se celebró en tres períodos (1545 -1547, bajo Paulo III; 1551-1552, bajo Julio III; 1562 –1563, bajo Pío IV). Su obra se resume en dos libros, indispensables para el que quiera comprender el catolicismo moderno: *Catechismus Concilii Tridentini...* y *Sacrosancti et oecumenici Concilii Tridentini... canones et decreta*. Otro aspecto sobresaliente de Trento, es que a partir de entonces la Iglesia católica insistiría más sobre el juicio particular que sobre el juicio final.

⁶¹ Kamen, Henry, *op. cit.*, p. 264.

⁶² Era la condena más leve y que con más frecuencia se imponía a los que eran juzgados por el Santo Oficio. Consistía en el juramento de no volver a cometer el delito por el cual el reo había sido juzgado. Se imponía a todos, incluso a los que eran absueltos, ya que la Inquisición consideraba que la persona había cometido la imprudencia de levantar sospechas sobre su comportamiento. La *abjuración* era de dos tipos: *abjuración de levi*: se imponía en caso de un delito no grave o en caso de primer delito. *Abjuración de vehementi*: se imponía en caso de delito grave o reincidencia. Con esta abjuración el condenado aceptaba que, en el caso en que volviera a cometer el mismo delito el castigo sería gravísimo: cárcel o relajación al brazo seglar. En los expedientes, sin embargo, encontramos casos de personas reincidentes que ya tenían una anterior condena de abjuración de vehementi y que a pesar de ello no habían recibido condenas graves. Esto refleja el proceso de atemperamiento en la actitud del Tribunal del Santo Oficio en el siglo XVII; actitud que se nota más en Europa que en América. Véase Splendiani, Ana María, et. al. *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610 - 1660*, Tomo IV, Colombia, Centro Editorial Javeriano, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997. p. 35.

la legislación civil: arrancar la lengua, azotes y destierro (1462, confirmado en 1492); prisión y látigo por haber dicho “no creo en Dios”.⁶³

La explicación a esto, quizá recae en el supuesto de que muy raras veces el blasfemo actuaba concientemente para insultar a Dios. La blasfemia dentro de la vida cotidiana era bastante usual, a veces inspirada por pasiones, desesperación, cólera e incluso por el mismo juego de dinero. En este sentido, salvo ciertas excepciones, la blasfemia no ponía realmente en duda la fe.

En oposición a lo anterior, Bartolomé Bennassar hace énfasis en lo siguiente: “Hace diez años, pensaba gustoso que la profusión de blasfemias no significaba nada contra la fe, que únicamente demostraba las rebeliones de los individuos frente a los avatares del destino. Me basaba en la benignidad de las sanciones inquisitoriales para con los blasfemos. La frecuencia de las blasfemias es realmente impresionante, hay que reconocerlo [...], “la blasfemia es prioritariamente masculina”, por otro lado, es fácil adivinar que no siempre los blasfemos comparecían ante los jueces, hacían falta testigos. Algunas de estas blasfemias son clásicas: ‘No tengo fe en Dios’, ‘Reniego de Dios’, ‘No creo en Dios’. ¿Movimiento de humor?, ¿Sentimiento profundo? Sólo un estudio exhaustivo de los interrogatorios de los acusados y de los testigos permitiría adelantar una solución y arriesgar una respuesta. También es verdad que “otras blasfemias aparecen como un rechazo de lo sagrado”, tanto si se reniega completamente de él. Esta indiferencia o desprecio por lo sagrado es común en las expresiones blasfemas”.⁶⁴ En este mismo debate entra Jean Delumeau, al cuestionar en contra de la opinión expresada de modo unánime, con más de dos siglos de distancia, por Montesquieu y S. Bonnet, si juramentos y blasfemias no expresaban una cristianización superficial, una simpatía por la herejía, una adhesión secreta incluso al ateísmo. De ahí

⁶³ Dedieu, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 214.

⁶⁴ Bennassar, Bartolomé, *Los Españoles. Actitudes y Mentalidades: desde el siglo XVI hasta el siglo XIX*. Madrid, Editorial Swan, colección “Torre de la Botica”. 1984. pp. 82-83.

que, para los dirigentes, la blasfemia era más que una reacción de cólera. Es un desafío a Dios que atrae su justa venganza sobre la colectividad.⁶⁵

Sin embargo, esto no quiere decir que la gente no fuera creyente simplemente que una de las razones es que la sociedad española durante muchos años vivió su religión como algo diferente a causa del trato diario con judíos y moriscos, por lo que la marca indeleble de blasfemos que tienen los peninsulares no se debe a la pura casualidad de la vida diaria, sino a un aspecto cultural. Al haber convivido con otras culturas durante la Reconquista, aventura multiseccular, donde el cristianismo español se había impregnado profundamente del espíritu de cruzada ,y antes, a la constante interacción con los árabes que dominaron aproximadamente 800 años, a partir del siglo VIII, gran parte de lo que hoy es España, de ahí que ese país sea muy diverso en sus culturas y tradiciones, y que la unanimidad de la fe cristiana es probablemente menos real de lo que a menudo se ha creído. Aún con el transcurso de los años, el pueblo ibérico sigue teniendo un espíritu blasfemo, sólo que ahora de la blasfemia, se pasa al sacrilegio o a la caricatura. Un texto de 1885 ratifica lo anterior: “De los infiernos brotó, porque allí fue donde se empezó a blasfemar: el ángel caído y condenado fue su inventor. Y ¿no es triste, no es espantoso ver cómo por toda la hermosa faz de nuestras naciones cristianas, hasta de España, de esa bella España, tan querida de Dios y tan colmada de sus bendiciones, se ha extendido como lava abrasadora esa corriente infernal, ese grito, ese aullido de rabia satánico contra él santo nombre de Dios?”⁶⁶

Todo esto aunado a que gran parte del cristianismo español era solamente un barniz, pues la religión de la gente estaba poco desarrollada, era un período de teología vaga.⁶⁷ O dicho con otras palabras, la población en su mayoría vivía una

⁶⁵ Delumeau, Jean, *El miedo en occidente*. Madrid, Editorial Taurus. 1989. pp. 619-620.

⁶⁶ *¡Calla Blasfema!* Barcelona, Biblioteca Ligera, no. 36. (Lecciones de Teología Popular) 5ta edición., 1885. p. 2.

⁶⁷ Kamen, Henry, *op. cit.*, p. 260.

religiosidad sin teología, que se apegaba más a la piedad hacia sus Dioses domésticos, con los que se sentía más cercano y familiarizado. La religiosidad de los cristianos no correspondía siempre a la elaborada por tanta literatura catequista y fijada en los cánones conciliares.

Entre el clero y el pueblo existe ciertamente una relación dinámica de influencias recíprocas, pero está implícita también una incompreensión no menos recíproca. Esto traía como resultado, un aprendizaje memorístico de unos pocos rudimentos religiosos, de los que no siempre se entendía el sentido pleno y que incluso llegaban a ser olvidados con el paso de unos pocos años. Por otra parte, el cristianismo asumido por la colectividad, vivía un apego desmedido a las misas y a las procesiones, esto revelaba un gusto por la exteriorización, impregnado de carácter mágico, más afecto a la imagen que a lo representado, al aspecto externo que a lo espiritual.

Lo cual explica que en la religiosidad popular, existe previamente una fe religiosa, sin importar ahora la calidad e intensidad de la misma, pues una cosa diferente es la cultura religiosa, que puede ser variada, amplia y profunda, pero en la que no es obligatorio la vivencia de una fe, y otra muy distinta la religiosidad en sí, porque se trata de las exteriorizaciones de unas creencias internas; manifestación de unos sentimientos revestidos y formulados desde la cultura del grupo que lo haga.⁶⁸ Es decir la devoción de la mayoría de la población radica en un ritualismo religioso de formación elemental, y no en un conocimiento y entendimiento de los dogmas sagrados, que se arraigaban en el pueblo, esto es, en la mayoría de los miembros de las diferentes comunidades locales.

⁶⁸ Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier, "La religiosidad popular en los pueblos de la provincia de Toledo, según las relaciones topográficas de Felipe II" en Martínez-Burgos García, Palma y J. Carlos Vizute Mendoza (Coordinadores), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. 2000. p. 75.

La unidad natural en lo religioso era la parroquia rural, que coincidía normalmente con los límites del poblado. Más de cuatro quintas partes de la población española vivían en este ambiente.⁶⁹

En estas mismas zonas rurales, se mostraba una mayor comprensión de las razones que podría haber para la irreligiosidad. Sin embargo, más que aligerar las sentencias a causa del bajo nivel de conocimientos religiosos en las zonas rurales, la Inquisición de hecho endureció el castigo para así conseguir un ejemplo de mayor disciplina. Cada tipo de expresión, podría ser tomado como ofensivo, blasfemo, irreverente o herético, y era cuidadosamente examinado por el Santo Oficio. Fue al nivel de delitos verbales, más que en el de las herejías, que la Inquisición vino a estar en contacto con la gente común de España durante gran parte de su historia.⁷⁰

En otras palabras, conocemos la religiosidad popular sólo indirectamente, a través de las reprimendas y amonestaciones del clero, más atento a los aspectos negativos, aberrantes y no conformes con sus directrices, preocupado por las desviaciones de piedad oficial y por las prácticas supersticiosas.⁷¹

En suma, la blasfemia en España será tratada por la Inquisición, particularmente aquella blasfemia herética. Y fue a través de ella, como mucha gente entró en contacto con el Santo Oficio. “Juramentos blasfemos dichos durante un juego de dados; hacer proposiciones sexuales, a una muchacha durante una procesión; no cumplir con la abstinencia de carne los viernes, hacer observaciones obscenas sobre la Virgen o no asistir a misa; son ejemplos típicos

⁶⁹ Kamen, Henry, *op. cit.*, p. 261.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 265.

⁷¹ Oronzo, Giordano, *Religiosidad Popular en Alta Edad Media*. Madrid, Editorial Gredos, 1983. p. 10.

de los miles de casos castigados por el Tribunal. También se castigaban los sentimientos anticlericales”.⁷²

Ya en los límites del siglo XVII, se observa una mejora sustancial en el conocimiento de las bases religiosas. En dicha mejora participaron la Iglesia doctrinante y la Inquisición, ésta última si bien tuvo un accionar represor, su objetivo siempre fue contribuir en cierto modo a la evolución de la religión. Y en cierta manera lo logró, pues a pesar de que sus tareas nunca resultaron ser absolutas, por lo menos intentó imponer a los españoles un respeto nuevo por lo sagrado.

Respecto a la blasfemia, el Tribunal realmente nunca impuso penas brutales a los que cometían estos pecados, sí acaso, modificó sus castigos después del Concilio de Trento. Esto, tal vez, se debió a que el Santo Oficio trató por otros medios como la educación, el corregir al delincuente con una penitencia cuidadosamente dosificada, para que así esta obra llegara a más personas.⁷³

Incluso, dentro de esa educación diríamos que el sermón fue el medio de comunicación religiosa más importante. No hubo ninguna otra forma de propaganda utilizada más profusamente que la palabra hablada, debido en parte a los altos niveles de analfabetismo. Por esta misma razón, es que ninguna otra forma de comunicación fue más tratada por la Inquisición, debido a su importancia en la sociedad española.

Los sermones eran el vehículo ideal y legítimo para la propagación de la fe y el exterminio de los errores.⁷⁴ Es decir, la labor del predicador será efectiva en la medida que, por un lado, consiga, la homogeneización social por medio del arrepentimiento de

⁷² Kamen, Henry, *op. cit.*, p. 264.

⁷³ Dumont, Jean, *op. cit.*, p. 452.

⁷⁴ Águeda Méndez, María, *Secretos del oficio. Avatares de la Inquisición Novohispana*. México, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México. 2001. p. 133.

los malos cristianos; y, por otro, la conversión de los herejes.⁷⁵ En este sentido, los vehículos del predicador para lograr sus objetivos son: enseñar, deleitar y mover. Éste último es el más importante, todo sermón debe persuadir a los oyentes, debe atraer la voluntad para remover pasiones, conseguir su conversión y salvar sus almas.

Ir al sermón era un acto social, como ir a las comedias. Horas antes de la función religiosa, las calles que confluían en la Iglesia se convertían en ríos de gente que se encaminaba a ella para asegurarse un buen lugar, o, al menos, un sitio cualquiera dentro del templo.⁷⁶ Observando esto, no es raro que como un instrumento masivo se dedicase con empeño, a veces sembrando el temor entre los oyentes, a combatir los vicios morales, como la blasfemia.

Otro de los medios utilizados por el sermón, fueron los versos, que ayudaban a memorizar máximas y devociones, en la siguiente oda, por ejemplo se comunica uno de los mensajes que giraba en torno al triple recuerdo de la muerte, el juicio y el infierno/gloria.

Piensa que te has de morir,
piensa que ay Gloria, e Infierno

En otra estrofa, se lee como el sermón pretende persuadir sobre cierto comportamiento social:

En enseñando sus carnes
las mujeres deshonestas,
llevan al demonio a cuestras⁷⁷

Encontramos en España a un predicador muy conocido en la historia religiosa, sobre todo por ser un hombre, o mejor dicho un predicador adelantado a su época. San

⁷⁵ Cátedra García, Pedro M., *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente de Ferrer en Castilla (1411-1412) Estudio biográfico, literario y edición de los textos inéditos*. Salamanca, España. Junta de Castilla y León, Consejería de cultura y turismo. 1994. p. 227.

⁷⁶ Herrero Salgado, Félix, *op. cit.*, p. 212.

⁷⁷ Gan Giménez, Pedro, "El Sermón y el Confesionario, formadores de la conciencia popular", en C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra. (Coordinadores), *La Religiosidad Popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Vol. II, Barcelona, Editorial Anthropos. 1989. pp. 119-120.

Vicente Ferrer,⁷⁸ fue predicador misionero, que transcurría de un poblado a otro, no importando las circunstancias ni las penalidades que sufría durante los trayectos, fue un religioso que enfáticamente se pronunció varias veces durante sus sermones en contra de la blasfemia. Jean Delumeau, lo llama nómada del apostolado, ya que otorgó un nuevo estilo a las predicaciones populares a principios del siglo XV. Frailes mendicantes se desplazan a partir de ese momento de una ciudad a otra, deteniéndose a veces largo tiempo en una de ellas para dar una serie completa de sermones, donde se exhortaba ante todo a la penitencia anunciando castigos próximos, en ese tenor, continúa el autor, hay que medir el impacto que pudo tener sobre la sensibilidad y la imaginación un dominico persuadido de la inminencia del Juicio Final.⁷⁹

Al servicio de sus oyentes y en prevención de otros pecados colectivos como la blasfemia, el predicador condenará prácticas extendidas, como el juego de dados. Es decir, ataca determinadas costumbres que a su parecer son pecaminosas e incluso supersticiosas. El predicador valenciano, en algún momento habla de la mala costumbre de jurar: [...] en lugar de decir ‘¡Por Dios que es así!’, dijese estas palabras: ‘Seguramente que es así’.⁸⁰

En Tovarra, en un sermón que pronuncia, afirma que pocas serán las ocasiones en las que ese lugarejo sea visitado por los predicadores, en donde se enuncian seis pecados, la responsabilidad de cuya existencia achaca a los regidores, que causan no

⁷⁸ Santo taumatúrgico, vive en el alma del pueblo cristiano como patrono poderoso, para Valencia y muchos pueblos de España, para Bretaña, Nápoles, Sicilia, muchas tierras de América y hasta del Extremo Oriente es un protector viviente, siempre atento a las necesidades de los suyos. Es un hombre de la calle que conoce prácticamente el quehacer diario con todos sus afanes, que tiene un conocimiento experimental de los hombres de su tiempo. Es un santo con sentido social, firme en su vida sobrenatural, pero permeable a los sentimientos y necesidades de su época. Nace en Valencia en 1350, vistió el hábito religioso el día 5 de febrero de 1367 en el convento de predicadores de Valencia, fue dominico, vivió el ocaso del siglo XIV y el nacimiento del XV. San Vicente Ferrer predicaba en todas partes en la lengua de Valencia, sin embargo es general la afirmación de que era entendido por un público variadísimo, pues algunos testigos afirman que San Vicente tenía gestos muy expresivos y era seguido por los gestos, cuando no se conocía su lengua. Véase San Vicente Ferrer, *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1956. pp. 3-25.

⁷⁹ Delumeau, Jean, *op. cit.*, pp. 324-325.

⁸⁰ Cátedra García, Pedro M., *op. cit.*, p. 232.

pocas molestias a los gobernadores: permitir adivinos o adivinas en la comunidad, tolerar a los blasfemos, no castigar el quebrantamiento de las fiestas, inhibirse ante la práctica del juego, mantener la prostitución sin reducirla al “burdel común”. Sea o no sea consultado por los regidores de las villas por las que pasa, san Vicente saca el tema en todas partes y lleva a la categoría de la condenación genérica todos esos defectos sociales que socavan, según él, la convivencia cristiana. En otro sermón que pretende dar moniciones a todas las clases sociales argumenta: que deben cerrar las puertas a las malas costumbres, ‘divinos et divinas... blasfemadores, et juratores, et renegatores...’⁸¹

San Vicente canalizó su reforma a todos los niveles de la sociedad, pero se concentra sobre los pecados que percibe en la ciudad, los mismos, como cabía esperar, que se denuncian en otras ocasiones y lugares. Además siempre hablaba de la responsabilidad que tenían las autoridades locales, como vigilantes de la ortodoxia católica.

Los habitantes de Ocaña, como los de casi todas las ciudades que visitaba san Vicente en Castilla, adolecen de tolerancia para con una serie de pecados y transgresores colectivos socio-religiosos: las hechiceras y los adivinos, los blasfemos, quienes no santifican las fiestas, la prostitución descontrolada, el juego y la relación con judíos y moros, los regidores pueden y tienen la obligación de acabar con estos pecados colectivos que socavan los fundamentos de la convivencia, estropean la relación entre cristianos y, naturalmente, acaba con ellos en el infierno.⁸² Nuevamente, menciona los pecados que él considera más peligrosos y más comunes dentro de la sociedad europea, entre ellos la blasfemia. Así, tenemos que dentro de los instrumentos ideológicos de la Iglesia, llámense Sermón, Edictos de Fe y Santo Oficio, entre otros, encontramos la

⁸¹ *Ibid.*, p. 235.

⁸² *Ibid.*, p. 236.

norma a una práctica común entre los habitantes de la península ibérica, que buscan reprimir una de las formas más insolentes de la herejía: la blasfemia.

Así, Europa es el territorio donde se gesta esta práctica transgresora de los preceptos cristianos, pues tenía ya, una tradición histórica.

Incluso el autor del *Miedo en Occidente* argumenta que múltiples documentos – cartas de remisión, edictos, procesos ante los tribunales laicos y eclesiásticos, manuales de confesores, obras casuistas, etcétera, prueban que los europeos del inicio de los tiempos modernos juraban y blasfemaban enormemente. Además los contemporáneos [...] tuvieron la sensación de que era un pecado que se hacía más frecuente cada vez. En Francia, san Luis no había dejado de atacar a los blasfemos. En tiempos posteriores su legislación se repitió constantemente, en particular durante el reinado de Luis XIV (1666), pero con insistencia significativa a finales del siglo XV y durante el siglo XVI. Consideradas como atentatorias contra la majestad divina, las palabras blasfemas fueron castigadas en Francia y en otras partes, con multas o penas corporales. Por otra parte, en Venecia como en Módena, los procesos a los blasfemos parecen haber sido especialmente numerosos entre mediados del siglo XVI y mediados del XVII, es decir, en el momento de la acción más viva de la Reforma Católica. Pero la blasfemia hizo estragos de igual modo en los países protestantes, donde fueron perseguidas con no menos vigor. Calvino trató de que Ginebra aprobara una legislación contra los blasfemos y los “lascivos”. Pero hubo de enfrentarse a resistencias locales. En Alemania, los pastores y teólogos luteranos del siglo XVI experimentaron la sensación [...] de que nunca como entonces se había blasfemado tanto. De ahí que éste historiador apunte, que gran parte de la Europa del siglo XVI, vivía una *civilización de la blasfemia*, donde brujos y blasfemos se habían multiplicado al mismo tiempo.⁸³

⁸³ Delumeau, Jean, *op. cit.*, pp. 618-622.

2.2 LA BLASFEMIA EN LA NUEVA ESPAÑA.

La realidad novohispana resulta bastante singular en cuanto a la confrontación de culturas. La mezcla blanca, indígena y negra refundió espiritualidades distintas en un todo absolutamente específico y simultáneamente polifacético. A este panorama se enfrentaban las instituciones españolas, sobre todo la Iglesia, aparato ideológico que servía como medio de aculturación de una sociedad por demás heterogénea.

En este sentido una de las faltas morales que más se presentaban entre la población de la Nueva España, fue sin duda la blasfemia: delito más común que se encontraba inmerso dentro de la cotidianidad de la gente. Además de estar considerada una culpa menor, siendo sujeto de esta infracción cualquier individuo sin importar su rango social o género: letrados, escritores, clérigos, criados y esclavos. Como delito en sí, no se le consideraba grave, sin embargo era una falta a la ortodoxia⁸⁴ católica y tenía sus implicaciones en la legislación del tribunal. Se puede decir que era una transgresión que perjudicaba el entorno religioso, pues se pensaba que aunque delito menor, sino se le aplicaba una pena, podría servir como germen para producir un pecado aún más trascendente. El blasfemo - según Julio Jiménez Rueda -, era un hereje⁸⁵ en potencia, ya en sus dichos había un principio

⁸⁴ Es ortodoxo aquél que da su consentimiento al conjunto de las verdades admitidas, con una franqueza completamente leal y confiada en el diálogo con Dios. Véase Chenu, M. D., “Ortodoxia y Herejía. El punto de vista del Teólogo” en Le Goff, Jaques (Compilador), *op. cit.*, p. 3.

⁸⁵ Es hereje aquél que, por razones [...] psicológicas y sociológicas, separa por su “elección”, tal o cual elemento de ese contenido del misterio. El hereje, es decir el creyente que “elige”, comete pues: 1°. Una impertinencia hacia Dios cuya palabra pretende escuchar, y 2°. Un distanciamiento, y pronto una ruptura, hacia la comunidad cuyo *consensus* es, sino una regla jurídica, al menos la superficie sustentadora de la comunicación de los misterios divinos. El creyente no tiene “derecho a la herejía”. En primer lugar, el acto del hereje se produce en el *interior de su fe*, y no mediante una eliminación de la fe, que le transformaría no ya en hereje sino en infiel, en “apóstata”. El hereje es un creyente ferviente, incluso apasionado, intelectualmente antes de serlo sociológicamente. La fe ha desencadenado en su espíritu una curiosidad ávida de penetrar en el misterio, de conseguir, en la oscuridad de su trascendencia, una inteligencia, *intellectus fidei*. La intimidad de esa santa exigencia constituye la grandeza conmovedora del hereje, aunque se encuentre a veces afectado por un cierto desequilibrio psicológico. Por ello, en su comunidad, es admirado y temido a la vez, promotor y desgarrador... *Ibid*, pp. 3-4.

de heterodoxia y, por ello, los castigaba el Santo Oficio.⁸⁶ Esto es, uno de los principales filtros que nos permite penetrar en el mundo religioso, por la información que ofrece, es la Inquisición, como instancia que regía el ambiente devoto del catolicismo español.

De forma análoga que en la península, en la Nueva España el tribunal del Santo Oficio se dedicó a la labor de defender a la religión y la cultura católica española de quienes seguían pensamientos heréticos y no respetaban las conductas religiosas. El principal objetivo del tribunal de la Inquisición mexicana, consistió en vigilar que se respetarán las normas de comportamiento morales y religiosas basadas en el catolicismo y heredadas por el imperio español a la sociedad americana. La inquisición reprodujo prácticamente sin alteración alguna todas los procedimientos y prerrogativas que la caracterizaban desde su introducción en la metrópoli como tribunal centralizado en 1494.

A través de los procesos inquisitoriales, podemos conocer la práctica de la blasfemia. Dichos documentos contienen parte importante de la vida ordinaria de la sociedad de aquella época, que nos puede reflejar la vida del pueblo y la mentalidad colonial en cualquier momento, incluso su devoción y distracciones.

A pesar de ello, necesariamente tenemos que hacer distinciones importantes que se dieron entre los dos tribunales inquisitoriales: el de México y el de la metrópoli. A este respecto la historiadora Solange Alberro observa cuatro diferencias a considerar:⁸⁷

La primera tiene que ver con que la inquisición (española) del Santo Oficio cumplió con una función federadora, en los planos ideológico y social; en cambio

⁸⁶ Jiménez Rueda, Julio. *Herejía y Supersticiones en la Nueva España. (Los Heterodoxos en México)*, México, Imprenta Universitaria - Universidad Nacional Autónoma de México. 1946. p. 32.

⁸⁷ Alberro, Solange, "El Santo Oficio mexicano en este final de siglo". En Quezada Noemí. et. al., *op. cit.*, pp. 50-51.

en la Nueva España, aunque todos los súbditos eran teóricamente tan cristianos como sus semejantes peninsulares, los indígenas, considerados como neófitos, no pertenecieron al fuero del Santo Oficio sino al ordinario. Con lo que se eximía a la mayoría de la población novohispana y quedaban sólo bajo jurisdicción inquisitorial, los españoles, negros y castas. En esta situación el Santo Oficio mexicano se vio privado *ipso facto* de la función federadora; que era la suya en la metrópoli.

La segunda versa sobre la relación que existe entre la institución inquisitorial y el distrito a su cargo. Mientras en España unos dieciséis tribunales se hallaban dispersos en un territorio de 500.000 km, un sólo tribunal, el de México, debía teóricamente vigilar un distrito que abarcaba aproximadamente 3.000.000 km. y además, Nuevo México, buena parte de América central hasta el actual Nicaragua y las islas Filipinas que dependían también del tribunal novohispano. Estas cifras bastan para tener una idea acerca de la efectividad de la acción inquisitorial. Los recursos humanos con los que contaba el tribunal capitalino resultaban irrisorios tomando en cuenta la inmensidad del distrito y el desarrollo casi nulo de los medios de control y comunicación.

Existe otra diferencia entre las inquisiciones metropolitanas y las americanas. Los ministros de las primeras se veían obligados a llevar a cabo visitas regulares a sus distritos con el fin de recabar las denuncias emitidas por el pueblo cristiano, único mecanismo que permitía descubrir las faltas cometidas en contra de la ortodoxia. En cambio los inquisidores americanos no salen de las capitales virreinales, conformándose con recibir las denuncias recibidas por los comisarios residentes en las provincias.

La última y mayor disimilitud existente entre la Nueva España y los otros virreinos con España, es sin duda el tipo de población al que se dirigía el Santo Oficio. Si bien la situación en la península era heterogénea, en la Nueva España encontramos circunstancias que contrastan aún más. De manera general, la población era escasa, considerando la extensión del virreinato. Si exceptuamos la capital virreinal y algunos centros urbanos como Puebla o Zacatecas, existían pocas ciudades verdaderas en los siglos coloniales; los habitantes, tendían a vivir dispersos, en una infinidad de reales de minas, haciendas de toda clase y rancherías. Además esta misma población resultaba incompetente para colaborar eficientemente con el tribunal mediante la producción de denuncias. Esto en parte, porque la gente no distinguía de manera clara las actitudes que rebasaban la ortodoxia católica, pues sí hablábamos en el capítulo anterior de que la población española en el siglo XVI, no era realmente católica en esencia, menos aún los habitantes que vivían en territorio americano. De todas formas, cuando identificaban alguna acción con tintes heterodoxos, no siempre procuraban hacerlo del conocimiento del comisario inquisitorial, por motivos muy diversos.

Las distinciones que realiza Solange Alberro nos sirven para entender algunas cuestiones que tienen que ver con nuestro objeto de estudio. Si bien, como sabemos por medio de los registros inquisitoriales, podemos estudiar los distintos delitos religiosos, entre ellos la blasfemia, entonces habría que tomar muy en serio sobretodo las últimas tres distinciones. Si aceptamos que el tribunal es uno de los principales organismos que nos puede dar acceso a información de la sociedad de aquella época, respecto de sus prácticas religiosas y mentalidades. Me atrevería a afirmar que ese centralismo político-religioso, así como una insuficiencia e ineficacia de recursos humanos que denotó el único tribunal en un

territorio vastísimo, como lo era la Nueva España, trae consigo algunas consecuencias que deben ser tomadas en consideración cuando se evalúe a los blasfemos de dicho espacio. A la hora de revisar los documentos inquisitoriales, se observará cómo, los lugares donde aparentemente más se blasfemaba eran, en orden cuantitativo, la ciudad de México y Puebla de los Ángeles, pero por mucho. Ya más atrás, se encuentran Tlaxcala, Zacatecas, Querétaro, Valladolid, Celaya y Veracruz y a cuenta gotas, le siguen San Luis Potosí, Oaxaca, Pachuca y Guatemala, entre otros. De ahí la importancia de destacar las semejanzas entre el Santo Oficio novohispano y el de la metrópoli. Pues al ser tan extenso el territorio y su población dispersa y aislada, aunado a que sólo existía un tribunal para toda la Nueva España y territorios anexos, además de que los inquisidores no salían a recabar las denuncias a los poblados periféricos o lejanos.

Esto ocasionó el hecho de que la práctica de la blasfemia sólo fuera tomada en cuenta como falta a la ortodoxia dentro de las principales ciudades, por lo que debemos tener cuidado, si se quiere pensar que en estos espacios se practicó más dicho pecado. Sin temor a equivocarme, puedo a manera de hipótesis sugerir que el hábito de blasfemar se dio en más cantidad y por lo tanto también en más territorios, especialmente aquellos más alejados de alguna autoridad civil o religiosa, como el propio Oaxaca, Chiapas, Yucatán, Campeche, Tabasco, Acapulco y el norte de la Nueva España, entre otros. En este mismo tenor se pronuncia Richard Greenleaf, al comentar que en las provincias novohispanas y en la frontera norte disminuyó el celo por investigar la heterodoxia.⁸⁸ Es decir, esta incapacidad que demostraron los funcionarios del tribunal del Santo Oficio, limitó que dicha institución tuviera contacto e influencia en toda la sociedad colonial, por lo que

⁸⁸ Greenleaf, Richard E. *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981. p. 222.

nunca recabó todas las prácticas blasfemas de aquella época y de aquella colectividad, como sí lo hizo la inquisición española.

La misma Solange Alberro arguye que, la población novohispana en su conjunto queda ajena a la institución inquisitorial. Hasta el majestuoso y demasiadas veces trágico auto de fe,⁸⁹ resulta en la Nueva España un espectáculo reservado al público capitalino y al de sus alrededores.⁹⁰

Sin embargo tampoco se ha pretendido evaluar la tarea del Santo Oficio mexicano, sino simplemente denotar algunas de sus particularidades, para aclarar el por qué la ciudad de México y Puebla de los Ángeles, fueron los lugares donde aparentemente se practicó más la blasfemia.

Y así entender, aquellas poblaciones que se establecieron en zonas apartadas y por ende mal comunicadas, no hubo poder civil o religioso capaz de someterlas a un orden cualquiera; está observación es válida para los demás sectores sociales. Al contrario de lo que se cree, en América, el estado colonial no pecó de autoritario, sino de débil. Por lo tanto el Santo Oficio fue lo más eficiente que pudo, tomando en cuenta las limitaciones, restricciones y características del medio americano.⁹¹

⁸⁹ Auto de fe o Auto público de fe. Ceremonia solemne llevada a cabo en la plaza principal o en la catedral de la ciudad sede del Tribunal del Santo Oficio, en la cual se les leían a los reos las sentencias. La Inquisición le dedicó, en todas las ciudades sedes del Tribunal tanto en Europa como en América, grandes esfuerzos a los autos de fe para que fueran actos que, por la escenografía sugestiva y la suntuosidad, quedaran grabados para siempre en la memoria de los asistentes, quienes por su presencia al acto recibían indulgencias y por su ausencia excomunión. El espectáculo servía de escarmiento a los condenados y de amonestación a los que, habiendo caído en el delito de herejía aún no habían sido descubiertos. El auto se realizaba siempre en días de fiesta y duraba todo un día. Su preparación empezaba unos meses antes del día fijado para la celebración y representaba un gran esfuerzo para las finanzas siempre limitadas de los tribunales inquisitoriales. Por este motivo se organizaba sólo cuando las cárceles se encontraba un número de reos que justificara tan grande gasto y le diera mayor suntuosidad a la fiesta. Los reos se enteraban de su condena sólo en el día del auto de fe, estando ya en el cadalso, cuando un funcionario de la Inquisición leía el resumen de su proceso y justificaba los motivos de su condena. Véase Splendiani, Ana María, et. al. Tomo IV, *op. cit.*, p.37.

⁹⁰ Alberro, Solange, "El Santo Oficio mexicano en este final de siglo". *op. cit.*, p. 52.

⁹¹ *Ibid.*, p. 54.

Siguiendo este mismo contexto, la siguiente pregunta toma sentido, ¿a pesar de la poca presencia de las instituciones, cómo se explica que, el gobierno impartiera justicia y no reinara el caos? Según Diana Ceballos, la moral sustituye en parte a la organización y por ello se establecen y funcionan otras formas de disciplina: el disciplinamiento social. Las instituciones (macropoderes) son de un carácter tan abierto, que ponen en contacto los micropoderes⁹² dueños de la producción, con el conjunto de la sociedad y con redes sociales, lo que permite la práctica de la administración, de la justicia y del orden –poder-, por medio de un ordenamiento interactuante que pone en marcha todo el aparato, a través de los mecanismos y de la denuncia.⁹³

Dicho de otra manera, el hecho de que España tuviera instituciones tan abiertas, permitió integrar plenamente la autorregulación y control social, y el seguimiento de ciertas pautas, escritas o no. Pero que sustituyeron la no presencia del aparato estatal para garantizar el orden social. Así, impartir justicia no era ya un asunto exclusivo del Estado, sino un problema colectivo que atañe a toda la comunidad. Por último, estos mecanismos sociales de autorregulación siguen un proceso y se concretizan, para culminar, en la denuncia, que es la que establece, finalmente, el contacto con las instituciones, cerrando el ciclo y vinculando, así, las instituciones con la sociedad. Por ello la justicia es ejemplarizante y una parte de las penas son públicas y de contenido simbólico, por lo cual, al cumplir la condena, se cumple la afrenta que se le hace a la

⁹² Los micropoderes, son tejidos informales, que por medio de redes sociales se articulan y se conectan a las instituciones, a las cuales relevan, en parte, de las funciones de control y con las que comparten el ejercicio del poder, en una especie de equilibrio de actuación. En Indias los micropoderes están representados por los encomenderos, los poseedores de esclavos, los propietarios de tierras y de minas. Ellos controlan la economía y las personas, tienen bajo su dominio la mayor parte de la población: indios, esclavos, negros libres, blancos pobres y mestizos de todas las layas. Véase Ceballos Gómez, Diana Luz, “La Sociedad Disciplinamiento Social, ‘qué dirán’, rumor, micropoderes, denuncia” en “*Quyen tal haze que tal pague*”. *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002. pp. 353-354.

⁹³ *Ibid.*, p. 347.

sociedad; todo funciona de manera colectiva.⁹⁴ De ahí que muchas veces se diga, que la sociedad es la policía de sí misma.

Empero, para que esta autorregulación funcionara, previamente los instrumentos ideológicos, mediante sus distintos medios, hicieron su trabajo, sobre lo que moralmente era prohibido y permitido. Es decir, viendo los vicios de la sociedad, las instituciones se dieron a la tarea de producir normas, lineamientos de comportamiento que giraran en torno al mundo religioso, en este tenor, nuevamente los sermones, edictos, concilios, manuales para confesores, cofradías y autos de fe, utilizan el discurso de la economía de la salvación, para persuadir a la gente y crear así una maquinaria de la acusación que funcionara como una tarea social y colectiva. Si no, entonces, cómo se explica que un individuo vaya por su propia voluntad a denunciarse ante el tribunal inquisitorial o que a su vez denuncie a otra persona cuando ha pasado mucho tiempo (años) que sucedió el delito, e incluso que el deber de denunciar esté por encima de las relaciones familiares y de amistad.

En este marco, la denuncia se vuelve una práctica social, cotidiana y constitutiva de la vida en comunidad durante el Antiguo Régimen. No obstante, la producción de la norma, no siempre coincide con las prácticas, en la cual conviven una cultura del hablar con una cultura del callar, es decir, la producción de las normas, no siempre recibía la misma recepción y aplicación. De ahí la famosa fórmula del mundo administrativo hispanoamericano “se obedece pero no se cumple”, de tan diversa y polémica interpretación. Pero aún así, “se siembra entre la sociedad un consenso tácito sobre lo que es correcto y lo que no lo es”, de tal suerte que la imagen social tenía un peso y valor real en las relaciones interpersonales y colectivas. Todos declaran de oídas, y lo que se oye, lo que todos repiten, es lo que es cierto. Las declaraciones se asemejan,

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 349 y 351.

porque existe una memoria oral colectiva fuerte. Ahí radica el encanto de la cultura oral. Se vive en una sociedad de palabras, el rumor, el chisme, la respetabilidad, la dignidad, la denuncia y el corre-ve-y-dile, son fundamentales y extensivos a todo el Antiguo Régimen y a las sociedades tradicionales en general y tienen carácter de verdad.⁹⁵

En el orbe novohispano, existen dos fuerzas culturales, la establecida o legal y la subalterna o ilegítima. Hablemos primero de las producciones culturales que establecían mecanismos de control para reformar la fe y la moral pública, en concordancia con la blasfemia.

En este sentido el primer antecedente que se tiene con respecto a la condena de la blasfemia en la Nueva España, viene de los tiempos de Hernán Cortés. En 1520 con una severa ordenanza, se dio inicio, desde entonces, al movimiento para castigar a los blasfemos. [...] Cortés dijo que muchos individuos *blasfemaban* de tal manera que insultaban o manifestaban ingratitud hacia Dios, y prohibió que pronunciaran: “No creo en Dios, ni pese, ni reniego, ni del cielo, ni no ha poder en Dios”, y otras frases semejantes. Cortés advirtió que se aplicarían los castigos legales españoles prescritos para los blasfemos.⁹⁶

Tres años después surgen dos edictos de fe publicados en México, el primero iba contra los herejes y judíos,⁹⁷ el segundo era más explícito, contra toda persona que de obra o palabra hiciera cosas que parezcan pecado.⁹⁸ Sin embargo, es hasta 1534 que la Inquisición logró obtener el fuero sobre los casos de blasfemia. Este logro se comunicó a la feligresía mediante un edicto de fe, en el cual se incluyeron otros comportamientos como delitos de la jurisdicción inquisitorial, entre ellos la solicitación en confesión, la celebración de la santa misa y de la confesión por legos que no estuvieran consagrados,

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 317-368.

⁹⁶ Greenleaf, Richard E. *La Inquisición en Nueva España. op. cit.*, p. 18.

⁹⁷ AGN, Inquisición, Vol. 1, Exp. 2, s/f.

⁹⁸ *Ibid.*, Vol. 1, Exp. 3. s/f.

la bigamia, la sodomía, la usura, la hechicería y la brujería. Otras faltas aparecen en el edicto de fe con el epígrafe de “Diversas herejías”.⁹⁹

Un tercer edicto de la fe publicado en 1572, ordenaba denunciar a los que cometan delitos de herejía: observar la ley de Moisés, pertenecer a la secta de Mahoma, Lutero y otros delitos –blasfemia-.¹⁰⁰ En 1664 otro edicto de fe, prohíbe ciertos impresos por contener palabras injuriosas contra el estado eclesiástico, así como proposiciones heréticas, en el mismo se ordena recoger varios libros hasta que sean expurgados.¹⁰¹ Existen varios edictos en los que se ordena denunciar a quien, de cualquier forma, haya incurrido en delitos de diversas herejías, esto se repite durante los siglos XVI, XVII y XVIII, incorporándose en el XVII, la orden de denunciar a las personas que hayan cometido herejía, ya sea que estén vivos, presentes, ausentes o difuntos.

Debe destacarse que la promulgación de los edictos de ninguna manera fue una práctica privativa del ámbito novohispano. Las raíces de estos documentos se localizan en España. La enumeración de faltas que exigían denuncias aumentó a tal grado, que los edictos se convirtieron en un extenso y detallado catálogo en el cual prácticamente todos los actos delictuosos contra la fe tuvieron cabida y reconocimiento.¹⁰²

El texto del edicto de fe se organizaba en tres partes: protocolo inicial, texto y protocolo final. En la primera sección se dejaba claramente establecido que los inquisidores actuaban “contra la herética pravedad¹⁰³ y apostasía, por autoridad apostólica”, y para ellos se dirigían “a todos los fieles de su distrito, sin excepción

⁹⁹ Enciso Rojas, Dolores, “Delación y Comunicación”. La denuncia presentada ante los tribunales del Santo Oficio controlados por la Suprema, en *Seminario de historia de las mentalidades, senderos de palabras: formas de comunicación en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000. p. 22.

¹⁰⁰ AGN, Inquisición, Vol. 3, ff. 16-18.

¹⁰¹ *Ibid.*, Vol. 3, 95 ff.

¹⁰² González Marmolejo, Jorge René. *Sexo y Confesión. La iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002. p. 53.

¹⁰³ Iniquidad, perversidad e inmoralidad.

alguna”. Desde esta primera parte, se establecía la obligación de los fieles de denunciar a todo aquel que hubiera contravenido la Santa Fe Católica”. También se insistía en la autodenuncia.

En la parte del texto del edicto, se hacía una escrupulosa relación de los delitos de jurisdicción inquisitorial. Se podían distinguir seis apartados destinados a los distintos delitos: Ley de Moisés, Secta de Mahoma, Secta de Lutero, Secta de los alumbrados y Diversas herejías, entre las cuales figuraban la bigamia, la solicitud, la hechicería y la blasfemia; finalmente se destinaba un apartado a los libros prohibidos. En ésta parte se hacía una minuciosa enumeración y descripción detallada de los comportamientos considerados como heréticos.¹⁰⁴

Se puede decir que los edictos fueron uno de los medios de comunicación institucional, que tenía como finalidad difundir el mensaje que promovía la denuncia y autodenuncia, los feligreses debían denunciar a los herejes y las herejías. Una vez terminado de leer el edicto, proseguía el Tiempo de Gracia, período durante el cual los delincuentes podían acudir voluntariamente a denunciar su culpa herética, entendiendo que cualquier denuncia espontánea obtenía la absolución de la herejía cometida; además no se castigaba al hereje con penas corporales y éste sólo se hacía merecedor a una penitencia canónica. Con respecto a las indulgencias, hay que señalar que todo aquel que asistiera a la lectura del edicto y al sermón general o de gracia, ganaba cuarenta días de indulgencia, esto es, al conceder la gracia espiritual mediante la promesa del perdón de los pecados, se propiciaba la asistencia de la feligresía. Esto mismo se aplicaba a aquél que fuera a denunciar a algún pecador. Pero en caso de encubrir a algún hereje o herejía, podían sufrir la pena de excomunión. Así después del edicto se daba un plazo

¹⁰⁴ Enciso Rojas, Dolores, *op. cit.*, p. 23.

que variaba, desde seis días hasta un período de treinta días que tenían los católicos para delatar alguna transgresión moral.

Para finalizar con los edictos, diríamos que a través de ellos se difundía un mensaje que inducía al miedo de la perdición del alma y a la excomunión, pero por otro lado era una buena oportunidad para aprovechar la oferta que promovía la Iglesia, por medio de las indulgencias otorgadas, si se denunciase alguna herejía. Por tanto, tenemos el binomio tan usualmente utilizado por la iglesia en general, castigo-perdón, el primero se obtenía mediante la excomunión y el otro mediante las indulgencias. Los fieles, llegaban a creer que al escuchar el sermón de gracia o al denunciar, se les perdonaba buena parte de sus culpas. Creían que con las indulgencias recibirían gracias espirituales en vida o después de muertos. Dicha ceremonia del edicto se hacía los domingos en la misa tradicional, se avisaba con una semana de anticipación a la feligresía y se suspendía el sermón habitual, por el sermón de gracia o sermón general, que anunciaba el mensaje del edicto de fe.

A continuación leamos una parte de un sermón que se dijo por la publicación de un edicto general del Santo Oficio de la Inquisición en 1699 en la ciudad de México:

Sepan, que cualquier fautores, que concurrieran a ocultar, y esconder a tales reos, están a peligro de gravísimo castigo. Volviendo Cristo de Bethania para Jerusalén, le dio ganas de comer; llegó a una higuera, que estaba en el camino, y no hallando fruto en ella, la maldijo. San Marcos dice, que no era tiempo de higos. ¿Pues por qué la castigaba Cristo hasta secarla? Porque había ofrecido sus hojas para cubrir, y ocultar la culpa de Adán [...], como había sido el pecado de Adán contra la fe, y la higuera lo había ayudado a encubrir, la seca Cristo con su maldición: para que viéndole un tronco seco, temiese, que estaba muy cerca de ser leña para el fuego. Y aunque por eso pasando de allí a pocos sus discípulos por el camino donde estaba la higuera, le dijo San Pedro: Señor, aquí esta la higuera, que maldijiste y secaste y respondió Cristo: tened fe: como que lo dijese: tened fe y guardaos no os suceda lo que a esa higuera, por haber ocultado a un reo contra la fe.

Tened fe, tened fe católicos, no os suceda lo que a la higuera, por cooperar a encubrir y ocultar pecados contra la fe: mirad, que os alcanzará la maldición de Dios, la excomunión, que os secará y quedando troncos secos, estaréis muy próximos a ser leña para el fuego. Ninguno debe ocultar, ni callar, hasta el mismo delincuente, que se conociere reo.

Porque sino se presenta arrepentido, antes se oculta y esconde obstinado, se llevará a sangre y fuego el castigo.¹⁰⁵

Este ejemplo ilustra mejor que cualquier explicación al respecto, cómo el Santo Oficio puso en juego su principal herramienta para convencer a los fieles: el teatro del miedo. Si bien como ya mencionamos, la recepción y aplicación del mensaje variaba con lo señalado por la Iglesia. Pues había gente que hacía caso omiso del mandato inquisitorial, pero había otros que en las denuncias se constatan como iban a denunciar de inmediato o a veces tardíamente, pero el mensaje ya había causado efecto.

En este sentido, encontramos un caso en los expedientes inquisitoriales que versa sobre el impacto del edicto de fe, para autodenunciarse. El mulato Jacinto Cedillo soltero y libre, vecino de la villa de Nexapa, en 1625 acude para delatarse. Después de haberse tardado algunos días de ir a recoger la grana, llevando dinero de la persona que lo mandó, llamado Lucas de Herrera, éste al verlo regresar riñó con él respecto a la demora que tuvo y sospechando de que se llevara su dinero y no volviera o de que lo hubiese jugado, a lo que el mulato le respondió: “si así hubiera sido, me habría ido muy lejos”. Entonces Lucas le replicó que a donde se fuera lo iría a sacar, incluso debajo de la misma tierra, pero Jacinto contestó que se iría donde *Dios no lo viera*. Lo interesante del caso viene cuando el mulato decide denunciarse por sí sólo al Santo Oficio, argumentando que hacía tres meses de lo sucedido, pero que al oír el edicto de fe, le removió su conciencia y por eso fue a acusarse. Textualmente comentó: “... este declarante habiendo oído hoy el edicto de fe, revolviendo su memoria se acordó de esta proposición y arrepentido viene a pedir misericordia y esta es la verdad y la que se acuerda su conciencia”.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Fondo Conventual. *Sermón*, que a la publicación del Edicto General del Santo Oficio de la Inquisición, que se leyó, y publicó en la Iglesia de N. P. S. Francisco de la Villa de Tacuba, una legua de esta Ciudad de México, predico el M. R. P. Antonio de Escoto, el 29 de Marzo de 1699. pp. 10-12.

¹⁰⁶ AGN, Inquisición, Vol. 510, Exp. 45. ff. 110-115.

Los autos de fe, buscaban el mismo efecto, persuadir a la feligresía de ser los ojos y oídos del tribunal. En este tenor, se encontró un proceso de 1602, contra Luis Negros portugués, esclavo de Sebastián de Salas, mercader vecino de esta ciudad de México. Resulta que el tal Luis le había tomado doscientos pesos a su amo, por tal motivo lo azotaron, y habiéndole dado como cuarenta azotes, el dicho negro renegó de Dios, de su madre y del bautismo, sin embargo su amo no le fue acusar, argumentando que no sabía que era cosa del Santo Oficio. Hasta que catorce meses después, fue a denunciarlo, argumentando que después de haber presenciado el auto de la fe, supo de la obligación que tenía y por descargo de su conciencia presentó el caso.¹⁰⁷

Dentro de estos instrumentos ideológicos, sin duda el sermón habitual, fue el que más repercutió en la sociedad colonial. En ellos no sólo se enseñaba la religión cristiana sino también, se pretendía controlar y erradicar comportamientos sociales y religiosamente prohibidos, como el homicidio, robo, embriaguez, amancebamiento, suicidio, y prácticas del aborto. Pero además se encuentran frecuentemente recomendaciones y reclamos sobre el lenguaje, la bebida, la comida y el vestido, entre otros. Es decir que el sermón se convierte en una cuestión normativa que abarca temas íntimamente ligados con lo cotidiano.¹⁰⁸

En dos frases podemos resumir la función del sermón: desarraigar vicios y arraigar virtudes en las almas. Uno de los vicios que más arraigó en el pueblo, fue sin duda, la blasfemia, y debido a que la gente plebeya no sabía de letras, el sermón se convirtió en el principal ejecutor para comunicarse con los feligreses, mediante la palabra escuchada. El vocabulario por ende, debía ser claro y cotidiano, de lo contrario servía de pretexto a los fieles para huir del sermón, dando como excusa que no los

¹⁰⁷ *Ibid.*, Vol. 267, Exp. 4. 6 ff.

¹⁰⁸ Bustamante, Alma, *Los usos del sermón en la Nueva España: Un instrumento para normar la vida cotidiana*, Proyecto de tesis, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2004.

entienden. En un sermón se refiere a las malas palabras, a la venganza con la boca, lo cual sugiere obviamente a la blasfemia.

“Aunque el quinto mandamiento de no matar que voy explicando, mira directamente a la ocasión no debida, y ajena de toda razón, también se entiende [...] a todo género de *venganzas; con la boca, diciendo malas palabras*, hiriendo o matando al próximo; y con el corazón deseándole graves males, que es lo mismo que nos dice el catecismo cuando pregunta: ¿el quinto mandamiento, qué se da mas que el matar? Pues responde: no hacer a nadie mal en hecho, ni en dicho, ni en deseo”.

“Porque una boca llena de maldiciones, es y será sin duda (dice David) la que llena al marido, a la familia y a toda casa de desdichas [...] de cuyo texto hubo de salir este adagio: en la casa del que maldice y jura, nunca faltará desventura”.

“Pues temblad y temblemos todos católicos de hechar maldiciones y huid de los que maldicen de tal forma, dice san Pablo, que ni siquiera comáis con ellos a una mesa, ¿pues qué importa que coman los cristianos con los maldicientes me diréis oyentes míos? Mucho importa, y la razón es porque las lenguas maldicientes huelen mal, y todo lo inficionan: por lo cual en la sagrada escritura, el maldiciente [*ilegible*] fue llamado pero muerto. Y así dijo bien el Apóstol San Pablo, mandando, que huyan de los que maldicen, y que no coman con ellos, porque hasta la comida la tienen inficionada, y de su comunicación sólo se sacará o aprender a maldecir; y sino ¿pregunto por qué maldice la hija, sino porque oyó maldecir a la madre? ¿Y por qué maldicen los criados sino porque oyen maldecir a sus amos? ¿Por qué maldicen los de un pueblo, sino porque oyen en él la maldición? No hubiera uno que maldijera, si primero no oyera a otros maldecir...”¹⁰⁹

Resulta bastante interesante este sermón, se podrían sacar varias interpretaciones. Pero creemos que los mensajes más claros son, que aún siendo este sermón dirigido al quinto mandamiento de no matar, hace alusión a limitar la libertad de la lengua, pues a través de las maldiciones, de las malas palabras, de las injurias, uno puede hacer y hacerse daño. Además de que previene sobre las desavenencias de convivir con cristianos que maldicen, ¡huir de ellos!, replica el predicador en su sermón, advierte de los peligros no sólo de maldecir, sino de evitar el contagio de esta enfermedad moral.

Retomemos nuevamente los instrumentos de comunicación que se dieron entre la Iglesia y los habitantes del México virreinal, con respecto a las normas de comportamiento moral.

¹⁰⁹ AGN, Bienes Nacionales, Vol. 425, fojas 1. El documento no indica el año que fue realizado el sermón, aunque probablemente sea de principios del siglo XVIII, tampoco esta foliado, ni tiene marcado los expedientes.

En su Catálogo bibliográfico, Joaquín García Icazbalceta menciona que las patentes o sumarios más antiguos de la ciudad fueron los de la Cofradía del Cordón de Nuestro Padre San Francisco y del Glorioso Padre San Agustín, y que la patente de mayor antigüedad, 1567, fue la de los Juramentos, que impedía decir malas palabras.¹¹⁰ Es decir, que en las cofradías, también existieron restricciones para las expresiones blasfemas.

En otro texto, se plantea que para evitar males específicos como la blasfemia, la herejía o la idolatría se extendieran y contaminaran al grupo, se procuró que las mismas cofradías detectaran la disidencia. En las constituciones de unas cofradías se señalaba que “si hubiere algún hermano de *mala lengua*, reboltoso y que a causa de él haya discordia entre los hermanos”, se junte el cabildo para votar si se le expele, pues todos tienen que obedecer al rector.¹¹¹

Dentro de las finalidades de las cofradías, estaban evangelizar, castellanizar y crear una conciencia de solidaridad entre la comunidad cristiana . Además, promovían la vida cristiana, los actos devocionales y las de asistencia caritativas y sociales. En síntesis, la cofradía fue el medio más popular para solventar las necesidades de una sociedad en formación e incrementar las devociones locales, pero también para transmitir algunas recomendaciones del Concilio de Trento. Tomaron fuerza al interior de la república de indios, así como entre las poblaciones de europeos, africanos, orientales y castas.¹¹²

Por último en 1585, se publica el Concilio III provincial mexicano y dentro de sus estatutos, también se toca el tema de la herejía. En el apartado “Impidan los pecados

¹¹⁰ García Icazbalceta, Joaquín, *Catálogo bibliográfico*, México, Manuel Porrúa, 1971, p. 208. citado en Bazarte Martínez, Alicia y Clara García Ayuardo, *Los costos de la salvación: Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Instituto Politécnico Nacional, Archivo General de la Nación, 2001. p. 70.

¹¹¹ Pastor, María Alba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2004. p. 138.

¹¹² Bazarte Martínez, Alicia y Clara García Ayuardo, *op. cit.*, pp. 28-30.

públicos” señala a los religiosos que: Con particular solicitud procuren prohibir e impedir los pecados públicos, como juegos ilícitos, concubinatos, blasfemias, usuras y otros semejantes, y castigar rigurosamente a los que lo cometan. Y para que esto tenga efecto, expidan edictos generales de excomuni3n.¹¹³

Una vez revisado la comunicaci3n que fluía de arriba hacía abajo respecto de la prohibici3n de la blasfemia, veamos ahora su práctica en la sociedad. Si nos basamos en los datos que aporta Yolanda Mariel de Ibáñez, diríamos entonces, que la falta o delito de blasfemia fue el más común en el virreinato de la Nueva España, específicamente en el siglo XVI. La autora ubica a este pecado como el más frecuente, con 259 casos encontrados en los archivos inquisitoriales, seguido por las proposiciones heréticas con 247 registros, enseguida con 246 están los bigamos y más atrás se encuentran las palabras contra la fe, escandalosas o malsonantes; los herejes; los judaizantes; magia y hechicería; solicitantes; amancebados; supersticiones e idólatras con 109, 107, 84, 64, 45, 19, 16 y 15 respectivamente.¹¹⁴

El siglo XVI, se puede considerar como la centuria de los blasfemos españoles, pues fue el grupo que más hábito tuvo en ejecutarla. Ya fueran conquistadores, sacerdotes o gente vil. El mismo Henry Lea sostiene que la blasfemia era un rasgo del carácter español, debido a que era colérico y no especialmente grato al escoger palabras cuando estaba movido por la ira: el juego era casi una pasi3n universal y en todas las épocas y lugares nada ha sido más provocador de exclamaciones y de reniegos que los naipes y los dados. Empero,

¹¹³ *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 órdenes, México, publicado con las licencias necesarias por Mariano Galván. Eugenio Maillefert y Compañía Editores, 1859. pp. 63-64.

¹¹⁴ Ibáñez, Yolanda Mariel de, *El Tribunal de la Inquisici3n en México (Siglo XVI)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Jurídicas. 1979. pp. 98-99.

el mismo Henry Lea advierte que aunque esos renegos podían ser irreverentes e indecentes no eran necesariamente heréticos.¹¹⁵

Como ejemplo al respecto, es bastante ilustrativo lo que nos describe Thomas Gage:

Después de cenar, empezaron algunos de ellos a hablar de naipes y dados, y nos convidaron a jugar, como para obsequiar a los huéspedes, una mano à la prima.

Casi todos los nuestros se excusaron, unos por falta de dinero y otros por no conocer el juego; sin embargo, a pocas instancias, lograron decidir a dos de nuestros religiosos que se pusieran mano a mano con otros dos franciscanos.

Arreglada la partida comenzaron a barajar con admirable destreza: se apostó sencillo; se dobló. La pérdida picó a unos; la ganancia acaloró a otros. Al cabo de un cuarto de hora se convirtió el convento de la orden seráfica de nuestro padre San Francisco en un garito, y la pobreza religiosa en profanaciones mundanas.

Nosotros, que estábamos de simples espectadores, tuvimos ocasión de observar lo que pasaba en el juego y adquirir materia de reflexión sobre semejantes vidas. Al paso que el juego se engrescaba, iba creciendo el escándalo: los tragos se repetían con más frecuencia y la lengua se soltaba. “Voto a Cristo, voto a Dios”, los juramentos se cruzaban con las chanzas, y las carcajadas hacían temblar el edificio.¹¹⁶

Las blasfemias entre los clérigos fueron muy frecuentes, así lo constatan los expedientes que se encuentran en el archivo inquisitorial. Sobre todo, existen varios casos donde el religioso blasfema en el púlpito durante la predicación de un sermón.

Algunos tienen por costumbre introducir en sus sermones chistes o palabras jocosas, tal vez para que se recreen y espabilen los oyentes fatigados. Sin embargo, tengamos presente que una doctrina de penitencia, de llanto, de mortificación cual es la nuestra, es absolutamente enemiga de las palabras ridículas y jocosas.¹¹⁷ El tercer Concilio Mexicano también se pronunciaba en este sentido: Los predicadores interpreten la escritura sagrada conforme al sentido de la Iglesia, y no hagan fuerza a

¹¹⁵ Greenleaf, Richard E. *Zumárraga y la Inquisición Mexicana, 1536 – 1543*. México, Fondo de Cultura Económica. 1988. p. 120. Esta cita el autor la toma del texto: Lea, Henry. *A History of The Inquisition of Spain*. Vol. IV. pp. 328-335.

¹¹⁶ Gage, Thomas, *Nuevo Reconocimiento de las Indias Occidentales*. México, Mirada Viajera – Consejo Nacional Para La Cultura y las Artes. 1994. p.78.

¹¹⁷ Herrero Salgado, Félix, *op. cit.*, p. 203.

la Escritura apoyándose en su propia prudencia, violentándola, para fundar sentidos singulares, nuevos e inventados a su arbitrio, ni profieran cosa alguna que sea ajena de la Iglesia o de sus doctores.¹¹⁸

Pero el uso del púlpito indica otro resultado, son varios los ejemplos documentados, en contra de supuestos sacerdotes. En la ciudad de Puebla, en 1605, se da una testificación contra Pedro Moreno, por decir: “Que se llevase el demonio al Sermón”.¹¹⁹ En esa misma ciudad, sólo que ahora unos años antes, 1597, hay un proceso de la justicia eclesiástica en contra de fray Antonio de Almeida, guardián del Convento de San Francisco de Puebla, por haber dicho “que el Santísimo Sacramento era representante de nuestro señor Jesucristo y no su verdadero cuerpo, y que era mejor oír su sermón que la misa”.¹²⁰ Finalmente otro ejemplo interesante data de 1565, es un proceso de la Inquisición eclesiástica contra Bartolomé de Valdespino, clérigo, por haber predicado en la Iglesia de la Villa de la Trinidad, un día de todos los Santos, cierto sermón en que dijo: “que los Santos merecían más que nuestra señora la Santísima Virgen María y que algunos de nosotros merecíamos más que ella...”.¹²¹ El sacerdote debía asumir el papel de interlocutor entre el mundo divino y el mundo terrenal, pero si en algunos casos los clérigos intentaron o rompieron las normas establecidas, se debió en parte a razones de índole personal, a la falta de vocación o a la debilidad terrenal.

Sería un poco incierto suponer que sólo por el carácter colérico del español blasfemaban. Pues recordemos que Europa vivía momentos donde el Renacimiento hacía mella en la sociedad, dándole mayor peso a la razón que a la fe, cuestionando cualquier dogma religioso. Aunado a ello, a la Nueva España,

¹¹⁸ *Concilio III Provincial Mexicano, op. cit.*, p. 12.

¹¹⁹ AGN, Inquisición, Vol. 281, Exp. 46. ff. 657-658.

¹²⁰ *Ibid.*, Vol. 182, Exp. 168. 8 ff.

¹²¹ *Ibid.*, Vol. 5, Exp. 13. 16 ff.

entraron tanto cristianos como no cristianos; españoles de todas las clases; extranjeros y esclavos, además se vivía en una libertad religiosa y política que no existía en la metrópoli, lo cual hacía que se cayeran en los excesos del libertinaje; la misma Inquisición resultó ser más tolerante que la española. Podemos afirmar que en la península la religión de la gente estaba poco desarrollada y el cristianismo español era solamente un barniz. En la Nueva España el cristianismo llegó a jugar el papel de máscara y apariencia de la mayoría de los habitantes, ya que por el otro lado se daban las creencias ilícitas y prácticas clandestinas que por cierto el Santo Oficio se esforzó por contener más que por extirpar. En este contexto no había una doctrina religiosa universal para los pobladores, debido a que la Iglesia no tenía el monopolio de lo sobrenatural de occidente, como tampoco la idolatría detentaba el de lo demoníaco con que se la cubría.¹²²

Aún así, la vida cotidiana de los habitantes de la Colonia estaba regida por el cristianismo occidental, pues la Iglesia Católica fue la principal institución, forjadora de estructuras mentales y reguladora de los comportamientos sociales, pero en sí, la gran diferencia radicó entre lo que se ordenaba y lo que realmente se ejecutaba.

Después seguirían los respectivos inquisidores, que entre otras cosas buscarían limpiar el ambiente religioso, reprimiendo la herejía principalmente, pero también la blasfemia, pues como ya vimos, fue la falta más común dentro del cosmos católico novohispano. Antes de que se estableciera el Tribunal del Santo Oficio mexicano en 1572, existió una etapa conocida como la Inquisición primitiva, que básicamente serían los inquisidores monásticos (1522 – 1532) y los

¹²² Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica. 1991. p. 199.

episcopales (1535 – 1571) fueron menos profesionales y apolíticos que los jueces del tribunal de la Inquisición después de 1571. Empero los primeros funcionarios tuvieron frente a sí, varios problemas, entre ellos el choque inicial de la religión nativa y la española, así como problemas conceptuales respecto de la herejía y la blasfemia, pues en ambos términos había confusión y no se diferenciaba claramente la separación entre los dos, dando como resultado que el término blasfemia abarcara una gran cantidad de herejías.

Los inquisidores monásticos desde muy temprano se preocuparon por castigar a los blasfemos, sobretodo si eran reincidentes en la falta. Encargados de esa misión fueron los prelados franciscanos y dominicos. Estos últimos se afanaron por erradicar las blasfemias, donde por cierto habría que hacer notar, que el aspecto político no estuvo ausente, pues los dominicos de los varios blasfemos que castigaron resultaron ser partidarios de Cortés y por lo tanto la pena impuesta era mucho más severa que la de un enemigo de éste. Tal vez, esto se debía a que los dominicos comenzaban a buscar reducir el poder político y económico que tenía Hernán Cortés dentro de la Nueva España. Es decir se debe ver como el enfrentamiento entre Cortés y sus enemigos, entre Iglesia y Estado y por último en la rivalidad de la orden dominica y la franciscana.

La orden dominica manejó a la Inquisición de 1526 a 1532, en 1526 fray Domingo de Betanzos dedicó todos sus esfuerzos inquisitoriales a luchar contra la blasfemia de los colonos. El inquisidor apostólico se declaró enemigo diligente de los blasfemos, y durante su gestión procesó varios casos. Por otro lado, el período de Zumárraga produjo unos 56 casos de blasfemia, que era con mucho, el delito que más prevalecía, esto es, su campaña contra la blasfemia obtuvo un éxito moderado durante su ministerio de inquisidor apostólico. Suponer sin

embargo, que la blasfemia fue erradicada por la Inquisición de Zumárraga sería un error, ya que los archivos muestran una cantidad voluminosa de acusaciones en los años subsiguientes.¹²³

Los ejemplos más comunes de blasfemia practicados por españoles durante el siglo XVI: “orinar sobre un crucifijo, comentarios heréticos sobre la eucaristía, haber dicho pese a Dios, no creo en Dios, profanar templos y dudar acerca de la virginidad de la madre de Cristo, dudar del poder de Dios, escupir sobre imágenes sagradas; jugando a los naipes y carreras a caballo invocando al diablo para que los ayude a ganar, mezclar blasfemias en canciones, amenazar a Dios e incumplir la vigilia pascual, etcétera”.

Ya para finales del siglo XVI, se empieza a observar un abrupto cambio en los blasfemos, pues poco a poco en la “década de 1590”, los negros y mulatos se volverán sujetos activos de este delito. Con respecto a los indios, al parecer fue muy raro que ellos blasfemaran, pues en todo el siglo XVI, sólo se encontró un registro de un indio blasfemo, Melchor de Santiago, de Guatemala.¹²⁴

Hay dos cuestiones a señalar con los indios, la primera y más importante es que no estaban bajo la jurisdicción del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y la segunda tiene que ver con el aspecto cultural, su tradición histórica no está ligada a nada parecido a las injurias y blasfemias, de ahí que su práctica fuera casi nula. Sin embargo, existen casos donde la blasfemia se encuentra como telón de fondo, o bajo la sombra de algún ritual profano.

Óscar Martiarena, en su estudio observa cómo entre las preocupaciones de los confesionarios, no estaba la blasfemia propiamente dicha, aún así, se hacía un llamado

¹²³ Greenleaf, Richard E. *Zumárraga y la Inquisición Mexicana. op. cit.*, pp. 126-127.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 127.

al respecto en el acto de la confesión: “conviene que te acuerdes de todo mal que hiciste con tu boca, y con tu lengua, si murmuraste de Dios, y de sus actos: también si nombraste en vano el nombre de nuestro señor, o hiciste algún juramento falsamente o si levantaste algún falso testimonio y acusaste a alguno o dijiste alguna mentira, o deshonraste alguna persona, si murmuraste de tu próximo en su ausencia”.¹²⁵

Nada, simplemente silencio, los indios jamás confesaron sus pecados tal cuales los habían practicado, y la blasfemia no fue la excepción, cuando se le exhortaba a confesar sus pecados de pensamiento, palabra y obra cometidos a los largo de su vida, el silencio se hacía presente, tal vez como signo de resistencia a no declarar sus delitos morales, haciéndose el desentendido. En suma, los indios se resistían a asumir la culpabilidad de sus propias faltas, siendo algunos pecados veniales los que confesaban.

Desde la perspectiva católica, los pecados que más observaron los confesores en los indios fueron la idolatría y la embriaguez, con sus secuelas: adulterios, fornicaciones. Para sus prácticas religiosas, los indios se escondían, tenían sus santuarios ocultos donde, en secreto, realizaban sus prácticas diabólicas. Dichas prácticas traían consigo el reniego de la fe cristiana, además se le otorgaba un poder divino al demonio u otro ente profano, que sólo le pertenecía a Dios. Aquí es donde afirmamos que dentro de estas prácticas, existiría una blasfemia como ritual, una manifestación indirecta de este pecado.

En el uso dado a las mismas imágenes se da este tipo de blasfemia. Los indios instalaron en medio de sus ídolos las cruces y las vírgenes que les habían dado los españoles, “jugando” a la acumulación, a la yuxtaposición, y no a la sustitución. La

¹²⁵ Martiarena, Óscar, *Culpabilidad y Resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*. México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1999. p. 139.

mezcla de representaciones se sumó a un entrecruzamiento de creencias. Lo imaginario del ídolo contamina lo imaginario del santo.¹²⁶

Los curanderos, cuando éstos son indios, también incurren implícitamente en la blasfemia. La mayoría de ellos practicaban ceremonias curativas. Durante la primera fase de éstas se trataba de establecer contacto con el mundo sobrenatural por medio del trance, en el cual podían participar asimismo, el paciente y los asistentes; en la segunda etapa se ingerían los alucinógenos y se efectuaba la parte religiosa o mágica sacralizando los medicamentos; en esta fase de la ceremonia se recurría a elementos indios mezclados con españoles y negros para hacer más efectiva la curación. En una tercera fase la empírica, se aplicaban los medicamentos que se apegaban a un ritmo, señalando los días propicios y el número de tomas necesarias, según el caso.¹²⁷

Un ejemplo más concreto es la función del ensalmador y conjurador, que conjuga formas religiosas con formas paganas. Este grupo de especialistas daba gran importancia a la palabra. Para ellos la fuerza de ésta tenía poder para establecer el equilibrio en el enfermo, es la que permitía curarlo. En este sentido, no debe asombrarse la variedad y el número de oraciones, conjuros y ensalmos que fueron usados con esta finalidad. Las autoridades coloniales emitieron diversos Edictos de Fe en los cuales se prohibía el oficio de ensalmador, por el sentido mágico que se le daba a las oraciones y ensalmos manuscritos que circulaban de mano en mano. En algunos conjuros se ayudaban de una cruz hecha con tres palos mojados en vinagre, agua o vino.¹²⁸ En fin, que dentro de estas prácticas supersticiosas, si se revisa el primer capítulo de este trabajo, el lector encontrará más de un tipo de blasfemia.

¹²⁶ Gruzinsky, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994. p. 70.

¹²⁷ Quezada, Noemí, *Enfermedad y Maleficio. El curandero en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2da edición, 2000. p. 67.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 68-70.

Otra forma de rastrear a la blasfemia como telón de fondo entre los indios, gira en torno a las rebeliones, motines y movimientos de resistencia. Un movimiento de resistencia con características de reivindicación religiosa se dio en el occidente mexicano.

La rebelión de los cazcanes de 1540-1542. inició a fines de 1540; participaron la mayoría de los grupos indios del occidente: cazcán, zacateca, tepehuán, tecuexe, tecozquín, coano y quizá cora y huichol, entre otros. Se extendió a toda la Nueva Galicia. Los insurrectos dieron muerte a algunos franciscanos; a fray Juan de Esperanza, guardián de Etzatlán, lo golpearon en la boca diciéndole que ya no les diría más palabras de su dios, ni los mandaría al infierno. Los insurrectos destruyeron los monasterios e iglesias que estaban en construcción en algunos pueblos, como en Apozol; en Tepechitlán hicieron una parodia de misa *utilizando una tortilla por hostia*. Asimismo, a los que se unían a la insurrección, que ya eran cristianos, les lavaban la cabeza para quitarles el bautismo. Esta insurrección ha sido la más importante en el occidente, debido a su relevancia, incluso fue necesario que el virrey Antonio de Mendoza, acudiera desde la ciudad de México, junto con un numeroso ejército compuesto por españoles e indios aliados, para sofocar tal rebelión.¹²⁹ En este caso vemos como se profana con los símbolos religiosos como la hostia, además del consecuente reniego de la fe que es consecuencia de la rebelión de estos indios.

En esta misma tendencia, se ubica el tumulto de 1692 en la ciudad de México, protagonizado en su mayoría parte por indios. Se observan entre los inconformes desacatos contra las autoridades terrenales: el virrey, pero también se aprecian reclamos iracundos contra el orden sagrado, específicamente la frase “*¡muera estos*

¹²⁹ Yáñez Rosales, Rosa ., *Guerra espiritual y resistencia indígena. El discurso de evangelización en el obispado de Guadalajara, 1541-1765*. México, Universidad de Guadalajara, 2002. pp. 189-190.

cornudos: voto a Cristo!” se encuentra entre las pronunciadas durante este tumulto.¹³⁰ Ciertamente, la misma autora afirma que dicha frase no es seguro que haya sido pronunciada por algún indio, debido a que otros individuos también participaron en este conflicto: negros, mulatos y mestizos. Sin embargo, creemos que existe una mayor probabilidad de que haya sido expresada por alguno de los indios, pues si bien hubo participación de otros grupos, en su mayoría el tumulto fue protagonizado por éstos. De tal manera, que dicha frase “Voto a Cristo”, constituiría una blasfemia.

Así, tenemos que aunque en apariencia los indios no fueron sujetos que practicaran la blasfemia, dentro de ciertas acciones en las que se vieron involucrados, implícitamente la encontramos.

En conclusión la práctica de la blasfemia en Nueva España, fue un elemento cultural traído por los españoles desde la península y que con el tiempo será asumido por los otros grupos sociorraciales. De igual forma debe de reiterarse que teniendo en cuenta las limitaciones del tribunal inquisitorial, podemos suponer que hubo más blasfemos, pero que por la geografía de la Nueva España, y por la falta de recursos humanos, las denuncias sólo se recogieron en las principales ciudades.

En tal contexto, nuestra aseveración gira en torno a que sí la cultura tiene que ver con: cómo prácticas específicas y sistemas de creencias se ponen en juego y se viven dentro de relaciones sociales reales [cambiantes].¹³¹ Es decir, teniendo en cuenta que la religiosidad popular, la religiosidad practicada por la gente, es una religiosidad asumida, no conceptualizada, sino vivida.

En esta “religión afectiva”, y en los descatos como parte de ella, estaba presente el impulso de traer para el trato íntimo aquellos en los cuales se creía eran

¹³⁰ Silva Prada, Natalia, “Estrategias culturales en el tumulto de 1692 en la ciudad de México: aportes para la reconstrucción de la Historia de la Cultura Política Antigua”, en *Historia Mexicana*, Vol. LIII, No. 209, julio-Septiembre, El Colegio de México, 2003. p. 20.

¹³¹ *Ibid.*, p. 7.

capaces de resolver desde el cielo las cuestiones cotidianas del mundo. Si malograsen los intercesores, solamente restaría a los devotos insultarlos, como una especie de reproche, fruto del resentimiento. Pero al contrario si eran atendidos los pedidos, seguían las promesas de fidelidad y amor eternos. El catolicismo colonial fue, por lo tanto, mucho más vivenciado que conceptualizado.¹³²

Así entonces, ¿en la Nueva España, se respiraba una cultura blasfema? Todo parece indicar que sí, no tanto por cuestiones heréticas, sino más bien por una religiosidad basada en el toma y daca, donde la petición de bienes materiales y ventajas concretas adquiría gran importancia, de que si el contrato establecido con las divinidades era fructífero, el cristiano se comportaba de manera piadosa, pero si no se le cumplía con lo que requería, el chantaje tomaba venganza. “Si Dios no me ayuda, entonces no sería Dios”. “Como Dios no me quita este dolor, que me lo quite el diablo”. En fin que esta religiosidad *vivida*, hizo de la blasfemia, una práctica común, necesaria para desahogar la impotencia de no verse beneficiado por lo divino.

Así el santo que se venera, que se adora, con el que se intercambian confidencias, es también aquel que, en el contexto de la economía religiosa del ‘toma y daca’, se puede tirar en una esquina, insultar, odiar en arrebatos de cólera o decepción.¹³³ Es decir, en el fracaso de encontrar una solución religiosa a un problema del mundo profano, la blasfemia surge y se multiplica.

¹³² Almeida de Souza, Juliana Beatriz, Ponencia: “La Virgen blasfemada: mediación cultural e Inquisición portuguesa en la América”. En *Simposio Herejía, idolatría e Inquisición en América*. Texto inédito, 51º Congreso Internacional de Americanistas. Chile, 2003. p. 12.

¹³³ De Mello e Souza, Laura, *El diablo en la tierra de Santa Cruz: hechicería y religiosidad popular en el Brasil colonial*, Madrid, Alianza Editorial. 1993. p. 106.

2.3 LA BLASFEMIA EN LA LEGISLACIÓN DEL TRIBUNAL DE LA INQUISICIÓN DE LA NUEVA ESPAÑA.

Para este apartado, nos basaremos en el ejemplar estudio realizado por el Dr. Antonio García-Molina, que versa sobre el análisis del régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México.

La blasfemia es un tipo delictivo que, al igual que la bigamia, sirvió para nutrir la estadística y justificar la existencia del tribunal mexicano en etapas en las que apenas había procesos por delitos de herejía, o los llamados comúnmente delitos religiosos mayores, pues en la práctica se mantienen con la misma regularidad desde su institución hasta la extinción.

A lo largo del período colonial, se percibe una variación en los sujetos del delito, que están relacionados con la realidad social o con las convenciones político – religiosas. Así en un principio fueron sujetos activos de este delito los conquistadores españoles, siempre en mayor número hombres que mujeres; luego, a principios del siglo XVII, hay una importante actuación en relación con los esclavos, que por entonces comenzaban a ser llevados a la Colonia procedentes de África en gran número; más tarde, a mediados del siglo XVIII, los procedimientos por blasfemias se dirigen a menudo contra miembros de los ejércitos, en su mayor parte constituidos por extranjeros, siendo de destacar que, en tales causas, ya se deslizaban algunas ideas que dieron lugar a la Revolución francesa.¹³⁴

En otras palabras, existe pese a todo una tendencia por parte de ciertos sectores de la sociedad a cometer transgresiones específicas, como respuesta

¹³⁴ García-Molina Riquelme, Antonio M. *El Régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas. 1999. p. 51.

natural al contexto en el que se encuentran.¹³⁵ Para que los inquisidores iniciaran un procedimiento por blasfemia, era fundamental que las expresiones proferidas tuvieran sabor a herejía, de lo contrario éstas no serían tomadas en cuenta.

En cuanto a la penalidad, el autor de un delito de blasfemia se le imponen penas como: lectura de sentencia con méritos, comparecencia en auto con insignias, abjuración *de levi*, vergüenza pública,¹³⁶ galeras¹³⁷ o reclusión y destierro;¹³⁸ además se les iban añadiendo otras de tipo espiritual, tales como confesión general, confesión y comunión sacramental en las Pascuas del primer año, rezo de una parte del Rosario los sábados, y los viernes un Credo a la Santísima Trinidad.¹³⁹

Asimismo la conculcación de imágenes es una variante de la blasfemia, pues incluye todos los atentados de obra contra las imágenes, pinturas, cruces, etcétera, castigándose, no sólo la persecución violenta o fractura de tales objetos, sino también todas aquellas conductas que supongan un menoscabo hacia ellos y, por tanto, a los que representan. Contra los autores de este delito se procedía como contra los vehementemente sospechosos de herejía, y se les imponían penas arbitrarias, iguales a las aplicables al delito de blasfemia.¹⁴⁰ En este mismo sentido, también la calidad de la imagen era objeto de la vigilancia del tribunal, se cuidaba cualquier inexactitud iconográfica. La ofensa a la imagen se consideraba como un atentado contra lo imaginario de todos, ya que después de la evangelización la

¹³⁵ Alberro, Solange. *Inquisición y Sociedad en México. op. cit.*, p. 187.

¹³⁶ Pena o castigo que consistía en exponer al reo a la afrenta y vejación pública de salir a recorrer las calles de un pueblo, generalmente encima de un burro y con las insignias del delito que había cometido.

¹³⁷ Galera. De por sí define un tipo de barco, pero en los documentos indica el castigo de ser obligado a remar en una de ellas. Era una condena muy común dada por el Santo Oficio así como por los otros tribunales. Antes de propinarla se aseguraba, por medio de examen médico, que el reo estuviera en condiciones físicas para soportarla.

¹³⁸ Consistía en el alejamiento temporal o definitivo del hereje de un territorio. La persona condenada al destierro no podía circular ni residir en la zona que le estaba prohibida, por el tiempo establecido por los jueces en la sentencia y el no obedecer esta orden daba lugar a otro proceso. Sin embargo la realidad era otra y al parecer se acataba pocas veces.

¹³⁹ García-Molina, Antonio, *op. cit.*, p. 52.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 53.

imagen se había vuelto un elemento integrador. De ahí que Gruzinski afirme que romper las imágenes es propio de una sociedad que les otorga un lugar importante.¹⁴¹

A la hora de graduar la pena, se tenían en cuenta si el delito había sido por primera, segunda o tercera vez; como también las circunstancias de sí el autor era hombre rico, caballero o escudero, ciudadano o de los que nada tenían. Esto en parte, a la desigualdad que existía de las personas ante la ley, no era lo mismo ser noble que plebeyo, el primero gozará de algunos privilegios, mientras el otro, recibirá su castigo tal cual la legislación lo estipula.

Por ejemplo, las penas dadas a las personas de un estrato social alto, consistían en sanciones económicas o de privación de bienes, y en el caso contrario éstas variaban: la primera vez eran azotados, la segunda marcados y la tercera se les cortaba la lengua. Es decir, las penas corporales e infamantes sólo se aplicaban a las clases bajas o a los hombres “menores que non ayan nada”.¹⁴²

Si la blasfemia es grave y el blasfemo plebeyo, se le amordaza,¹⁴³ se le toca con la mitra de difamación y, desnudo hasta la cintura, se le exhibe como espectáculo a la gente, se le azota en público –siendo el promedio más común de doscientos- y luego se le destierra. Pero si el blasfemo es noble o persona de importancia, se le conduce sin mitra y se le encierra un tiempo en algún monasterio, condenándole a pagar una gran suma de dinero.¹⁴⁴

García-Molina, nos habla de las circunstancias que puede haber al momento de juzgar este delito, a la hora de imponer el castigo a los blasfemos, los doctores entienden que les corresponde una pena arbitraria, lo que naturalmente,

¹⁴¹ Gruzinsky, Serge, *La Guerra de las imágenes*, *op. cit.*, p. 164.

¹⁴² García-Molina, Antonio, *op. cit.*, p. 246.

¹⁴³ Mordaza: Instrumento que se ponía en la boca del hereje durante un auto de fe y después de la condena, como insignia de su delito. Las había de varias formas. En sentido simbólico se usaba para “tapar la boca”, y que de ella no salieran más frases heréticas. Por lo general era el castigo que se imponía a los blasfemos.

¹⁴⁴ Eimeric Nicolau, *op. cit.*, p. 78.

deja las manos libres a los inquisidores para imponer la pena de galeras; empero la doctrina se detiene en el estudio de otras variantes que puedan afectar a la gravedad del hecho y por ello atenuar la pena, tales como la ira, la embriaguez, la melancolía e incluso la broma. De esta manera la ira puede ser tanta que llegue a equipararse a la demencia, al no tener conciencia el sujeto de las palabras que dice por su causa, si bien, la prueba corresponde al reo, y no basta un simple arrebato.¹⁴⁵

Relacionados con la ira hay otros sentimientos, cuya concurrencia en los hechos produce también la atenuación de la pena, como la melancolía o dolor producido por el fallecimiento de un familiar cercano, circunstancias que también fueron apreciadas por el Santo Oficio de la Nueva España.

Finalmente existe otra situación apreciada por los inquisidores, referente a las blasfemias pronunciadas por broma, éstas no dejaban de ser consideradas algo gravísimo. El tribunal lo apreció en algunas causas, sin embargo una vez probado el frívolo sentido del humor del acusado, se le excluía de toda intención herética. De manera que, sólo hay falta de intención formal de proferirlas (las blasfemias) cuando son dichas en lenguaje narrativo o tan puramente jocoso, que deje traslucirse la falta de intención seria.¹⁴⁶

Un aspecto que constituía una circunstancia especialmente grave, tenía que ver con las blasfemias proferidas contra la Virgen María, su represión fue una constante latente en el tribunal mexicano.

Las injurias dirigidas a las mujeres parecen tener dos sentidos. La primera, no hace más que reproducir y metaforizar, con mayor o menos énfasis, las descripciones de una feminidad cuya clave es la inversión de todo lo alto, lo bello o lo puro, es decir el

¹⁴⁵ García-Molina, Antonio. *op. cit.*, p. 248.

¹⁴⁶ Santo Tomas, *op. cit.*, p. 427.

imaginario religioso desde el que se les mira, las señala como el espacio de lo no sagrado: la mujer no es divina. El otro sentido, tiene que ver con la asimilación de las mujeres a los signos, ellas son como los naipes que circulan entre los hombres, la forma de los gestos o la brutalidad de las palabras importan poco. Sólo cuenta el modo en que las mujeres dan sentido a ciertas formas de sociabilidad en un mundo entre hombres.¹⁴⁷

La primera oración nos ayuda a entender por qué muchas de las blasfemias en contra de la Virgen cuestionaban su virginidad, su pureza, e iban dirigidas contra partes de su cuerpo. Hombres y mujeres parecían desear humanizar a Dios, la Virgen y los Santos, trayéndolos más próximos a sus vidas, más concretos y actuantes en su cotidianidad. La Virgen María ocupaba un lugar especial en la religiosidad popular –su presencia en la documentación inquisitorial así lo demuestra-, al igual que los Santos, que fungían como intercesores a los cuales se recurría para todo, de tal modo que su forma de actuar generosa o vengativa, generaba en los habitantes instantes de cólera o instantes de gratitud.

Integraba igualmente una situación particular de gravedad, que merecía la pena de galeras a su grado máximo, el hecho de que contiguo a las blasfemias apareciera, aunque sólo fuera de manera indiciaria, pactos con el demonio.¹⁴⁸ Esto ocasionado a que los sospechosos de pacto con el demonio apuntaban hacia el delito de apostasía,¹⁴⁹ que es lo que produce la agravación.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Madero, Marta, “Injurias y mujeres (Castilla y León, siglos XIII y XIV)” en Duby, Goerge y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres. La edad Media. Huellas, imágenes y palabras*. España, Taurus Ediciones, 1992. p. 250.

¹⁴⁸ Era el pacto que realizaba una persona con el diablo para obtener poderes que la convertirían en bruja. A cambio del reniego de Dios y de la Iglesia, el adepto recibía beneficios especiales. El pacto diabólico era lo que diferenciaba la brujería de la hechicería. El hechicero tenía poderes innatos o aprendidos, sin que mediara el pacto. El pacto podía ser implícito o explícito.

¹⁴⁹ En la Iglesia Católica Romana, el apóstata es el que niega la autoridad de la Biblia o la verdad del cristianismo después de haber sido bautizado. Se usaba más frecuentemente para calificar a los religiosos que abandonasen la orden a la que pertenecían.

¹⁵⁰ García-Molina, Antonio. *op. cit.*, p. 251.

La religión valoraba como otro caso agravante, la repetición usual de las blasfemias, esto es, el proceder del llamado blasfemo consuetudinario que, en virtud de tales insistencias, se hacía un firme sospechoso en la fe y había de abjurar *de vehementi*. Resultando ineludiblemente condenado a galeras si era una persona bellaca, y a una pena monetaria grave si era de las llamadas honestas personas.

En otra orientación, sobresale el singular cuidado que se fijaba a la hora de castigar al blasfemo cuando éste tenía la condición de Sacerdote, eludiendo toda publicidad y el consiguiente escándalo.

A este respecto el III Concilio Provincial mexicano señalaba: “es necesario evitar que los clérigos de esta provincia, no instando la parte agraviada, sean citados a juicio por leves injurias de palabra, especialmente aquéllas ciudades donde residen los jueces u oficiales, causándoles mayor daño en acudir de tan largas distancias que el que pidiera la pena del delito. Por tal motivo, este Sínodo, consultando al bien y honor de los clérigos de esta provincia, decreta y manda que los oficiales, vicarios y otros jueces eclesiásticos no procedan de oficio contra clérigo alguno por leves injurias de palabra, dichas sin estrépito de armas o efusión de sangre, ni permitan que se les denuncie, ni hagan averiguaciones, ni detengan al acusado en la cárcel, o se le exijan multas, hecha ya la paz entre las partes”. En otra parte continúa apuntando: “No hagan acusación o denuncia contra ningún clérigo, si no precede prueba o notoria infamia. Trátense con secreto las causas de los clérigos.” Sin embargo cuando se cuentan con pruebas del delito y denuncia, los castigos posibles para los clérigos son: “si fueren beneficiados y convencidos de este delito, serán multados por la primera y segunda vez en los frutos de un año de sus beneficios, pero por la tercera quedarán suspensos y privados de los beneficios y desterrados además de esto por el tiempo de la voluntad del obispo. Si no

fueren beneficiados y cometieren semejante exceso, por la vez primera, padecerán el castigo pecuniario o corporal que dispusiere el obispo, por la segunda, sufrirán prisión, ya la tercera serán degradados y condenados a galeras. Pero si la blasfemia es contra los Santos, se deja la pena a arbitrio del obispo, según la calidad de la blasfemia y de las circunstancias”.¹⁵¹

La pena de destierro fue reflexionada por la doctrina como una de las más aptas para castigar a los blasfemos, cuando no tenían el estatus de nobles o de personas púdicas, es decir, en el susodicho de que el autor del delito de blasfemia fuera plebeyo o gente vil. Dada la resonancia que frecuentemente tenía este delito, lo más indicado parecía ser, que el autor del mismo desapareciera del lugar donde lo había cometido.

Como es natural, la pena se incrementaba en proporción a la gravedad del hecho. Así, el destierro podía dirigirse al entorno de la ciudad donde incurrió el delito, pero si la afrenta a la divinidad era más peligrosa, el castigo se incrementaba y el destierro pasaba a ser a perpetuidad de las Indias e iba agregado, sí la persona era útil, de la pena de galeras. Exactamente lo mismo le sucedía a los blasfemos de hecho o conculcadores de imágenes, ya que eran desterrados del territorio de comisión de delitos.

La sanción a esta forma delictiva era distintiva en la época inicial del Santo Oficio mexicano, en la que se daba con bastante asiduidad; más tarde, desde principios del siglo XVII, la generalidad de los acusados resultaba ser esclavos que exclamaban blasfemias cuando eran objeto de correctivos domésticos, y en tal caso eran denunciados al Tribunal por sus propietarios. No obstante se ordenó que no comparecieran en auto, y por ende que no se les aplicará la pena de

¹⁵¹ *Concilio III Provincial Mexicano, op. cit.*, pp. 81-84, 131 y 378-379.

destierro, esto para no afectar al amo. Por lo que se dejaba a criterio de éste, el que ingresarán los esclavos a prisión o fueran azotados.

En ciertas ocasiones, algunos esclavos escapaban a la pena de azotes, debido a circunstancias atenuantes como su corta edad, por haberse denunciado o mostrado mucho arrepentimiento.

Hay que destacar, en lo que respecta al castigo de los esclavos blasfemos, que el Consejo de la Suprema criticó repetidamente las resoluciones del Tribunal de México que condenaban a azotes y prisiones a los esclavos que en el curso de los castigos domésticos renegaban, concluyendo por ordenar, que se restringiera su comparecencia en los autos de fe.¹⁵²

Tenemos entonces que, dentro del régimen de penas y penitencias del Santo Oficio, existe una disparidad de las personas, dependiendo su rango o calidad, ante la ley que predica la doctrina, aplicada por los inquisidores.

Por otro lado, algún sector de la doctrina estimó que para los blasfemos de carácter leve bastaba la asistencia a una misa en forma de penitente, en el curso de la cual se leería la sentencia y se impondrían una multa y ayunos.¹⁵³

El Tribunal de México, en lo que a los blasfemos refiere, mantuvo siempre como norma general la imposición de la pena de *abjuración de levi*. Tal vez, se debió a que “en muy pocos casos encontró una verdadera mala intención contra la fe”, pues en la mayoría de las situaciones, la blasfemia era producto de la ira, la pasión, el juego u otra causa.

¹⁵² García-Molina, Antonio. *op. cit.*, p. 466.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 419.

III ADAPTABILIDAD CULTURAL Y RESISTENCIA

3.1 EL ORIGEN DE LA RESISTENCIA:

TRATA DE ESCLAVOS.

Si hay una expresión que refleja con propiedad lo que ha sido el tratamiento y difusión de la historia de los pueblos y sociedades africanas, por lo menos hasta el proceso de descolonización, ésta es la de “pueblos sin historia”. Esto, debido a la visión eurocentrista, según la cual pueblos como los africanos sólo pueden traspasar el umbral de la historia de la mano de la “modernidad” y de la acción civilizadora de la madre patria europea,¹⁵⁴ así entonces todo lo que haya sucedido antes del encuentro con occidente será una oscura y difusa prehistoria. Hoy se refuta esa visión estática del pasado africano en todos los sentidos. África exige contar con su propia visión de su devenir a través del tiempo, y ésta no se limita a historiar a las sociedades que desarrollaron centros urbanos o estructuras sociales complejas, sino también aquellos pueblos cazadores recolectores o con agricultura incipiente, que fueron poseedores de una cosmovisión, de valores y de rasgos que pueden aportar un sinnúmero de elementos a la cultura universal.

La trata de esclavos, es sin duda, una de las etapas de la historia de África más importante, tanto por su significado moral y emocional como por su decisiva importancia en la configuración del desarrollo del continente. A grandes rasgos, las exportaciones de esclavos interrumpieron el crecimiento demográfico del África occidental durante al menos dos siglos, y además contribuyó a acentuar su atraso en el

¹⁵⁴ Toledo Beltrán, Daniel J., “Asia y África en la historia: enfoques, imágenes y estereotipos”, en Toledo Beltrán, Daniel J., coordinador, *Asia y África en la Historia*. México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1996. p. 37.

desarrollo tecnológico. Ha sido la deportación más grande que la humanidad recuerde: en 400 años llegaron a América 15 de los 22 millones de hombres y mujeres africanos que se vendieron en todos los mercados del mundo. Pero no debe olvidarse que por cada esclavo llegado a América, por lo menos cinco vidas habían sido truncadas entre la cacería y el traslado. De modo que los pueblos de África perdieron cerca de 100 millones de personas en las edades óptimas para ofrecer lo mejor de sus capacidades. Como consecuencia de este comercio África sufrió enormes transformaciones. Se multiplicaron las guerras para tomar cultivos, se esclavizaron linajes y familias enteras, acusados de deudas y crímenes. La inseguridad provocó desordenes sociales, migraciones y huidas hacia el interior del continente y destruyó en muchos casos sociedades y Estados consolidados. Nuevos reinos dedicados a vender hombres por armas y otras mercancías aparecieron en las costas.¹⁵⁵

Poco se ha investigado de la esclavitud transahariana desde su interior, y lo que existe hace énfasis en un aspecto que a veces pareciera que sólo se dio en los territorios americanos, cuando no es así, la resistencia a la trata se origino en la misma África, el cimarronaje, las huidas, suicidios y confrontaciones hombre a hombre, se suscitaron desde el inicio de este proceso. El negro ha demostrado su rechazo a vivir en esclavitud desde siempre. Toda la historia de la trata y de la esclavitud esta jaloneada de rebeliones.

Los baga, más al sur en la moderna Guinea (ex portuguesa), se negaron a tomar parte en la trata de esclavos a lo largo de toda su historia. Igual que los kru de la moderna Liberia y varios pueblos vecinos carentes de Estado, se resistieron a la esclavitud con fiero denuedo y, cuando los capturaban, eran tan propensos a matar a sus amos o a suicidarse, que los europeos dejaron de esclavizarlos. Un cuantioso número de

¹⁵⁵ Agüero Dona, Celma, "Apéndice", en Bizzio, Sergio, *Son del África*, México, Fondo de Cultura Económica (colección Travesías), 1993. p. 141.

esclavos que en América escaparon para crear los grupos de “cimarrones”, procedían de comunidades africanas carentes de Estado.¹⁵⁶

Para muchos reyes nativos, abastecer de esclavos a las potencias europeas y a los mercaderes independientes que rehusaban reconocer su monopolio era, a la vez, una profesión y una distracción. Eran reyes que habían abandonado su modo tradicional de vida para dedicarse a la venta de esclavos capturados en el interior del continente. Una vez que tenían una buena cantidad de esclavos los vendían a los tratantes o a los barcos negreros, pero cuando estos no conseguían esclavos, se podía dar la situación de que los tratantes europeos raptarán nativos para convertirlos en esclavos. Era como hundir una mano en el agua y tomar un puñado de arena.¹⁵⁷

La intensificación de la trata, en acuerdo con los reyes o por medio de raptos, había llegado a tal extremo en los últimos años que no había negro en toda la costa que no hubiese oído al menos una vez el sonido de un fusil, y los que no lo habían oído directamente lo conocían a través de los relatos. Cuando los agarraban, ya encadenados en la bodega, algunos de ellos intentaban ahorcarse con las cadenas, otros al subir a bordo del barco negrero, alcanzaban a arrojar por la borda, prefiriendo alimentar a los tiburones que a los caníbales blancos a los que llamaban *koomis*.¹⁵⁸

Los europeos instalaron en la misma África plantaciones donde tenían esclavos trabajando la tierra, en ese contexto, hubo sucesos inversos, donde negros ajenos a esas propiedades agrícolas se rebelan, invaden, saquean y los negros empleados en las explotaciones se unen a ellos. Es el caso de los angolese que hasta 1550 se habían mantenido pasivos, pero que en 1574 se sublevan, arrastrando a otros negros, y, provistos de arcos y azagayas, invaden las *fazendas* agrícolas (propiedades agrícolas) y la ciudad, saqueando todo, robando, destruyendo las herramientas agrícolas y matando a

¹⁵⁶ Iliffe, John, *África. Historia de un continente*. España, Cambridge University Press, 1998. p. 171.

¹⁵⁷ Bizzio, Sergio, *op. cit.*, p. 10.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 35.

todos aquellos que pretenden detener su avance. El temor se apodero de los portugueses durante el siglo XVII, Santo Tomé no tenía muchos habitantes, porque los más ricos se habían dirigido al Brasil por temor a las revueltas de negros.¹⁵⁹

Durante años, los negros sublevados mantienen la guerrilla alrededor de las viviendas, a “tres leguas alrededor de la ciudad” y, de cuando en cuando, asaltan un poblado, producen algunos incendios que destrazan un barrio, perturban la ciudad y siembran el espanto entre los colonos. Durante todo el siglo XVII existen guerrillas negras por parte de los angolese. El año de 1693 se distingue por un episodio pintoresco, conocido con el nombre de rapto de las Sabinas: las mujeres de los plantadores son raptadas por los angolese que atacan las explotaciones. Una salida (entrada) organizada por los plantadores para encontrar a sus esposas no tiene apenas éxito. La mayoría de estas mujeres, llevadas a los bosques y acogidas en los *kilombos*, eran mujeres de color, al menos así lo cree la tradición. El siglo XVIII empieza con una violenta explosión de las guerrillas negras (1709). Cada asalto de los corsarios se acompaña de ataques negros que se aprovechan de la circunstancia para rebelarse y lanzarse también ellos al ataque de las propiedades. En 1709, los angolese desarrollaron una acción paralelamente a una invasión de corsarios franceses y liberaron a los esclavos originarios de San Jorge de Mina. Los motines de las guarniciones, en 1734 y 1736, hacen igualmente el juego a los esclavos rebeldes.¹⁶⁰

El viaje a bordo de los navíos negreros era otro capítulo donde la resistencia también se hacía presente. La travesía comenzaba en Sevilla, Lisboa o Canarias donde el barco había sido visitado y despachado por los oficiales reales. Debía realizarse un primer viaje hasta las costas africanas, y después de los trámites propios para el cargamento de los negros, había de iniciar otro largo y penoso trayecto a través del

¹⁵⁹ Lara, Oruno D., “Resistencia y esclavitud: de África a la América negra”, en *La trata negrera del siglo XV al XIX*, Barcelona, Ediciones del Serbal/UNESCO, 1981. p. 134.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 136-137.

Atlántico hasta el Caribe (Cartagena y Veracruz) o el Río de la Plata donde eran desembarcados. Una vez finalizada esta operación y realizada la venta, los infelices africanos volvían a ser cargados en lomos de mulas para cubrir la distancia de los puertos a las regiones interiores.¹⁶¹ Este comercio “triangular” tenía una duración muy variable. El término medio que, idealmente, debía tardar un navío negrero en cubrir las tres etapas de su periplo era aproximadamente de año y medio, aunque en la práctica la frecuencia normal de su duración fue de un año y medio a cuatro años.¹⁶²

Las condiciones del viaje eran pésimas, los navíos negreros sobrepasaban su capacidad de tonelaje, las condiciones de salubridad eran infrahumanas, los esclavos venían amontonados, en condiciones de difícil sobrevivencia, desnudos, presos y encadenados. El momento de hacerse a la mar era traumático. El autor de un diario recogía: “los esclavos estuvieron toda la noche agitados. Sentían el movimiento del barco. Un alarido como nunca había escuchado. Los hombres agitaban sus cadenas de modo ensordecedor”. Las rebeliones eran frecuentes en los barcos esclavistas. En un ejemplo holandés bien documentado, en un 20% de los viajes había motines de esclavos; y las revueltas registradas en el 5% de todos los transportes esclavistas franceses en el siglo XVIII, cerca de la mitad tuvieron éxito. Algunos motines a bordo de los barcos fueron posibilitados por las mujeres esclavas, que gozaban de mayor libertad de movimiento.¹⁶³

Pocos viajes en verdad, terminaban sin que los negros encerrados en las calas intentaran liberarse. Muchos preferían la muerte a la esclavitud. Además las condiciones del traslado marítimo eran insoportables. La nave, de unas cien toneladas, tenía capacidad para una carga de doscientos esclavos, pero ese número podía ascender a

¹⁶¹ Vilar Vilar, Enriqueta, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispánico-americanos, 1977. p. 127.

¹⁶² *Ibid.*, p. 148.

¹⁶³ Iliffe, John, *op. cit.*, p. 180.

cuatrocientos. En estos viajes, los marineros encargados de la alimentación de los esclavos debían descalzarse antes de entrar en la bodega, pues no había más remedio que caminar por encima de ellos. Y al salir tenían los pies llenos de los mordiscos que les daban los esclavos.¹⁶⁴

El régimen alimenticio se basaba en el bizcocho, le seguía en importancia y en menor proporción las leguminosas, el pescado salado, habas, garbanzo y algún arroz. El agua era escasa, ingerían un litro diario por cabeza, que teniendo en cuenta las condiciones del viaje, era insuficiente. Los índices de mortalidad subían de manera espectacular cuando un buque estaba cargado, porque al ir amontonados se propagaban las enfermedades gastrointestinales y las epidemias como la disentería, viruela o escorbuto.

Entre 1630 y 1803, en los viajes holandeses perecían un promedio del 14,8% de los esclavos y por lo menos otro tanto de la tripulación. Las mujeres y los niños sobrevivían mejor que los hombres. Los tiburones solían seguir a los barcos durante un mes. Olaudah Equiano, raptado en tierras de los igbo a la edad de once años y vendido a negreros británicos en 1756, escribió la descripción más estremecedora:

La estrechez del lugar, y el calor del clima, añadidos al número de los que íbamos en el barco, que iba tan abarrotado que apenas disponíamos de sitio para darnos la vuelta, casi nos ahogaban. Eso produjo copiosos sudores, de tal modo que pronto el aire se volvió impropio para la respiración, con gran variedad de repugnantes olores, y acarreaba una enfermedad entre los esclavos, que para algunos resultaba mortal [...] Esa mísera situación era además agravada por el roce de las cadenas, que se volvía insoportable, y por la suciedad acumulada en las inevitables tinajas, en las cuales se solían caer los niños, y casi se ahogaban. Los gritos de las mujeres, y los gemidos de los agonizantes hacían del conjunto una escena de horror casi inconcebible.¹⁶⁵

En otro texto también se hace una descripción detallada de las condiciones en que viajaban: “Todos dormían sin cubrirse, sobre el suelo de madera, construido de planchas sin cepillar. Cuando la travesía era tempestuosa, a los esclavos no les quedaba

¹⁶⁴ Bizzio, Sergio, *op. cit.*, p. 37.

¹⁶⁵ Iliffe, John, *op. cit.*, p. 181.

piel en los codos, dejando el hueso al descubierto. El hedor allí era insoportable, puesto que la bodega se limpiaba una vez por semana. Hasta entonces, los esclavos debían revolcarse en sus propios excrementos. Engrillados por los tobillos, los esclavos eran presa fácil de calambres y de toda clase de contracturas: uno ya no podía girar la cabeza, otro no podía cerrar las manos. El calor y la humedad los aplastaron, el hacinamiento sofocaba a unos y violentaba a otros; a los primeros les bastaba una arcada para desvanecerse, en tanto que a los segundos se hacían espacio golpeando a los de al lado o amenazándolos con los dientes. Los temas corrientes de las canciones eran el hambre, el temor a los golpes, el temor a ser comidos, y la remembranza de su país”.¹⁶⁶

Se puede asentar, que la resistencia constituyó la contrapartida de la esclavitud. Esto nace del hecho de que el esclavo nunca puede reducirse a la categoría de “objeto” a la que se le quería confinar. Por esto, la esclavitud siempre implicó una vigilancia continúa y los castigos físicos fueron de aplicación común para los esclavos. Para someterlos se desarrolló una cruel tecnología para la tortura y el suplicio: los grilletes, las sogas, el cepo, las cadenas, el látigo y la marca con hierros al rojo vivo para asegurar su propiedad. Los esclavos adoptaron infinidad de formas de resistencia al dominio de los amos: los gritos, la lucha, la huída, el trabajo realizado en más tiempo que el exigido, el robo de propiedades, el suicidio, el asesinato de capataces y amos, las sublevaciones, rebeliones, el silencio, una canción, un relato, una poesía, la danza, el tambor, las deidades africanas y la formación de palenques. Todas ellas constituyen formas de resistencia que no deben ser olvidadas y que su origen se da desde su entorno natural: África.

¹⁶⁶ Bizzio, Sergio, *op. cit.*, p. 49.

Dos puntos que hay que destacar, son la importancia de la oralidad en la cultura africana y la religión, a grandes trazos, sobre todo para entender la cosmovisión del africano llegado a América.

Prácticamente en toda África Occidental, la palabra hablada tenía una gran importancia, está considerada como la materialización o exteriorización de las vibraciones de las fuerzas, las tradiciones africanas atribuían dos dones que les eran otorgados por el creador divino: el Espíritu y la palabra, siendo ésta vehículo para transmitir a la descendencia la suma de los conocimientos, y marcar el inicio de la gran cadena de transmisión oral que caracterizo a estas sociedades.

Ahora bien, no sólo en las sociedades orales la función de la memoria es la más desarrollada, sino que ese vínculo entre el hombre y la palabra es el más fuerte. Allí donde el escrito no existe, el hombre está ligado a su palabra. Y está comprometido por ella. *El es su palabra y su palabra testimonia lo que él es.* La cohesión misma de la sociedad reposa sobre el valor y el respeto de la palabra. Además de un valor moral fundamental, la palabra asumía en las tradiciones africanas, un carácter sagrado unido a su origen divino y a las fuerzas ocultas depositadas en ella. Agente mágico por excelencia y gran portador y vector de las “fuerzas etéricas”, no se la usaba sin prudencia.¹⁶⁷

La tradición africana concibe, pues, la palabra como un don de Dios. Ella es a la vez divina, en el sentido descendente, y sagrada, en el ascendente. La palabra no sólo posee un poder creador, sino una doble función de conservación y destrucción. Por eso, ella es por excelencia el gran agente activo de la magia africana. Que tenía como función la manipulación de las fuerzas, intentaba en general restaurar el equilibrio perturbado y restablecer la armonía de la que el Hombre fue instaurado como guardián

¹⁶⁷ Hampaté Ba, A., “La Tradición viviente” en Ki-Zerbo, J., *Historia General de África: Metodología y prehistoria africana*, Tomo I, Madrid, Tecnos-UNESCO, 1982. p. 186.

por su Creador. En los cantos, rituales y en las fórmulas para encantar, la palabra es, pues, la materialización de la cadencia. Y se considera que puede actuar sobre los espíritus, es porque su armonía crea movimientos, movimientos que engendran fuerzas, fuerzas que actúan sobre los espíritus, espíritus que son en sí mismos potencias de acción. Al extraer de lo sagrado su poder creador y operativo, la palabra, según la tradición africana, está en relación directa bien con el mantenimiento, bien con la ruptura de la armonía tanto en el hombre como en el mundo que lo rodea.¹⁶⁸

Esto es, la fuerza de la palabra, tanto en África como en la Nueva España tienen un punto de encuentro, el de la dualidad, tiene la posibilidad tanto de romper con el orden establecido, como de adorar e invocar a las divinidades. En un sermón citado anteriormente se hablaba de la venganza con la boca diciendo malas palabras, hiriendo o matando al prójimo. “Porque una boca llena de maldiciones, es y será sin duda (dice David) la que llena al marido, a la familia y a toda casa de desdichas [...] de cuyo texto hubo de salir este adagio: en la casa del que maldice y jura, nunca faltará desventura”.¹⁶⁹

Por su parte, la religión era y lo sigue siendo el mayor exponente cultural en muchos pueblos africanos; impregnó y marcó las actividades de la vida del negro regulando hasta sus actividades más profanas. En las religiones africanas se concebía que todo lo que existía en el mundo real tenía una contraparte espiritual y viceversa. Había una continúa transferencia de elementos espirituales y materiales entre los dos mundos. De su relación dinámica dependía la sobrevivencia del mundo y de los hombres. Es decir, existía la propensión a buscar causas del éxito o del infortunio en la acción de otros hombres; pero sobre todo, en la de seres sobrenaturales o espíritus de los

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 190.

¹⁶⁹ Remitirse al sermón de la cita 108.

antepasados; cuando se temía la malevolencia de seres perversos solía atribuirse a mediaciones mágicas.¹⁷⁰

Tres son las principales características de las religiones africanas de la costa occidental: el carácter animista, la disposición hacía lo nuevo y el culto de los ancestros. El primero tiene que ver con un universo lleno de espíritus; los hombres, los animales, los árboles, las rocas tenían alma. Existía el Gran Espíritu, el Ser Supremo creador de todas las cosas, quien manifestaba su poder a través de los dioses. En la concepción africana se evidencia de que no hay nada absolutamente bueno ni absolutamente malo. Los dioses al igual que los hombres actúan de manera semejante. Existían también los espíritus de los ancestros, para los bantúes los principales espíritus eran las almas de los fallecidos. El contacto permanente de los antepasados con la vida de los hombres, mantenía el mundo de los espíritus en estrecha unión con el mundo de los vivos. Cada hombre era parte de un gran espíritu y todos los que morían iban a Dios.

La concepción animista de los africanos llevó a distintas interpretaciones en el siglo XVII. Para unos, la concepción de un Ser Supremo podría llevar, fácilmente, a los esclavos a la comprensión del Dios católico, para otros, la creencia en varios dioses hacía difícil el entendimiento del Dios único del cristianismo. La idea de que los africanos adoraban a los fenómenos de la naturaleza condujo a muchos, incluso en el siglo XX a interpretar estas religiones como primitivas. Lo cierto es que se debe desechar los patrones eurocentristas para estudiar y comprender las religiones africanas.¹⁷¹

La disposición hacía lo nuevo: la mayoría de las religiones del África Occidental tenía una forma empírica de racionalizar lo que les era extraño en el sentido de que desarrollaron una actitud de ajuste a nuevos contactos y de asimilación en el campo de

¹⁷⁰ Navarrete, María Cristina, *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena siglo XVII*. Colombia, Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades, 1995. pp. 25-26

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 27.

la creencia y del culto. Los pueblos estaban preparados para experimentar nuevas situaciones, esto permite explicar la rapidez de algunos pueblos para asimilar credos extraños. El carácter guerrero y conquistador de varios reinos propició las condiciones para imponer y recibir nuevos dioses e ideas. De todas maneras, las culturas de estos grupos, en ningún caso, estaban tan alejadas y la semejanza de sus ideas facilitaron la asimilación.¹⁷²

El culto a los ancestros, por su parte se basaba en la creencia de que la persona sobrevivía después de la muerte, de aquí se entiende, el afán de los pueblos africanos de celebrar un ritual que incluyera ofrendas de ayuda al difunto y que le permitiera alabar adecuadamente a los espíritus en nombre de los parientes. Los antepasados eran el lazo de unión entre hombres y el poder Supremo, por lo tanto, estaban en capacidad de ayudar a las criaturas terrenas, el pueblo los recordaba constantemente con la palabra, el pensamiento y la acción.¹⁷³

Sin embargo, la esclavitud rompió y dispersó los linajes haciendo que este culto fuera imposible en América. Así lo demuestran los testimonios de los afrodescendientes que al ser procesados por el tribunal de la Inquisición declaran su genealogía; Pascual Francisco, negro esclavo natural de las minas de Temascaltepec, de 25 años, declaró en 1606, que no conoció a su padre ni a su madre, ni sabe quienes fueron, más de haber oído decir que eran negros.¹⁷⁴ En ese mismo año, otro mulato esclavo llamado Diego Bautista de 30 años, natural de la ciudad de México, dijo a los señores inquisidores que su madre se llama Lucia Negra, esclava que fue de doña María de Vargas, vecina de Puebla, que la vendió y no sabe a quién ni dónde esta ahora; de su padre, según le han dicho algunas personas aunque no sabe si es cierto, es Jusepe Díaz racionero de la catedral de Michoacán, y que no sabe quienes fueron sus abuelos paternos ni

¹⁷² *Ibid.*, p. 30.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 32-33.

¹⁷⁴ AGN, Inquisición, Vol. 279, Exp. 10, f. 121

maternos.¹⁷⁵ En el mejor de los casos, el esclavo de mediados y fines del siglo XVII, tenía más probabilidad de haber conocido a sus padres. Juana Gertrudis, negra criolla de la ciudad de México, de *18 años* en 1659, mencionó en su declaración que Pedro Aguado, negro esclavo de Eugenio el panadero, que vive en la alameda y que es de nación Congo, es su padre, y que su madre fue Luisa de la Cruz, negra esclava de Francisco de Olalde escribano que fue de esta ciudad, y ya es difunta, fue mujer legítima de su padre y criolla de esta ciudad. Respecto a sus abuelos y tíos, no los conoció, ni sabe como se llaman.¹⁷⁶ Sin duda, este culto a los ancestros fue una de las grandes pérdidas que experimentaron los pueblos africanos llegados a la región de México.

Visto lo anterior, se puede concluir que la palabra hablada entre los esclavos tenía desde antes de su llegada a América, una fuerte connotación socio-cultural, y que su importancia fue continuada en territorio novohispano, aunque la memoria se fuera borrando poco a poco.

De igual forma, se afirma que a pesar de haberles impuesto la religión católica, los africanos siguieron en la clandestinidad practicando algunas de sus creencias. En este tenor, también descartamos la existencia de cualquier acto parecido a la blasfemia entre las religiones africanas, si bien sabemos que el término es occidental, aún así no pareció haber existido ningún concepto o acción parecido al “pecado cristiano”. Para los pueblos africanos, los seres humanos son responsables de sus propias calamidades. El sufrimiento humano es producto de los malos actos de los hombres que ofenden a sus dioses o a los ancestros provocando tensiones y conflictos sociales que llegan a generar incluso enfermedad. Pero estos malos actos no son considerados objeto de castigo, sino señales comunitarias que avisan a un grupo o a una sociedad la necesidad de establecer

¹⁷⁵ *Ibid.*, Vol. 279, Exp. 8, f. 83.

¹⁷⁶ *Ibid.*, Vol. 443, Exp. 4, f. 450.

las buenas relaciones con los dioses o los ancestros. Los remedios para volver al orden suelen ser los rituales o las ofrendas que calman el enojo o el malestar de los dioses o espíritus.¹⁷⁷

3.2 INTEGRACIÓN CON REBELDÍA.

La llegada de los esclavos africanos al continente americano, se hacía en su gran mayoría por dos puertos, el de Cartagena y el de Veracruz, y por supuesto, el principal enclave del comercio clandestino, Buenos Aires. En estas ciudades portuarias desembarcaban los negros llegados en su mayoría directamente del Congo y Angola, y eran depositados en almacenes para después venderlos. El puerto de San Juan de Ulúa, fue desde su inicial establecimiento el punto de conexión de México con los circuitos de la economía trasatlántica. Al igual que Cartagena, se trató de un puerto con una intensa circulación de metales, llave de entrada hacia el vasto territorio de la Nueva España, y una de las escasas factorías esclavistas oficiales de la América colonial española. Veracruz, al igual que Portobelo, fue una ciudad episódica, una confluencia de ir y venir. Las casas comerciales que dominaban las diecinueve partes sobre veinte del tráfico, no residían en el puerto. Situaron allí a sus delegados, pero sus sedes sociales estaban en la ciudad de México. Así, la posibilidad de establecer tratos y negocios con casas comerciales mexicanas de la capital virreinal era a través de Veracruz.¹⁷⁸

Por lo tanto, el camino Veracruz-México fue de suma importancia, ya que el centro distribuidor estaba en la capital novohispana. Es decir, de Veracruz eran

¹⁷⁷ Roselló Soberon, Estela, “La cofradía de San Benito de Palermo y la integración de los negros y mulatos en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo XVII”, en Pastor, María Alba y Alicia Mayer coordinadoras, *Formaciones religiosas en la América Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2000. p. 235.

¹⁷⁸ Vidal Ortega, Antonio, *Cartagena de Indias y la región histórica del Caribe, 1580-1640*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 2002. p. 186.

transportados los esclavos en mulas hacía la ciudad de México, el viaje duraba unos 17 días. De la venta de esclavos, se sabe que los esclavos venidos directamente de África (bozales) eran más caros que los ladinos, y que las mujeres llegaron a alcanzar un valor muy alto.

Poco a poco los africanos se fueron dispersando por todo el virreinato. Los menesteres en que estos esclavos se emplearon fueron muy diversos: desde el plácido servicio doméstico hasta el duro trabajo en las minas o plantaciones; desde la sedentaria labor agrícola al nómada caminar con las recuas de transporte; desde las asfixiantes y agotadoras jornadas de construcción de fortificaciones hasta el no menos asfixiante y agotador trabajo en los obrajes. Pero queremos advertir que casi siempre-salvo el caso especial de los ingenios o el servicio doméstico- el español prefería la mano de obra india, más barata y dócil, a la esclava que le suponía una considerable inversión y no pocos problemas. Sólo empleo esta última cuando las circunstancias le obligaron.¹⁷⁹

En las últimas décadas de la centuria décimo sexta y en toda la siguiente, el esclavo negro participó en todos los órdenes de la vida americana. En cuanto a su situación en la que vivían, variaba, aunque en general las condiciones de vida fueron infrahumanas. En la práctica negro, africano y esclavo venían a ser sinónimos. Pero no todos los africanos que llegaron a tierras americanas eran negros.

Durante el primer siglo de dominación española en México la distinción entre las diferentes poblaciones que la integraban fue sencilla y su estratificación lógica: 1) conquistadores y pobladores españoles, 2) vencidos aborígenes y 3) negros esclavos importados. Al verificar el cruzamiento de estas tres poblaciones se presentó el problema de colocar a los productos en alguno de los tres casilleros antecedentes, y en ocasiones esto no era fácil.

¹⁷⁹ Vilar Vilar, Enriqueta, *op. cit.*, p. 229.

Para la corona española los únicos sujetos que le merecían confianza eran desde luego, sus súbditos peninsulares; para las poblaciones dependientes, indios y negros, tenían un gran recelo que se extendía a los productos de mezcla. Nació así para la Administración Colonial la necesidad de verificar una rígida separación de grupos sociales, basada en las diferencias raciales principalmente, que condujo a la formación de una sociedad dividida en castas, como medio para asegurar el dominio sobre las tierras recién ganadas. Esta sociedad dividida en castas, que caracterizó al virreinato, tomó forma definitiva hasta los primeros años del siglo XVII, cuando las posibles mezclas entre la población conquistadora, vencida y esclava, y sus productos, se habían llevado a cabo.¹⁸⁰

En el virreinato novohispano, los negros estaban divididos en tres categorías distintas: los bozales, los ladinos y los negros criollos. Los primeros provenían directamente de África y eran, en la primera mitad del siglo XVI los más numerosos, antes de ser sustituidos por una fuerte inmigración de negros ladinos, nativos de España o del Caribe, que traían consigo de antemano una cultura española y católica. Pero ya para fines del XVI, los zambos (en general afroindios) y los mulatos (en general, afroiberos) llegaron a ser el sector de más rápido crecimiento de la naciente comunidad de origen africano. En el lapso de una generación, los zambos y mulatos eran el segmento más numeroso de los afromexicanos.¹⁸¹

Las concentraciones de población negra aparecieron en cuatro áreas bien definidas. En la región oriental, de las tierras bajas de la costa entre Veracruz y Pánuco a las cuevas de la Sierra Madre Oriental, había entre 8 mil y 10 mil africanos. El puerto de Veracruz sólo, tenía cerca de 5 mil negros y afromestizos en 1646, la mayoría de los

¹⁸⁰ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *op. cit.*, p. 153.

¹⁸¹ García De León, Antonio, Ponencia: "La línea de color: notas sobre la población negra en los espacios rurales y urbanos de la Nueva España", en *Gente de Campo, XXIV Coloquio del Colegio de Michoacán*: Texto inédito, México, 2002.

cuales servía como cargadores y estibadores, mientras que en las áreas rurales trabajaban cerca de 3 mil esclavos en las plantaciones de azúcar y en los ranchos de ganado que se extendieron tierra adentro hacia las montañas. En la región norte y oeste de la ciudad de México había por lo menos 15 mil esclavos en las minas de plata y en la ganadería, la cría de ovejas y los ranchos de mulas. En el amplio cinturón que se extiende del sur hacia el oeste desde Puebla hasta la costa del Pacífico se encontraban otros 3 mil a 5 mil esclavos en las plantaciones de azúcar y en los ranchos, en las minas y en los muelles de Acapulco. Finalmente, la concentración negra más grande de todas estaba en la ciudad de México y en el Valle de México, donde se encontraban empleados en ocupaciones urbanas de 20 a 50 mil africanos, esclavos y libertos.¹⁸²

Otro autor ilustra las condiciones en que México se encontraba a fines del siglo XVI y en los albores del XVII: colonia próspera, pero amenazada por la disminución de la fuerza de trabajo indígena; regida por un gobierno fuerte y seguro de sí mismo, pero muy afectada por el desempleo y la vagancia; uniforme o casi en su religión, pero dividida en su administración religiosa por las disensiones que separaban a las facciones clericales opuestas, y desde el punto de vista racial, una de las sociedades más diversificadas y complicadas que hasta entonces hubieran existido en el mundo. A mediados del siglo XVII, según se cree, Nueva España tenía unos 150 mil habitantes blancos, es decir, en cifras redondas la cuarta parte de toda la población blanca de la América española y portuguesa; también se calcula que la población negra y mulata era casi igual, de unas 130 mil almas. Y aunque es imposible calcular el número de

¹⁸² Davidson, David M. "El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650", en Richard Price (comp.), *Sociedades cimarronas: Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México, Editores Siglo XXI, 1981. p. 81.

mestizos, éstos no serían menos de 150 mil; luego podría afirmarse que en ese tiempo había en el virreinato una persona no indígena por cada cuatro indios.¹⁸³

Nueva España era un complejo y desintegrado conjunto de entidades sociales marcadas por profundas diferencias étnicas y socioeconómicas. Desde principios del siglo XVII todos esos grupos (indígenas, mestizos, mulatos, castas, blancos y criollos) encontraron en la cultura barroca un lenguaje ideal para manifestar ideas, inquietudes y anhelos. Los criollos descubrieron en ella una forma de plasmar un incipiente descontento social; mestizos, negros e indígenas se identificaron también muy pronto con esta cultura que les ofrecía colores brillantes, formas exuberantes y variadas imágenes de niños, mujeres, hombres, ancianos, seres alados y demonios, con los que podían llenar las necesidades de una religiosidad popular que conservaba aún muchos resabios de paganismo. El barroco, cultura de contrastes, de ambigüedades y de apariencias, se convirtió de inmediato en una tierra fértil, donde todos los que buscaban sus identidades podían afianzar raíces y producir frutos. En el Barroco encontraron un lenguaje plástico en el que se podía definir la cultura que estaba naciendo y que era, como él, inasible, contradictoria y plural.

La riqueza del mundo barroco novohispano no podía surgir más que de una sólida base económica, base que se consolidaba precisamente en el siglo XVII. En esa etapa, la minería y el comercio de artículos de lujo prosperaban, los obrajes textiles se multiplicaban y la producción de las haciendas llenaba las necesidades de los centros urbanos.¹⁸⁴

Bolívar Echeverría argumenta que el aspecto peculiar de la conflictividad que caracteriza el acontecer de esta época tiende a verse cada vez más como el resultado de

¹⁸³ Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980. p. 31.

¹⁸⁴ Rubial García, Antonio, *La Santidad controvertida*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1999. pp. 52-53.

“la presencia de actitudes aparentemente incompatibles o evidentemente contradictorias en el seno de un mismo sujeto”, que deben ser reconocidas e interpretadas. La convivencia esquizoide de tradicionalismo y búsqueda de novedades, de conservadurismo y rebelión, de amor a la verdad y culto al disimulo, de cordura y locura, de sensualidad y misticismo, de superstición y racionalidad, de austeridad y ostentación, de consolidación del derecho natural y exaltación del poder absoluto, “es un fenómeno del cual cabe hallar innumerables ejemplos en la cultura y en la realidad del mundo barroco”. Es un siglo que -a diferencia del que lo precedió y del que lo seguirá- deja que los conjuntos se disgreguen, que las diferentes tendencias que se generan en él se enfrenten unas a otras y, al mismo tiempo, protege las totalidades, reacopla y reconcilia entre sí las fuerzas centrífugas que amenazan con destruirlas.¹⁸⁵

La Iglesia era el eje de todo acontecer cotidiano, ya para los primeros años del siglo XVII, la religiosidad era más extensa y “ceremoniática”. La vida cotidiana se encontraba saturada de representaciones religiosas, todas las cosas tenían relación con la fe y el pecado. El poder de los sacramentos, las bendiciones, la oración y el culto a las reliquias, el aumento de las iglesias, conventos, fiestas, solemnidades y Santos, junto a la afluencia de supersticiones semipaganas, y de invenciones religiosas; y en el centro, el milagro –ese fenómeno misterioso capaz de elevar los sentimientos de veneración, asombro y terror-, eran todos ellos elementos de una cristiandad medieval que volvían a hacerse intensamente presentes. Entre lo sagrado y lo profano se borraban las distancias y la propia Iglesia permitía la relajación y hasta la burla de sus dictados.¹⁸⁶

Sin temor a equivocarnos, el siglo XVII fue el período de consolidación de la cultura popular novohispana, cuya génesis comienza en el siglo XVI y cuyo apogeo se da en el siglo XVIII. Esta era la sociedad de entonces, pero veamos ahora, el proceso de

¹⁸⁵ Echeverría, Bolívar, *La Modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 1998. p. 123

¹⁸⁶ Pastor, María Alba, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el Tránsito del siglo XVI al XVII*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1999. p. 177.

aculturación de los esclavos africanos, que tuvo como vehículo principal a la religión católica y la castellanización.

El hierro caliente que imprimía en el cuerpo inicial del primer comprador marcaba también el ingreso de los esclavos a un mundo que los necesitaba sin memoria, sin identidad. Un bautismo rápido, antes o después de cruzar el mar, les otorgaba un nombre cristiano. Las primeras normas sobre evangelización de los esclavos emanaron de cédulas reales. En la Recopilación de las Leyes de Indias aparece recogida una real cédula muy temprana, de 1537, donde se declara que “los que han de ir a la doctrina cada día son los indios, negros y mulatos que sirven en las casas ordinariamente”. La idea que con más fuerza impulsaba el adoctrinamiento de los esclavos y de los africanos en general en los primeros años de la colonización, era la necesidad de mantener un sistema de control. Se inculcó a los esclavos la idea de pecado y castigo que éste acarrearía, con lo que se aseguraba un buen comportamiento.¹⁸⁷ Es decir, el cristianismo era una manera de incorporarlos de forma dócil al sistema productivo, e integrarlos a la sociedad. La religión enseñaba a los esclavos la aceptación de su estado, fue un instrumento ideológico que permitió el control indirecto de los esclavos porque intentó inculcarles deberes y sumisión ante los amos y mayores mediante dos elementos que se repiten: estableciendo comparaciones entre Dios y el amo y atemorizándolos con la amenaza del castigo divino.

Otra ordenanza que emite la Corona para el gobierno de la población africana en el Nuevo Mundo en 1545, hará énfasis en la cristianización, pero también en la castellanización. Estas disposiciones, se refieren al control del esclavo, fundamentalmente como rebelde potencial, pero la intención básica del código era positiva. El

¹⁸⁷ Vilar Vilar, Enriqueta, “La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano”, en Berta Ares Queija y Alessandro Stella, *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 2000. p. 191.

esclavo debía ser provisto de alimentación y vestimenta decente, y sólo se le debía castigar por causa justificada. Por encima de todo, el africano debía ser cristianizado y, para ese fin, debía enseñársele la lengua española. La Corona no hallaba necesario irse por las ramas: el buen trato y el adoctrinamiento en la fe se imponían no sólo para mantener al africano razonablemente contento, sino también en reconocimiento de su esencial humanidad. Sin embargo, eso no significaba que el africano fuera igual al español, y no se consideraba necesario justificar su esclavizamiento. Aun entre los religiosos esa actitud no varió mucho en las décadas siguientes. El propio jesuita Sandoval, ardiente defensor del esclavo negro, aceptaba la inferioridad del africano y, aunque a disgusto, concordaba con Aristóteles en que algunos hombres parecen haber nacido para servir a sus superiores.¹⁸⁸

De esta forma, la cristianización del esclavo era necesaria como freno para la seguridad del virreinato, de tal suerte que se llevo acabo una campaña de catequesis masiva donde se les diera a conocer la doctrina católica, comenzando con el bautismo. Éste muchas veces se hacía por aspersion en la misma cubierta de los navíos, sin que los africanos supieran qué estaban haciendo con ellos, hasta el punto de que muchos llegaron a pensar que los preparaban para devorarlos. Dentro de la doctrina que se les enseñaba, debían conocer el Padre Nuestro, el Credo, los Artículos de la Fe, los Mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia, los Sacramentos y los Pecados Capitales. Sin embargo cuatro problemas principales surgieron para esta misión: la lengua, la dispersión de la población, la resistencia de los dueños y la falta de clérigos.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Bowser, Frederick P., *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*, México, Siglo XXI editores, 1977. p. 198.

¹⁸⁹ Vilar Vilar, Enriqueta, “La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano”, *op. cit.*, p. 196.

El tercer punto es quizá el más importante, los españoles dueños de esclavos estaban convencidos de que sus esclavos valían menos desde el momento en que habían sido instruidos en la fe cristiana y bautizados: así empezaba el proceso por el cual el ingenuo y dócil bozal, aterrorizado y recién llegado de África, se transformaba en el taimado, holgazán y desvergonzado ladino. En este sentido, la evidencia del conocimiento de preceptos religiosos en un africano lo identificaba como un ladino y por lo tanto disminuía su precio de venta, además según los dueños de los esclavos la instrucción despertaba en ellos el deseo de emanciparse. Que dicho en otras palabras, sería que los amos se dieron cuenta que el cristianismo asimilado por los negros, se transformó en muchas ocasiones en una religión de resistencia.

Caso concreto, sucede durante el período del segundo virrey de la Nueva España, Luis de Velasco, el cabildo de la ciudad de México emitió varias recomendaciones indicando que no era conveniente seguir importando “negros ladinos” a México y, en su lugar, había que privilegiar la importación de esclavos “bozales”, oriundos de África, quienes, al parecer de las autoridades, eran más fáciles de controlar. Esta percepción sobre las diferencias entre “ladinos y bozales” siguió vigente a lo largo del siglo XVII y apareció reglamentada en la Recopilación de las Leyes de Indias de 1681. Paradójicamente, la “ladinización” para los gobiernos virreinales y el clero regular era vista como “peligrosa” para el control y la sujeción no sólo de los indígenas, sino también de los africanos; si bien había que evangelizarlos y educarlos bajo los nuevos preceptos de la cultura cristiana, había que prever que su integración a la nueva sociedad podía convertirse en un arma de inestabilidad.¹⁹⁰

Esta evangelización fue más intensa en la teoría que en la práctica, fue superficial, aunque los instrumentos diversos de persuasión, sí repercutieron en la

¹⁹⁰ Velázquez Gutiérrez, María Elisa, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana. Siglo XVII-XVIII*, tesis doctoral, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001. pp. 269-270.

mayoría de la población. Esto es, los negros quizá no tenían conocimiento del significado real de los preceptos religiosos, pero sabían lo más importante, la idea del pecado y de la salvación, los Sacramentos y las oraciones principales. Entendieron al cristianismo como una religión de la memoria, que entroniza el recuerdo cuando se trata de ponderar la culpa y de juzgar: el mecanismo de la confesión exige del creyente un esfuerzo para recordar los yerros pasados, el perdón equivale a borrar determinado pasado y la recitación de las oraciones, aún sin muchas veces comprender su contenido exigía una retención de palabras en la mente de los africanos. Fue así, como a través de la religión católica el africano se integro a la nueva sociedad.

El tiempo que se llevaba un esclavo venido directamente de África en aprender la lengua occidental y su religión, suponemos sería variable dependiendo en mucho del lugar geográfico que habite, pues siempre en las urbes la catequización será más concreta y ejemplar que en las zonas rurales. Un caso demostrativo, es el proceso de Manuel Negro de nación Bran (bozal), esclavo en un obraje de hacer sombreros en la ciudad de México, acusado por su amo de haber renegado. En su primera audiencia ante los señores inquisidores el día 26 de enero de 1610, declaró tener edad de 16 años y que su oficio es servir a su amo en el obraje; que habrá *dos años* que le trajeron de su tierra, y esta *muy ladino*. Además, afirmó que en esta ciudad de México en la Iglesia Mayor, le bautizaron y que no esta confirmado, oye misa, se confiesa en la cuaresma y que la última vez que lo hizo fue en la pasada en el obraje con un clérigo. Pero al momento de recitar las oraciones, sólo dijo el principio del Padre Nuestro, Ave María, Credo y Salve Regina y no pudo decir lo restante. Otro dato, confirma su asimilación al cristianismo, tiene que ver con la suplica que le hace a los inquisidores, pidiéndoles misericordia, llorando se le conceda, pues es negro, menor de edad y de poco entendimiento, es decir, manipula su argumento de manera que quiere demostrar su nula adaptación a la cultura

impuesta, pero resulta todo lo contrario, a dos años de haber llegado de África el esclavo demuestra tener conocimiento de las funciones del Santo Oficio y de la religión católica, pues Manuel Negro renegó de Dios a los tres azotes, es decir no fue por desesperación, dolor o cólera su accionar, sino fue un recurso premeditado para evadir el castigo, cosa que confirma lo antes dicho, quizá no sabría las oraciones totalmente, pero el funcionamiento de la sociedad y su eje la religión, sí la comprendía.¹⁹¹

Caso distinto ocurre en 1606, en la misma ciudad de México con Pascual Francisco, negro esclavo del mayordomo del hospital del amor de Dios, que siendo criollo renegó después de haber recibido cuarenta azotes y haberlo quemado con una vela, pero antes había pedido por el amor de Dios que lo dejaran y viendo que no sucedía nada, entonces con despecho, con el dolor y la desesperación renegó. Declaró ser cristiano bautizado y confirmado en la catedral de esta ciudad, escucha misa, confiesa y comulga en los tiempos que manda la Iglesia, pero igual que el caso anterior, este negro no supo recitar bien las oraciones: “dijo el Padre Nuestro razonablemente, y en la Ave María erró en algunas palabras, y no supo el Credo, ni la Salve Regina, ni los diez mandamientos”.¹⁹² Es decir, Pascual Francisco demuestra ser, en todo caso, más fiel a lo dictado por el cristianismo, aunque sin saber las oraciones completamente, sabe por otro lado sus obligaciones como cristiano y a diferencia de Manuel Negro no uso al reniego como un recurso, sino por pura desesperación del dolor de los azotes, por lo que podemos concluir que efectivamente el dicho esclavo de nación Bran estaba ya muy integrado a la sociedad colonial, en apenas dos años.

Se plantea entonces, que el proceso de cristianización comenzaba con el sacramento del bautismo, casi siempre muy superficial, después eran preparados para confesar y comulgar, estipulando que una vez al año debían confesarse. Igualmente la

¹⁹¹ AGN, Inquisición, Vol. 287, Exp. 4, 25 ff.

¹⁹² *Ibid.*, Vol. 279, Exp. 10, f. 119.

extremaunción y la confirmación fueron recomendadas por la Iglesia en general, lo mismo sucedía con el matrimonio que en teoría fue un derecho mantenido por la iglesia, pero que los dueños de los esclavos muchas veces no respetaron, este sacramento tuvo la finalidad de eliminar el concubinato de los negros. En contra parte, la orden Sacerdotal, fue el único sacramento vedado a los negros hasta fines del siglo XVIII.

Dicho lo anterior, tenemos dos argumentos: la labor evangelizadora de la Iglesia Católica con los africanos fue más un sistema de control que una acción de catequesis. Sin embargo, el segundo argumento, es que pese a todo, la Iglesia Católica fue la única institución en la que los esclavos encontraron consuelo después de su diáspora a América. No sólo porque en ella tuvieron algún tipo de ayuda, sino también porque algunos aspectos de la religión, como las devociones, fiestas y cofradías, suponían para ellos un espacio de libertad y una forma de expresar sentimientos que estaban más acordes con su cultura. Bajo la advocación de un santo o de un ministerio, los negros supieron descubrir conexiones culturales con sus propias creencias y religiones ancestrales, dando origen a cultos y religiones sincréticas todavía hoy existentes.¹⁹³

En otro sentido, el cristianismo para asegurar el sometimiento de los africanos, buscaba acallar las lenguas que nombraban su historia, sus sentimientos y pensamientos. Les fue prohibido invocar a los dioses que lo acompañaban desde siempre y tocar esos tambores cuyas voces preservaban la memoria profunda de sus pueblos, una identidad pérdida que no encontraba lugar en la nueva sociedad. A cambio, una lengua nueva y un nuevo Dios prometían salvación y acceso a la civilización de los europeos.

Para los africanos, después mulatos, el proceso de integración promovido por las autoridades y que consistió en hispanizar, cristianizar y mantener la cohesión y el

¹⁹³ Vilar Vilar, Enriqueta, "La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano", *op. cit.*, p. 206.

control de la sociedad, tuvo dos sentidos: la adaptación, no tenían otra alternativa o perecían o se adaptaban al sistema de la Corona española; y el otro, como un espacio de participación en la sociedad, que muchas veces les permitía mejorar sus condiciones de vida.

La cofradía es el mejor ejemplo de ello. Los bailes, las máscaras, los tambores y las sonajas de origen africanos encontraron un nuevo sentido en la teatralidad de las fiestas religiosas del barroco novohispano. La población de color quebrado adoptó las imágenes del catolicismo tridentino, les dio un significado propio y las hizo suyas.¹⁹⁴

Estas “hermandades” reunían a miembros de un mismo grupo sociorracial: afroestizos. Ahí los modos ancestrales de vivir subsistían insertos en los ritos del culto cristiano. Las cofradías solían formar parte de las procesiones de las fiestas religiosas: los esclavos de color desfilaban por calles y plazas, exhibiendo su música y sus bailes, conocidos como danzas de tambor. En este sentido, los villancicos de negros se inspiraban, directamente, en los bailes y los cantos de las cofradías en procesiones. En estos poemas, la materia bíblica y las leyendas apócrifas se mezclan con elementos satíricos y préstamos entremesiles.¹⁹⁵ Es decir, que los villancicos de negro incluyen una serie de detalles realistas y costumbristas. Éstos correspondían a la participación de los afroestizos en el mundo religioso y secular del barroco, reflejando así la inmensa riqueza cultural del siglo XVII. En estas composiciones, el negro es un personaje jocosero, su imagen es el reverso de la visión literaria del africano noble, con raíces en la antigüedad.¹⁹⁶

Por otra parte, la cofradía les permitía buscar la salvación eterna, fue un medio eficaz para evangelizar y administrar los sacramentos; ofrecía a sus miembros la

¹⁹⁴ Roselló Soberon, Estela, *op. cit.*, p. 234.

¹⁹⁵ Swiadon, Glenn, “África en los villancicos de negro: seis ejemplos del siglo XVII”, en Masera, Mariana (coordinadora), *La otra Nueva España. La palabra marginada de la Colonia*. Barcelona, Azul editorial-Universidad Nacional Autónoma de México, 2001. p. 42.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 49.

confesión, el perdón de los pecados y la Santa Eucaristía. En las doctrinas para negros se insistía en que los sacramentos eran para el alma lo que los medicamentos para el cuerpo. Las enfermedades del alma eran los pecados y sólo los sacramentos podían acabar con ellas. Otra labor de la corporación entre los negros y mulatos fue que brindó asistencia y seguridad social, y en el plano integrador, funcionaron como medio de representación política y social para sus miembros, en el sentido de que se convirtieron en órganos de expresión y organización más importantes para este sector de la sociedad novohispana. El ingreso a una cofradía brindó la igualdad interna entre sus miembros y les dio la oportunidad de tener un espacio para la discusión y resolución de los problemas e intereses propios de su comunidad cultural. Por último, la hermandad actuó como un sustituto de las antiguas familias extensas de origen africano.¹⁹⁷

Una de las devociones que más gustaba a los afromexicanos, fueron las imágenes religiosas que involucraban el aspecto negro en el imaginario colectivo devocional. San Benito de Palermo, santo de origen africano, se convirtió en patrón de los esclavos en varias regiones de América del Sur y en la Nueva España. En la ciudad de México este santo fue patrón de una cofradía de negros y mulatos en la iglesia de Santa María la Redonda fundada en 1599 que más tarde se trasladó al convento de san Francisco por auto del provisor Luis Sifuentes.¹⁹⁸ También en Veracruz hubo una cofradía de negros y mulatos que rendía devoción y culto a este santo, aceptaba fieles de ambos sexos, sin importar el arte u oficio de los mismos, aunque en su mayor parte estaba constituida por mujeres.¹⁹⁹

En Campeche se rindió culto a un Cristo negro que, desde luego, al igual que a todos los negros se le designó, extramuros, un templo, ya que como es sabido los catalanes españoles, principalmente, que habitaban el recinto amurallado estaban

¹⁹⁷ Roselló Soberon, Estela, *op. cit.*, pp. 235-238.

¹⁹⁸ Velázquez, Ma. Elisa, *op. cit.*, p. 325.

¹⁹⁹ Roselló Soberon, Estela, *op. cit.*, p. 232.

juramentados a no tener ninguna clase de mezclas con indígenas y con negros. Por esta causa el Cristo negro fue enviado lejos de los centros urbanos de devoción de los blancos colonizadores. En 1565 se le colocó en el templo de San Román que, lógicamente, se llamó Cristo Negro de San Román, y que sigue llamándose así hasta la fecha.²⁰⁰ La feria y fiesta se celebra en septiembre y aún pervive en la ciudad.

Esta presencia de imágenes de divinidades oficiales negras en la iconografía cristiana, era una necesidad que buscaba integrar a los africanos en la vida devocional del paisaje cotidiano. Esto es, las imágenes religiosas brindaron a los negros y mulatos un lugar dentro del universo mental del catolicismo tridentino. Muchas de estas divinidades recibieron un significado propio y las hicieron suyas, ya que reflejaban sentimientos de marginalidad y sufrimiento con los que los afroestizos fácilmente se identificaron.

Es el caso de san Benito y más tarde san Martín de Porres, tenían entre otras virtudes, las de haber aceptado con humildad su condición de “inferioridad” por el color de la piel y la esclavitud. El culto a san Benito de Palermo parece ser más tarde sustituido por el de san Martín de Porres, cuya difusión comenzó a tener relevancia en el siglo XIX.²⁰¹

A fines del siglo XVI (1572), las cofradías de negros fueron suprimidas en la ciudad de México debido a la participación del líder de una de ellas en la preparación de una conspiración. A este respecto, el historiador Nicolás Ngou-Mve en base a una correspondencia que encontró en el Archivo de Indias, afirma que se muestra claramente el miedo que los españoles le tenían a los negros. Las autoridades no podían tolerar la idea de que se reunieran más de dos mil negros en pleno centro de la Nueva España. Tal cantidad de gente era incontrolable. Por ello, los proyectos de carácter

²⁰⁰ Redondo, Brígido, “Negritud en Campeche. De la Conquista a nuestros días”, en Martínez Montiel, Luz María (coordinadora), *La presencia africana en México*, op. cit., p. 383.

²⁰¹ Velázquez, Ma. Elisa, op. cit., p. 330.

espiritual y social, como la creación de una cofradía o la construcción de un hospital, fueron inmediatamente considerados como una fuente potencial de dificultades, a partir del momento en que podían agudizar entre los negros una “conciencia de fuerza” que ya de por sí los hacía individualmente arrogantes. La correspondencia la remitía el virrey Martín Enríquez al rey de España en fecha del 28 de abril de 1572:

Aquí hace ya algún tiempo, los negros se reúnen en una de sus cofradías... Esta cofradía se ha desarrollado progresivamente como ha sucedido con todos sus asuntos, siempre con un carácter amenazador, sin haberse tomado jamás la resolución de suprimirla ni corregirla. [...] Por ese motivo me puse de acuerdo con el Prior que acaba de ser nombrado en Santo Domingo, para que bajo el pretexto de su afectación, cese de ocuparse de dicha cofradía, de suerte que de ese modo pueda desaparecer sin dar la impresión que fueron otros los motivos los que originaron su supresión. Sucede una cosa frecuente aquí. A veces son los indios quienes desean sublevarse, otras ocasiones son los mestizos y los mulatos o los negros... Pero no puedo deshacer las (cofradías) que ya existen debido a los problemas que esto causaría, pues considero que ya hay demasiadas para crear todavía otras, porque esta tierra está todavía muy nueva y la administración todavía no está bien implantada... por otro lado, jamás he aceptado la construcción de otro hospital destinado a los negros [...] Es necesario que los negros enfermos se hagan curar por sus amos, si así no se hace este proyecto daría la ocasión para congregar dos mil negros o quizá más...

A esta correspondencia, el Consejo de Indias respondió que aprobaba las medidas tomadas por el virrey y lo impulsaba a oponerse a la creación de nuevas cofradías de negros. Por otro lado, el Consejo agregaba, “Aquí, igualmente la cofradía (que ya existe) parece ser una fuente de preocupaciones. Es conveniente entonces que por el medio más apropiado, lleguen ustedes a suprimirla. Los negros serán evangelizados por otros medios”.²⁰²

En el siglo XVII nuevamente se formaron cofradías con autorización o hermandades sin ella, pero volvieron a registrarse disturbios. Un caso escandaloso fue el entierro de la esclava de un vecino de la ciudad de México, hermana de la cofradía del monasterio de Nuestra Señora de la Merced, compuesta por más de 1 500 negros y negras. En esa ocasión, los cofrades tomaron el cadáver y se lanzaron indignados por las

²⁰² Ngou-Mve, Nicolás, “Los orígenes de las rebeliones negras en el México colonial”, *Dimensión Antropológica*, año 6, Vol. 16, mayo-agosto, 1999. pp. 13-14.

calles gritando que había muerto por *maltrato*. En las casas reales, en la residencia del virrey-arzobispo y ante la Inquisición mostraron el cuerpo inerte. Después fueron a la casa del propio vecino en actitud “levantisca y amenazadora” y ahí entraron en una lucha a mano armada. Los alzados fueron apresados y azotados y se les abrió proceso. Entonces pensaron tomar venganza y buscaron la ayuda de otras cofradías para encabezar una nueva sedición durante la cual nombraron a su rey y a su reina. El gobierno virreinal volvió a reprimir a los revoltosos. Los principales culpables fueron condenados a ser ahorcados y descuartizados; y sus bienes, enajenados. Los que no recibieron esa pena, fueron desterrados de Nueva España. La Audiencia de México ordenó la disolución de todas las cofradías de negros y mulatos. A esta conjuración, ocurrida en 1612, le habían antecedido otras y le proseguirían otras más.²⁰³

Sin duda la figura del esclavo “dócil” resulta ser una falacia y una apreciación altamente simplista del carácter de los esclavos y de la personalidad humana en general. Actitudes como sumisión, conformismo, rabia, odio y destrucción constituyeron posturas que permearon la cotidianidad de los esclavos y fueron distintos pasos andados en el camino de la resistencia y la insubordinación. En este contexto, las revueltas, conspiraciones y motines fueron otra manifestación de rebeldía, de reacción al proyecto de opresión y marginalidad en la que se hallaban los esclavos africanos. La rebelión en 1609, de Yanga en Veracruz es un ejemplo de ello, cimarrones que buscaban la libertad y formaron palenques para institucionalizar su resistencia, pero que no rechazaban al cristianismo. Al mismo tiempo, otras bandas de cimarrones a principios del siglo XVII, surgieron en el litoral del Pacífico, cerca de Acapulco. Por último, hubo otra rebelión de los cimarrones en 1617-1618, más la alarma que causó no tuvo comparación con la de 1609; varias haciendas fueron saqueadas e incendiadas, algunas mujeres y jóvenes

²⁰³ Querol y Roso, Luis, “Negros y mulatos de Nueva España (Historia de su alzamiento en México en 1612)”, *Anales de la Universidad de Valencia, 1931-1932*, Cuadernos 90, año 12, pp. 121-165. Citado en Pastor, María Alba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales, op. cit.*, pp. 138-139.

indias resultaron violadas, y un español recibió la muerte, pero bastó una pequeña fuerza para someter a los insurrectos. Referente a este tipo de resistencia, encontramos un argumento de Bolívar Echeverría, que bien podría reflejar un acercamiento teórico del significado del cimarronaje. “Resistir al mundo y al poder establecido, rebelarse contra ellos, era lo mismo que proteger y rescatar la autonomía y dignidad moral: la ‘muerte física’ que esto implicaba, el replegarse a sí mismo, alejarse del proceso civilizatorio y refugiarse en lo inhóspito, podía verse perfectamente como la única manera de rescatar lo principal de la vida”.²⁰⁴

Otro tipo de sucesos, como conspiraciones y motines se dieron durante el siglo XVII. Al principio de 1609, fue descubierta una importante conspiración urdida por los negros de México, de la cual algunos españoles argumentaron, tratando de minimizar los hechos, que se les reprochaba a sus esclavos de “simples boberías de los negros”, cuya finalidad era la simple diversión. Sin embargo, la investigación hecha por las autoridades demuestra que la noche del 24 de diciembre de 1608 tuvo lugar una gran asamblea de negros y mulatos en el domicilio de una mujer negra libre. Ahí los negros designaron a un rey y a una reina, además de duques, condes, marqueses, príncipes, capitanes de la guardia, secretarios del rey y muchos otros puestos para la casa real. Hubo un gran baile en medio de una alegría general. Todos los conspiradores a quienes se les otorgaron cargos eran “criollos”, es decir, negros y mulatos nacidos en México. Lo mostrado por las autoridades, indica que no se trató de ninguna simple diversión, pues para organizar este ritual, los negros se habían preparado de forma demasiado costosa para una simple bobería. De tal suerte, que el escenario mostrado, expresaba el deseo profundo de sus actores, sus aspiraciones no sólo de hacerse aceptar (es decir, de integrarse plenamente) por la sociedad, sino también el anhelo de imponerse y

²⁰⁴ Echeverría, Bolívar, *op. cit.*, p. 180.

desempeñar papeles sobresalientes. Los negros aspiraban realmente a convertirse en soberanos de estas tierras. La investigación demostró que en la víspera de la ceremonia de coronación, una mulata, al maltratar a una india, la había amenazado en someterla muy pronto a la esclavitud y no sólo a ella sino también a las mujeres españolas. Esta mulata fue la designada como dama de compañía de la reina. Así que, de ser aparentemente un rumor, paso a ser un acto de conspiración negra.²⁰⁵

Referente a los motines o tumultos, es un hecho comprobable la presencia activa de la población de color, siempre notoria, aún cuando ellos no fueran, por decirlo de algún modo, los protagonistas. En 1624 se da un motín en la ciudad de México, más de carácter político y económico, donde también participó la población africana, aunque no de manera exclusiva. El conflicto suscitado por las contradicciones políticas entre el virrey Gelves y el arzobispo Pérez de la Serna, fue resuelto con la deposición del virrey por la Audiencia.²⁰⁶ Este virrey fue el crítico más violento de los negros de Nueva España en el siglo XVII, para él los negros eran “gente viciosa y mal inclinada” que vivía “con poca doctrina y cristiandad”.²⁰⁷

En 1692, la capital virreinal fue testigo de otro tumulto en el que también la participación de los afroestizos fue activa, aunque de igual forma no exclusiva, pues se ha adjudicado este alzamiento a los indios. La historiadora Natalia Silva ha documentado la actuación que tuvieron algunos de los participantes en dicho episodio de la historia novohispana.

Argumenta que la creencia respecto a que estas personas no indias se sumaran al motín simplemente para apoyar el desorden y aprovecharse de lo que pudieran robar, ha sido una de las razones por las cuales el tumulto históricamente se adjetivó y recordó como un motín de indios. Pero, poco después de las primeras noticias dadas al virrey

²⁰⁵ Ngou-Mve, Nicolás, *op. cit.*, pp. 37-39.

²⁰⁶ Velázquez, Ma. Elisa, *op. cit.*, p. 276.

²⁰⁷ Israel, Jonathan I., *op. cit.*, p. 81.

por gente de la nobleza, ya en las primeras declaraciones, días después del tumulto, se confirmó que con los indios venían algunos mestizos y mulatos. La mayoría de los testigos coinciden en afirmar que en el tumulto participaron “tropas” de indios y algunos mestizos y mulatos, es decir que la presencia abrumadora era de los indios, por lo que se puede decir que el motín fue un fenómeno promovido por la población vinculada con éste sector étnico. Esto no obstante, no debe opacar el hecho de que entre los que lideraban ciertas acciones fueron vistos algunos que no eran indios, y que este liderazgo se ha relacionado erróneamente con un acto de carácter espontáneo, cuando lo cierto es que, los liderazgos surgen entre personas que ya tienen un reconocimiento y aceptación en la vida cotidiana. En este sentido, los pocos mulatos y mestizos involucrados como líderes parece que eran vecinos de los barrios de indios o que convivían con ellos en sus lugares de habitación. En las declaraciones de algunos indios, hubo acusaciones de mestizos y mulatos que iban “haciendo punta”. Un caso por de más relevante, es el de un “mulato” que poseía características físicas difícilmente ambiguas: prieto (muy oscuro), alto, pasudo (de cabello ensortijado). Siguiendo con lo relatado por los involucrados en el tumulto, se sabe que un indio Andrés de los Ángeles que capitaneaba a los demás con una espada en la mano (o con un machete), fue ubicado en el Portal de las Flores, donde amenazaba a la gente con el machete para que gritara “¡viva el Rey de España y muera el mal gobierno!”. Y que él, habría conminado a algún mulato para que se dirigiera a la pila de la Compañía de Jesús donde supuestamente alguien le debería hacer entrega de un capote. Otro personaje dirigente que no se pudo relacionar con otro conocido o denunciado, fue un mulato de color oscuro, alto y que iba con un “cotón” azul.

Según contó el indio Joseph de los Santos, que “el día del tumulto un *mulato alto* enarboló una bandera [que era una manta amarrada a un palo] en la Audiencia

ordinaria, en la esquina donde vendían gallinas, y que parecía liderar a la gente y los obligaba como a él a gritar viva el Rey y muera el mal gobierno y a llevar tejamaniles para seguir quemando”. Finalmente, esta el caso de un mulato que se sospecha podía ser un tal Villegas, el cual dio el ejemplo a otros durante el robo. El mestizo Miguel González confesó, que cuando vio a un “mulato prieto” descolgando ropa de un cajón y sacando dinero, lo imitó. Por otro lado, los mulatos que iban entre los sublevados y que no lideraban, eran más drásticos con los insultos proferidos contra los administradores, los soldados y el virrey, en comparación de los expresados por los indígenas.²⁰⁸

Esto nos lleva a concluir tres cuestiones. La primera que las autoridades buscaron por todos los medios posibles, la no convivencia de estos dos grupos: africanos e indios, sobre todo porque ambos tenían motivos para odiar a los españoles, y en este sentido, el tumulto demuestra que en las rebeliones organizadas el negro estuvo realmente unido al indio, cuando ambos lucharon por intereses comunes, y de paso desmitificar a éste último como un grupo temeroso de los españoles; la segunda, que por distintos medios: amistades individuales, uniones sexuales y contratos de negocios, entre otros, se demuestra que los mulatos y mestizos parecen haber estado muy vinculados con el mundo indio y sus barrios; por último, quizá la más importante, los negros y mulatos de México, tuvieron un lugar en la vida política del virreinato, mediante la protesta principalmente, expresaron sus reclamos e inconformidades derivadas de su incierto entorno social, reflejando así, su proceso de occidentalización.

La condición del negro esclavo y del libre, estuvo sujeta a una política oficial con características ambivalentes, por un lado se les delega cierto poder para con los otros grupos, especialmente con los indios. Se les aprecia como un valor suntuoso y

²⁰⁸ Véase Silva Prada, Natalia, *La política de una rebelión: los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, op. cit., pp. 346-366; y de la misma autora, “Estrategias culturales en el tumulto de 1692 en la ciudad de México: aportes para la reconstrucción de la historia de la cultura política antigua”, op. cit., p. 51.

productivo, pero por el otro se les teme, se les margina, y se les vigila. Es en este último aspecto, donde queremos resaltar sólo algunas de las diversas Leyes de Indias que aparecieron en torno a la represión de esta población de origen africano.

- 11 de mayo de 1527: Que los negros se casen sólo con negras, y que el matrimonio no sea causa para que obtengan su libertad.
- 4 de abril de 1540: se prohíbe a los negros andar de noche por las ciudades y villas fuera de las casas de sus amos.
- 14 de noviembre de 1551: Se prohíbe a los negros, tanto libres como esclavos, servirse de indios e indias para su servicio.
- 19 de diciembre de 1568: Que los zambaigos y mulatos no puedan llevar armas.
- 12 de febrero de 1571: Que las negras y mulatas no traigan oro, seda, mantos ni perlas...
- 9 de noviembre de 1601: Los mulatos y negros libres que estén sin trabajo -ociosos- sean puestos a trabajar en las minas.
- 31 de diciembre de 1645: Las autoridades tienen que prevenirse contra esclavos, negros en general y todo tipo de personas “inquietas” que amenazan la “quietud y sosiego público”.
- 30 de diciembre de 1661: Tampoco podrán portar armas los mulatos y mestizos de los virreyes, oidores ni presidentes de Audiencias en las Indias, fueran esclavos o libres.²⁰⁹

Son sólo algunos ejemplos de las numerosas leyes que se dictaron con respecto a los negros y mulatos. La ley buscaba con esto excluir y perseguir a los habitantes de color canela del virreinato novohispano. Nuevamente estamos ante un cuadro de normas: vigilar la condición social que debían tener, su movilidad espacial mediante licencias; los oficios que tenían o podían desempeñar, no podían llegar a ser maestros de algún oficio, no debían tener telares; tenían restricciones respecto a la vestimenta, no podían vestir como indio(a) ni como españoles, tenían prohibido portar armas; que se les vendiera vino en tabernas o tiendas, que se reuniesen, también se les prohibió vivir en los pueblos de indios, además se creó un código que estipulaba los castigos para los esclavos fugitivos, entre otras.

²⁰⁹ Fra Molinero, Baltasar, “Ser mulato en España y América: discursos legales y otros discursos literarios”, en Berta Ares Queija y Alessandro Stella, *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, op. cit., pp. 136-137.

Empero, como se ha visto, la norma y la práctica muchas veces no coincidieron. Nuevamente ante tal cuerpo de restricciones sociales, el esclavo africano respondió al embate y buscó su propio camino, a veces por la legalidad y otras por la clandestinidad. La correspondencia oficial revela que los negros del México colonial de los siglos XVI y XVII tenían una gran tendencia por el uso de armas, fomentaban la delincuencia, el sublevamiento y el complot.²¹⁰ Ciertamente, se sabe que la ley permitía portar armas a los negros, siempre y cuando sirvieran a algún funcionario del gobierno novohispano y estuvieran acompañándolo, como los corregidores, aunque podía también ser un individuo con un cargo oficial modesto, pues la misma ley no establecía diferencia entre los funcionarios. Incluso años más tarde, ningún negro o mulato podía ya, portar armas sin importar a quien estuviera sirviendo. No obstante, esto se propagó todavía más, es decir, cualquier español que tuviese los recursos andaba con su esclavo, armado. Así lo demuestra en su diario Antonio de Robles, el 18 de febrero de 1666: “a la una del día, el secretario D. José de Ituarte yendo a su casa halló en ella a D. José Martínez, y riño con él, de que resulto darle una estocada y cayó en el suelo, diciendo: ‘Jesús, me han muerto, confesión’; con que un mulato criado de dicho Martínez, viendo caído a su amo, sacó una carabina y le tiró a un sobrino del secretario y lo mató; duró veinticuatro horas, y lo enterraron en Monserrate.²¹¹ En otro hecho suscitado el dos de mayo de 1679, un mulato del Lic. José de León mató a un hombre, “jugando” con un arcabuz.²¹²

Las disposiciones oficiales y la práctica cotidiana convertían a los negros en cómplices de los españoles en la utilización legal de la violencia, a pesar de que no todos los negros tenían derecho de portar armas. De esta manera, los que no gozaban de ese privilegio ellos mismos se procuraban las armas, para lo cual escogían las más

²¹⁰ Ngou-Mve, Nicolás, *op. cit.*, p. 7.

²¹¹ Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, Tomo I, México, Editorial Porrúa, 1946. p. 16.

²¹² *Ibid.*, p. 261

discretas (cuchillos y armas de fuego), porque no podían portarlas de manera ostentosa. Esto provocó una verdadera proliferación de armas entre los negros y, finalmente, la promoción de la delincuencia y de la violencia negra en la Nueva España. A finales del siglo XVI, los negros y los mulatos, poseedores de toda clase de armas, aterrorizaban a los ganaderos, obligándolos incluso a abandonar sus haciendas. Según el virrey don Martín Enríquez, los asesinatos que los negros cometían entre ellos, o contra los indios e incluso, contra los españoles, eran muy numerosos. Ante esta situación, el virrey buscaba reinstalar un castigo que consistía en azotar a quienes fueran sorprendidos en posesión de un arma, pues dicha pena estaba sin efecto. Como autores de asesinatos, riñas y diversos desórdenes, los negros eran temidos ciertamente por los indios, pero también por los mismos españoles.²¹³

El caso de Juan Jerez, negro esclavo de un obraje en ciudad de los Ángeles, Puebla, muestra una de las conductas más comunes entre la población de color: resulta que el domingo de ramos, 4 de abril de 1632, salió del obraje de Gaspar de Herrera, su amo, y viéndose libre se fue a unas huertas a los arrabales de la ciudad a saltar junto con unos indios que servían a los vecinos de por allí, y un vecino de aquellas huertas llamado Fulano de Ledesma, salió a cogerle y habiendo precedido algunas pedradas le cogió y le llevo al obraje de Amador de Hita y después fueron a avisar a su amo, el cual lo reprendió fuertemente.²¹⁴

El robo fue la acción delincuenciales más frecuente entre los negros y mulatos. En 1610, Gaspar Negro criollo de la ciudad de Cartagena y esclavo de Pedro de Toledo mercader, vecino de la ciudad de México, es acusado por su amo de haber renegado,

²¹³ Ngou-Mve, Nicolás, *op. cit.*, pp. 12-13.

²¹⁴ AGN, Inquisición, Vol. 375, Exp. 5. 8 ff.

luego de que era sospechoso de haberle tomado cierto dinero y después de muchos embustes y mentiras, aceptó haberlo robado, por lo cual le azotaron.²¹⁵

Caso similar sucede ocho años después en la ciudad de Puebla, Antonio Mulato esclavo, es procesado ante el comisario del Santo Oficio por reniegos. Alonso Hidalgo Montemayor, vecino de esta ciudad dijo que: el 21 de diciembre, teniendo éste declarante en su casa a un mulato llamado Antonio, esclavo de Luis de Medina, al cual trataba de comprarle esa noche al dicho esclavo, éste le abrió su escritorio y de él saco y hurto cierta cantidad de dinero por lo cual y no queriendo decir la cantidad que sustrajo y sí lo había hecho otra vez, lo mando a azotar.²¹⁶

En el robo que cometió Luis Negros portugués, a su amo Sebastián Salas, sí sabemos la cantidad del hurto, la cual fue de 200 pesos que para la época era una fuerte suma, si tomamos en cuenta que un niño esclavo entre los 7 y los 14 años costaba en el siglo XVII entre 100 y 300 pesos, o que un caballo costaba en la época colonial entre 3 y 6 pesos, una vaca alrededor de 9 y una mula entre 12 y 16 pesos. Además, según los testigos que declaran en este proceso, argumentan que el esclavo era soberbio ante su amo. Igualmente fue castigado físicamente y llevado a la Inquisición por haber renegado.²¹⁷

Por último, tenemos dos casos, el primero, el incidente que Bernardo de la Cruz, mulato blanco, cometió en 1692 en el ingenio de Santa Inés, en la jurisdicción de las Amilpas, luego de haberse hecho el enfermo y revisado por el cirujano, sabiendo que en otras muchas ocasiones había hecho lo propio, fue mandado sacar a trabajar al molino, de dónde se huyo habiendo hecho algunos robos de ropa y a un indio le quito seis pesos y medio y lo apaleó, después fue agarrado por dos hombres y castigado severamente.²¹⁸

²¹⁵ *Ibid.*, Vol. 287, Exp. 3. 18 ff.

²¹⁶ *Ibid.*, Vol. 320, Exp. 2, f. 216r.

²¹⁷ *Ibid.*, Vol. 267, Exp. 4. 6 ff.

²¹⁸ *Ibid.*, Vol. 526, f. 597.

El otro proceso es contra Diego Bautista, esclavo en un obraje, sucede que él y otros que trabajaban en dicho lugar, querían quitarle la daga al mayordomo y matarle con ella, sin embargo fue descubierta su intención, y al castigarlo renegó.²¹⁹

Según Frederick Bowser, hay evidencia de que muchos negros delincuentes eran esclavos inteligentes y talentosos, con un considerable conocimiento del mundo español, que se volvían delincuentes al comprender que su vida no ofrecía esperanzas de premio al servicio leal y la buena conducta. Para los atrapados en ese mecanismo, la tentación de beber y apostar, de robar y huir, era muy grande, y algunos esclavos no podían resistirla. Y una vez que un esclavo tomaba por ese camino, se transformaba en un estorbo y una fuente de gastos para su propietario, que pronto quedaba ansioso por librarse de él a cualquier precio. Se iniciaba así un círculo vicioso. Cuanto más pasaba el esclavo de mano en mano más atrevido e insubordinado se hacía, y con frecuencia la historia terminaba en tragedia.²²⁰

De acuerdo a lo anterior, podemos decir que los esclavos antes citados que cometieron el delito de robo, e intento de asesinato en el último caso. En cierta manera cumplen con lo que afirma Bowser. En primera instancia, ninguno de ellos es esclavo bozal, todos son ladinos o criollos; tres de ellos Gaspar Negro, Luis Negros y Diego Bautista, fueron esclavos que tuvieron una movilidad social fuera de sus territorios de origen, y por ende tuvieron más de un amo durante su vida, el primero había nacido en Cartagena y después llegó a la ciudad de México para servir a un mercader, Luis Negros en cambio, había nacido en Portugal y también era esclavo de un mercader de la capital novohispana, mientras que Diego Bautista natural de la ciudad de México, procesado en el Santo Oficio de esta ciudad, afirmaba que diez años antes había sido también juzgado por el tribunal de la Inquisición, sólo que aquella vez, en la ciudad de Lima. Otro punto

²¹⁹ *Ibid.*, Vol. 279, Exp. 8, ff. 77 y 79.

²²⁰ Bowser, Frederick P., *op. cit.*, p. 212.

destacable, es que tanto Gaspar Negro como Antonio Mulato, eran esclavos domésticos, el primero era cochero de Pedro de Toledo y el segundo servía al notario de la ciudad de Puebla. Finalmente, en el caso de Diego Bautista mulato esclavo, el mayordomo del obraje llamado Felipe Gómez de Medina, español, declaro en su denuncia contra Diego por reniegos, que éste sabía leer, escribir y enseñaba a los demás del obraje las oraciones. El mismo esclavo Bautista lo ratifico a la hora de testimoniar ante los inquisidores.

Por otra parte, cinco de los seis individuos, fueron castigados cruelmente por sus amos, llegando incluso al grado de tortura, y todos renegaron. Asimismo, cuatro fueron castigados públicamente por el tribunal inquisitorial con penitencias, y penas corporales: Diego Bautista recibió doscientos azotes, mientras que Juan de Jerez y Gaspar Negro, cien, por su parte Antonio Mulato le fueron dados cincuenta latigazos. Los casos de Luis Negros y Bernardo de la Cruz, no se les siguió proceso.

En suma, debido a las circunstancias de las que habían sido partícipes, no tuvieron benevolencia de sus amos ni tampoco de los señores inquisidores. Igualmente, estas acciones demuestran su adaptación al sistema español y sus diversas manifestaciones de rebeldía.

Los castigos para tales delitos cometidos por los negros, eran severos, mientras sus dueños los castigaban físicamente, ya sea con los azotes o pringándolos, la justicia civil los mandaba a la horca. Nuevamente Antonio de Robles registra en su diario, algunos de éstos ahorcados. Por salteador, muertes y otros delitos, ahorcaron a un negro en día 11 de febrero de 1668. Diez años después, el 25 de agosto, ahorcaron a un mulato criado de Santiago Bollo, porque lo quiso matar y robar con otros. En 1681, a 3 de septiembre, ahorcaron a un mulato que mató a un hombre por casarse con su mujer.²²¹

²²¹ Robles, Antonio de, Tomo I, *op. cit.*, pp. 52, 247 y 303.

Un año después, el 1º de julio, azotaron a un mulato y le cortaron las orejas debajo de la horca, por ladrón o cómplice en el robo de una lámpara.²²²

Las sanciones a estas transgresiones del orden social, resultan ser públicos debido a que la sociedad funciona colectivamente, es decir, cuando se comete una fechoría no se arremete contra un individuo, sino contra toda la colectividad, de manera que el control social también es colectivo. De la misma forma, se hacía dentro de un obraje, ingenio, convento, casa o lugar donde hubiera esclavos, el castigo era público y severo para infundir temor entre los demás esclavos, que eran testigos del sufrimiento del infractor. Se usaba al castigo como una forma ejemplarizante, quedando claro que cualquiera que cometiese alguna falta grave, sabría lo que le esperaba.

Juana Gertrudis, relata que habiéndose tardado un poco en entrar a la casa de sus amos después de haber ido a misa junto con otros esclavos, su amo la mando llamar, y estando en el patio de su casa le pusieron unos grillos,²²³ y le ataron con un mecate grueso al mástil de los grillos, pero antes la desnudaron, quedando en cueros vivos la colgaron de una viga muy alta con los pies arriba y la cabeza abajo, sosteniéndola en el aire cuatro mulatos; mando su amo a que la azotasen, según Juana con un cuero muy gordo, le parecía que iba a morir por estar colgada en el aire y la cabeza abajo recibiendo fuertes golpes.²²⁴

En la ciudad de la nueva Veracruz, una negra ladina, que dijo llamarse Isabel de Córdova, esclava de la avería del puerto de San Juan de Ulúa, describió al comisario del Santo Oficio de esa ciudad como fue castigada después de haber tenido un percance con el mayordomo: la amarraron a una escalera, la desnudaron del cuello para abajo y vuelta de espaldas en el piso, le comenzó un negro a pringar, echándole un sebo muy caliente

²²² *Ibid.*, Tomo II, p. 21.

²²³ Grillos o grillete, era un instrumento de tortura, hecho en metal, que se aplicaba en varias partes del cuerpo, sobre todo en brazos y piernas. Era una especie de abrazadera que se iba apretando poco a poco durante el interrogatorio para presionar al reo a decir la verdad.

²²⁴ AGN, Inquisición, Vol. 443, Exp. 4, f. 450.

que estaba en el brasero, y rogando que la dejaran, nuevamente le echaron otra ración de sebo hirviendo.²²⁵

El caso de Juan de Leiva mulato esclavo, es sin duda un caso de tortura, luego que Gaspar de Ribadeneyra y Pedro Serrano del Arco, vecinos de la ciudad de México, mandaron a amarrar al esclavo de una escalera, y atado le dieron muchos azotes, patadas, y además le apoyaron dos hachas encendidas en el cuerpo, le pusieron una argolla al cuello y un grillete en los pies con una cadena y unas esposas en las manos. Llevando puesto solamente un saco de jerga sin otro abrigo, lo encerraban en un aposentillo, y esto fue durante varias semanas que el esclavo vivía en dicho lugar que era como un sótano muy pequeño y húmedo, era tan estrecho que un hombre no podía estar en él de pie y sentado no podía extender sus extremidades, por el día salía a fregar la plata y por las noche lo encerraban. Una vez, después de haber pedido que le trajesen a este Santo Oficio a pedir misericordia por haber renegado de Dios nuestro señor, estándole azotando el dicho Gaspar. Fue traído en compañía de un clérigo presbítero que vivía en casa de don Pedro Serrano de Arco, familiar de este Santo Oficio. A lo cual el secretario del tribunal, le dio un recado al dicho clérigo, para que se lo comunicase a don Pedro Serrano, en el que se le encargaba que por cuanto aquí se le había reprendido, y parecía estaba bastante castigado, “que no se pasase en adelante en el castigo y que se le aligerasen las prisiones, y se le procurase tratar bien. Una vez recibida la noticia, don Gaspar increpó, que si le quitaban las prisiones, se huiría el esclavo por ser como era, muy travieso, y así no se le quitaron, pero no se le trato mal en razón de azotes, pero seguía quedándose en el aposentillo. Y que lo único que paso, fue que doña Francisca mandó herrar en la frente un letrero que decía: “Soy de Francisca Carrillo de Peralta”, madre de Gaspar y suegra de Pedro Serrano. Esto con el fin de que si se huyese, siendo

²²⁵ *Ibid.*, Vol. 279, Exp. 5, f. 41v.

como era blanco supieran que era su esclavo. Según los testigos, Juan de Leiva llevaba días en muy mal estado, casi no comía, y a los pocos días, horas del hecho, amaneció muerto.²²⁶

Un último ejemplo, es el del administrador del Ingenio de Santa Inés, el presbítero don Francisco Rojas, quien ratificó ante el comisario del tribunal de la Inquisición, que él mando a azotar en la barriga a Bernardo de la Cruz, mulato blanco, explicando que no hay otra parte (del cuerpo) donde se sienta más rigor (dolor), que en ésta.²²⁷

De acuerdo a lo anterior, habría que aclarar que dichos sucesos donde el castigo fue muy severo, no son aislados, es decir no son casos excepcionales, abundaron en toda la Nueva España. Es evidente, que cuando el poder de infligir castigo físico a miembros de una raza supuestamente inferior se halla ampliamente difundido en una sociedad, tiende a haber abusos, inspirados por la cólera, el descuido o el sadismo. El castigo corporal era visto por los amos como un correctivo para la civilidad de los negros, asimismo era un reflejo del temor que les tenían, de ahí que las represalias fueran muy duras. Los azotes fueron el correctivo común aplicado a los esclavos negros y libres, el mismo Santo Oficio, dentro de sus penas contemplaba este tipo de sanción.

Ocasionalmente, el clero o la misma Inquisición, tomaban en cuenta la intensidad de las correcciones que sufrían la población de origen africano. Por su parte, rara vez fueron juzgados los dueños de los esclavos por exceso de maltrato, dictándoles como pena, una simple multa. Sin embargo, queremos hacer énfasis que como en toda sociedad llena de contrastes, estos hechos no fueron la generalidad absoluta, pues hubo casos donde el afroamericano fue muy bien tratado, incluso llegando a grados de afecto entre el amo y el esclavo que se asemejaban a cualquier relación interfamiliar. Además,

²²⁶ *Ibid.*, Vol. 353, Exp. 6, ff. 22-32.

²²⁷ *Ibid.*, Vol. 526, f. 595.

hay que tener en cuenta que el esclavo era un bien material, una propiedad de la cual había que cuidar, sobretodo, considerando que las tareas que realizaba eran muchas veces más especializadas que la de los indígenas por ejemplo. Por otro lado, sí se compara el trato que dieron los españoles en general a sus esclavos, en referencia con los ingleses, holandeses y franceses, los primeros tuvieron mejor cuidado de los negros. A pesar de ello, esto no opaca los abusos y maltratos físicos que recibieron los negros y mulatos, pues fue una práctica general en la sociedad virreinal.

En páginas atrás, mencionamos que la Iglesia fue el único refugio de los negros y mulatos, y en algunos casos sucedió que los funcionarios de la religión, recomendaran moderación en los castigos, ya que ellos mismos se daban cuenta que los reniegos venían en su mayor parte después de haber sufrido sanciones corporales.

En la causa de Juana Gertrudis por reniegos, en el año de 1659 en la ciudad de México, los señores inquisidores determinaron después de constar plenamente de los excesos que sufrió la esclava. Que se le llamará la atención respecto a no volver a cometer dicha falta moral en el futuro, y que el receptor del Santo Oficio la retendría hasta que se venda, y por su parte al señor Alonso Bueno, dueño de Juana, sea llamado a este tribunal y se le advierta del peso grande del castigo de la negra y lo que ocasionó para que cometiera dichos delitos (reniegos), por lo que se le advierte de que aquí en adelante se abstenga mucho de dicha forma rigurosa de castigar, colgando a los infractores de los pies, y que en pena de lo mal obrado se le manda vender dicha esclava a persona de buenas condiciones.²²⁸

Por su parte, el comisario del tribunal de la Inquisición, en la ciudad de Puebla, Antonio de Cervantes Carvajal, al hacer la presentación de ciertas delaciones sucedidas durante semana Santa, comenta que hay una información de un negro que renegó, y

²²⁸ *Ibid.*, Vol. 443, Exp. 4, f. 453.

confiesa que muchas veces es causado esto de los amos, por el rigor tan grande con que los tratan.²²⁹

En 1669, en la ciudad de Puebla, acusado por reniegos Miguel de la Cruz, mulato esclavo de Sebastián de Acuña, obrajero. El doctor don Julio García de Palacios canónigo y comisario del Santo Oficio, amonesta al tal Acuña y le pide trate con más caridad a los esclavos y que en los castigos que aplique haya moderación, para no motivar en ellos la huída, ni que profieran reniegos, porque de no hacerlo así, se procederá a lo que convenga.²³⁰

Un caso por demás interesante, es el del misionero franciscano llamado fray Diego de Salazar, quien en 1696 luego de haber ido a confesar al ingenio de San Diego Atlihuayan,²³¹ inmediato a la Villa de Yautepec, y visto que un mulato le mencionó que había renegado en ocasión de haber sido reprendido por el mayordomo de ese lugar. El padre Salazar, a las pocas horas de haberse enterado predicó un sermón en el dicho ingenio en relación a este evento:

“No me admiro que en las mazmorras de ‘Arjel’ castiguen los moros a los cristianos para que renieguen. Que son moros, enemigos de nuestra Santa ley y ese es el motivo y fin con que castigan; lo que me admira es que entre cristianos, los cristianos castiguen a los mismos cristianos hasta que renieguen”.

El fraile exhortó a la moderación en el castigo, y de este sermón resulto el hacer reflexión de esta materia porque muchos del ingenio sabían el motivo de la predicación y entre ellos comenzó a comentarse: “el padre predico aquello por lo que sucedió a Tomasillo, que cuando lo azotaron renegó”. El mismo capitán Juan Ángel de Gamarra, arrendatario del ingenio, llamó a su mayordomo y le preguntó: “¿por qué predicaría el padre misionero aquello que predicó de esclavos y castigos de Arjel y reniegos? Y

²²⁹ *Ibid.*, Vol. 375, Exp. 5.

²³⁰ *Ibid.*, Vol. 666, Exp. 6, f. 439.

²³¹ La hacienda de Atlihuayan para 1675 tenía un total de 65 esclavos, y por lo tanto se considera una hacienda mediana para la época. Véase Wobeser, Gisela von, “Los esclavos negros en el México colonial. Las haciendas de Cuernavaca-Cuautla” en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, N°. 23, Alemania, 1986. p. 150.

entonces Cristóbal, su mayordomo, le hizo saber lo que había sucedido en tiempo del otro mayordomo con el esclavo Tomás de la Rosa, mulato”.²³²

A pesar, de que estos actos de los funcionarios de la Iglesia fueron ocasionales, sin duda entre los esclavos creó una oportunidad para poder ver una rendija por la cual pudieran aspirar a un mejoramiento de su situación. Así entonces, el esclavo usará una retórica bastante ingeniosa para convencer a la Inquisición de los malos tratos de los que es víctima, dejando claro que el reniego no fue por ir en contra de los preceptos religiosos, sino por el dolor y desesperación de los azotes.

Dos acusaciones de esclavos contra sus amos, demuestran que el sujeto de color, también tomo la iniciativa y reaccionó utilizando los medios posibles para mostrar los excesos de los que era víctima. En 1627, el padre Alberto Clerici recogió dos causas después de la lectura de los Edictos, una de ellas, un mulato denunciaba a su amo por azotarle cruelmente, así lo cuenta el religioso:

“Estando ya con el pie en el estribo para salir de ese real, vino un mulato llamado Antonio Rodríguez, esclavo de un vecino de ese mismo real, a denunciar a su amo llamado Jerónimo Lobo, mercader, que azotándole cruelmente por su mano, el dicho mulato paciente le rogó muchas a voces que por la Virgen Santísima Madre de Dios le perdonase”.

De este caso, comenta el padre Clerici: “me dijeron el vicario de ese real llamado Rodrigo de Casillas que fue muy público, y lo mismo confirmó el justicia del Santo tribunal, don Sebastián de Alvear. Éste último agregaba que hace quince o diez y seis años, Jerónimo Lobo, de nación portugués, fue llamado a México y castigado por el Santo Oficio, porque azotando a otro esclavo suyo el viernes Santo pidiéndole el esclavo que por la pasión de nuestro Señor le dejase, respondió su amo, que votaba a Cristo, y que le había de crucificar como en aquel día.”²³³

²³² *Ibid.*, Vol. 697, Exp. 5, ff. 69-70

²³³ *Ibid.*, Vol. 360, ff. 29-31. Todo indica que esto sucedió en el Norte, en el poblado llamado Topia, a unas tres leguas de Parras.

El dos de diciembre de 1625, en la ciudad de México, Pedro de Leiva, mulato esclavo de Francisca de Peralta, asistió al Santo Oficio a denunciar a Gaspar de Rivadeneyra, sobrino de su ama, por darle muerte a su hermano Juan de Leiva, por malos tratos. Argumentando la parte acusada, que el esclavo maltratado se había ahorcado, pues cuando fueron a sacarle del aposentillo, lo encontraron muerto y en el cuerpo tenía un cordel, sin embargo otros testigos (mulatos), mencionaron que efectivamente tenía un cordel Juan de Leiva, pero era muy corto y que no había una viga en el aposentillo donde pudiera apoyarse pues el lugar era muy pequeño y estrecho, por lo que la versión de que se halla ahorcado era muy poco probable. La casa donde vivía Juan de Leiva, era de don Pedro Serrano del Arco, yerno de doña Francisca de Peralta, y los mulatos esclavos que golpearon al hermano de Pedro, eran de don Serrano del Arco.²³⁴

Aparentemente, este caso quedó impune, por lo menos en este expediente sólo se quedó en la denuncia, sin embargo, Solange Alberro encuentra un caso, donde un familiar del Santo Oficio, Pedro Serrano del Arco, cuñado del poderoso Rivadeneyra, es detenido por el Tribunal por haber asesinado odiosamente a un esclavo en 1625. Sintiéndose humillado por tales procedimientos, el arrogante personaje se muestra insolente para con el Santo Oficio, y acabará por perder su título de familiar en 1634, no sin antes haber sido encarcelado algunos años.²³⁵

Sin duda, esta causa es por demás extraordinaria. Se llevó a cabo la denuncia de Pedro de Leiva, y si bien los culpables fueron más de uno, la acción misma de haber hecho justicia a un negro esclavo, habla del papel que *algunas* veces jugó el tribunal de la Inquisición, como protector de los esclavos. Sobre todo, teniendo en cuenta que era

²³⁴ *Ibid.*, Vol. 353, Exp. 6, ff. 22-32.

²³⁵ *Ibid.*, Vol. 297, último documento sin numeración, citado en Alberro, Solange, “Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración”, Frost, Elsa Cecilia, et. al., *El trabajo y los trabajadores en la Historia de México*. México, El Colegio de México y University of Arizona Press, 1979. p. 160.

una institución que representaba doblemente al grupo dominante: como defensora de la ideología que garantiza la estabilidad social y como propietaria de esclavos.

El reniego, es un tipo de blasfemia que en algunas ocasiones surge como consecuencia de un grave y continuo martirio. Como una expresión de la religiosidad vivida, “si Dios no me ayuda, entonces reniego de él, ó si Dios no me quita el dolor, entonces que el Diablo lo haga”.

Es en esta primera instancia, como abordaremos en el siguiente subcapítulo al reniego, como una especie de contrato del “toma y daca”, donde la afectividad y la detración frente a la divinidad se aproximan. Por el dolor, coraje, rencor, y desesperación reniegan, pero no contra el orden espiritual, sino contra el orden terrenal, estas actitudes son parte natural de la condición humana, pero con una diferencia radical, que están bajo un régimen esclavista.

3.3 EL RENIEGO. PROPIO DE LOS NEGROS Y MULATOS.

El reniego es un tipo de blasfemia, quizá el más común y es atribuido en su mayoría a los esclavos bajo una estructura uniforme. Para gran parte de los historiadores o antropólogos cuando hacen referencia ocasional al reniego, plantean su esquema como: azotes severos - sufrimiento del esclavo – reniego. Es decir, al reniego lo ven como un acto puramente coyuntural, debido al dolor sentido en el momento y al sentimiento de injusticia que invade dentro de su desesperación e impotencia al negro y mulato. Ciertamente este esquema es válido, pero sólo para algunos casos, quizá los más comunes y fáciles de entender. Así, el reniego viene siendo una *consecuencia* natural del castigo recibido por los esclavos y una relación de causa efecto entre la esclavitud y la blasfemia de negros.

No obstante, se corre el riesgo de eclipsar muchas otras causas por las que la población de origen africano blasfemaba, que no necesariamente se dan *a posteriori* de los golpes. Sin embargo, para este apartado mencionaremos los casos que sí cumplen con el esquema planteado, para después entender y diferenciar otras circunstancias que interactuaron para provocar las blasfemias.

Manuel Negro, esclavo de Francisco Moreno Castilla, hijo del regidor de la ciudad de la Nueva Veracruz, después de andar “huído”, lo agarraron y lo llevaron a la casa de su amo, dándole como ochenta azotes, a lo que el esclavo con rabia de verse castigado y sufriendo el dolor de los golpes, “renegó de Jesús y de sus Santos”, sin embargo siguiendo azotándole y volvió a renegar, esta vez de Dios y de sus Santos. Por lo que su amo le apretó la garganta con las uñas para que no blasfemaré más, dejándosela casi degollada. Inesperadamente, llamó a la puerta, el notario apostólico de la Iglesia, Diego López Braus, luego de que él y su esposa como a las once de la noche, estando en su casa reposando, y que es frontera de la casa de Francisco, escucharon los azotes que Costilla ha hecho a su negro, y que percibieron algo parecido a “Dios perdono, perdóname” y esto lo dijo siete u ocho veces, y callando el negro, perseverando los azotes, el esclavo renegó de los Santos y en ese lapso se levantó de la cama, se apresuro a vestir y saliendo de su casa, le oyó decir reniego de Dios, y así lleo a casa de Francisco, le rogó que le abriera la puerta y vio a Manuel Negro que estaba en cueros, con los pies hacia arriba y la cabeza abajo, y le pidió a don Moreno Castilla por el amor de Dios le quitase de allí y al negro le dijo que para que decía aquellas palabras, el cual respondió: “señor notario, tres horas que me están azotando y ya no sé lo que digo, a mí me pesa”, y en esto entró Antonio de Alcadete y otros soldados y le riñeron asimismo, por lo que le dieron otros doce azotes y el negro dijo en ese momento que él

lo merecía por las malas palabras y que por amor de Dios le quitasen ya de allí, y así lo hicieron.

Después, para que no se huyera nuevamente, fueron en la madrugada a casa de un herrero, para encargarle unos grilletes para Manuel Negro, y una vez puesto los grillos, queriéndose llevar al negro de regreso sobre una mula, volvió a manifestar que lo dejasen, y “sino que renegaría”, como vio que lo llevaban se arrojó de la mula y en el suelo dijo que “renegaba de San Pedro y San Pablo y de todos los Sacramentos”, y visto esto, su amo le echo un cordel a la boca, para que no blasfemaré más. Es un hecho, que el esclavo sabía lo que le esperaba, de ahí su miedo que tenía de ser castigado y sujetado a unos grillos por un tiempo indefinido. Posteriormente, que se calmo Manuel Negro, lloró y pidió perdón a nuestro Señor, a nuestra Señora y a todos los Santos, todo esto sucedió en 1611.²³⁶

En 1606, Catalina Negra, esclava criolla, de *veintidós años*. En la ciudad de los Ángeles, Expreso ante el comisario del Santo Oficio de dicha ciudad, que estándola azotando fuertemente Antonio Díaz, siervo de su amo, le habían dado muchos azotes por haberse ausentado dos días. A lo que dijo dos veces sin mirar lo que decía, que renegaba de Dios.²³⁷

Caso parecido sucede en la misma ciudad, sólo que en 1625, una mulata criolla, esclava de Águeda de la Fuente, llamada María Magdalena de *diez y seis años*. Manifestó en su declaración que estándola azotando su ama y pringándola con tocino, y habiendo pedido muchas veces que no la castigasen, dijo: “Señor mío Jesucristo valedme y cuidadme”, se le fue la lengua y enunció: “reniego de Jesucristo, de todos los Santos y de la virginidad de la madre de Dios”, lo cual mencionó sólo una vez, pero enseguida, según ella y los testigos, comenzó a golpearse los pechos y la boca, en señal

²³⁶ AGN, Inquisición, Vol. 480, Exp. 5, ff.115-120.

²³⁷ *Ibid*, Vol. 279, Exp. 1, ff. 1-7.

de arrepentimiento y pidió que quería venirse a denunciar. Fue reprendida por el comisario del Santo Oficio en 1625 a no volver a renegar, de lo contrario sería gravemente castigada.²³⁸

Sebastián Negro *bozal*, esclavo de Cristóbal Osorio, secretario de la Real Audiencia de México, recibiendo muchos azotes, entre treinta y cuarenta, renegó de los Santos, por lo que su amo colérico le dijo perro bozal aquí has de morir y le siguió castigando, entonces Sebastián replicó: “que el *diablo* le había engañado y que no sabía lo que había dicho”. Según los testigos, les parecía que el esclavo tenía unos *diez y ocho años*, y esto sucedió en 1602.²³⁹

Dos años después, en la misma ciudad de México, María de la Cruz, hija de español y negra criolla: mulata y esclava de don Carlos de Samano, de *diez y seis años* de edad. Declaró que habiéndola azotado y pringando con aceite caliente, para después encerrarla en un aposento, poniéndole una cadena. Le dijo María de Silva que vivía en casa de don Carlos, que la había de hacer renegar del alma, y ésta viéndose afligida, dijo con desesperación sin mirar lo que decía, *Ya que Dios no me vale reniego de él*, y luego se arrepintió de ello y tomo una imagen que tenía de nuestra señora y estuvo rezando y llorando con ella por lo que había dicho.²⁴⁰

El mismo Bernardo de la Cruz, mulato blanco, después de haber recibido varios azotes en la barriga, luego de que se había echo el enfermo y para que no le copiaran en esto los demás esclavos del ingenio Santa Inés, le apalearon en esta parte tan irregular del cuerpo, siendo tan crueles y dolorosos, renegó de Dios nuestro Señor y de todos sus Santos, tapándole la boca, repitiéndole los azotes, se arrepintió y le imploró a Dios misericordia, rogando por la Virgen María nuestra Señora que lo dejarán y cesasen en

²³⁸ *Ibid.*, Vol. 353, Exp. 17, ff. 17-21.

²³⁹ *Ibid.*, Vol. 267, Exp. 5, 9 ff.

²⁴⁰ *Ibid.*, Vol. 274, Exp. 3, 3 ff.

tan rígido castigo. Después de quince días, su confesor fue testigo que la parte castigada seguía muy llagada.²⁴¹

José Ventura, mulato, esclavo en un obraje de la ciudad de México, en 1687, relata que después de haber recibido muchos azotes y patadas, renegó de la Virgen y de sus Santos, sin saber lo que decía, y como fue a acusarse ante la Inquisición, sólo le amonestaron se abstuviese de decir semejantes reniegos y blasfemias.²⁴²

Luis Negros portugués, renegó de Dios, de su Madre y del Bautismo, luego de haber recibido cuarenta azotes, por haber robado cierto dinero. Según los testigos, lo tenían por buen cristiano, asistía a misa y se confesaba.²⁴³

El estudio pormenorizado de estos documentos descubre en seguida la naturaleza de dichos delitos denunciados: A) La violencia física, que viene antecedida de un desacato del esclavo: huida, retraso en las labores encomendadas, robo y desobediencia en general; B) El uso de fórmulas simples de blasfemia: “reniego de Dios, de Jesucristo, de la Virgen, de los Santos y de los Sacramentos”; con una variante que se encuentra donde se reniega de San Pedro y San Pablo, lo cual nos habla del conocimiento de estos dos personajes que son piedra angular en la construcción de la Iglesia católica, y en algunas ocasiones hay un salto cualitativo cuando se invoca al diablo. Todo esto, muestra que “la religiosidad popular estaba impregnada de afectividad”, y dentro de este escenario los Santos fueron muy solicitados como intermediarios, pero éstos eran ambiguos, podían ser buenos o ruines, generosos o vengativos. Los fieles, según Antonio Rubial, son los que promueven, crean y amplifican el culto, mediante el eco de sus milagros; los Santos lo son porque el pueblo los reconoce como tales, porque un gran concurso de gente va a visitar sus tumbas y venera sus imágenes y reliquias.²⁴⁴ En

²⁴¹ *Ibid.*, Vol. 526, ff. 594-605.

²⁴² *Ibid.*, Vol. 520, Exp. 120, ff. 186-187r

²⁴³ *Ibid.*, Vol. 267, Exp. 4, 6 ff.

²⁴⁴ Rubial, Antonio, *op. cit.*, p. 14.

esto radica, que los feligreses canalicen su ira contra los Santos, renegando de todos ellos indistintamente, junto con Dios, Jesucristo y la Virgen. Esto es reflejo, de que la religiosidad popular estaba basada en una economía de trueque.

Siguiendo con el análisis, después de lo señalado viene: C) El arrepentimiento. “Lo dije por el dolor de los azotes y no con el ánimo de renegar”, de esa forma la estrategia del negro y mulato era limitar su responsabilidad y probar su buena fe, para lo cual expresaban por diversas maneras su arrepentimiento, usando una retórica dramática que buscaba convencer a su amo y a la Inquisición de su inocencia como herejes. Asimismo, predomina un consenso común entre el amo y los testigos de que le tenían por buen cristiano y no había renegado antes. D) La tendencia de los esclavos blasfemos, respecto de su edad, nos dice que son muy jóvenes, entre 15 y 25 años. Reflejo de la fuerza y valor que tienen, de la sed o afán de dignidad, de la manifestación de rebeldía como reacción a su entorno social; E) El aspecto femenino, es otro dato a destacar, no sólo en estos ejemplos, sino en los venideros, la mujer si bien no fue mayoría en los casos de blasfemia y reniegos, si demostró una actitud contraria a la sumisión, y además un discurso bastante más elaborado frente a los inquisidores, tratándolos de convencer de su arrepentimiento. La mayoría de estas causas despertaban la piedad de los jueces inquisitoriales, por lo que quedaba en una simple reprensión de no volver a cometer dicho delito, porque entonces no se tendría misericordia y el castigo sería muy duro. Asimismo, a veces se apercibía al amo en la moderación del castigo.

Pascual Francisco de 25 años, negro criollo, esclavo, que después de haberse tardado en Coyoacán a donde le habían enviado con un recado, lo castigaron severamente, con cuarenta azotes y entonces “renegó de Dios”, por lo que le pringaron con velas de sebo. Según los testigos le tenían por buen cristiano y como el mejor esclavo del hospital, incluso añaden que los azotes comenzaron a las tres de la mañana y

siguieron hasta el amanecer. El propio Pascual relató que: *aunque renegó de Dios no se aparto de nuestra Santa Fe Católica, porque su intento no fue renegar de Dios, sino que le dejasen de afligir con tan rigurosos castigos breándole con doce velas encendidas de sebo. A pesar de lo objetado por el esclavo, el tribunal inquisitorial decidió sancionar al negro criollo. Que en la capilla de este Santo Oficio oiga una misa rezada en cuerpo sin cinto ni bonete, con una vela de cera en las manos y una sogá al pescuezo y una mordaza. Y que abjure de Levi, por el delito de herejía que en este proceso ha sido testificado, y hecho esto, mandamos sea sacado por las calles públicas acostumbradas de esta ciudad sobre una bestia de alvarada, desnudo de la cintura para arriba, y con voz de pregonero manifieste su delito, y le sean dado cien azotes, y que el mayordomo del dicho hospital le tenga con prisiones por tiempo y espacio de seis meses.*²⁴⁵

El caso de Juana Gertrudis negra criolla, ya antes citado, después de martirizarla con el castigo tormentoso de haberla colgado y dándole algunos azotes, renegó de Dios y de la Virgen dos veces, lo cual hizo que su amo la desamarrase sin castigarla más, antes tratándola bien y con amor. Al día siguiente le llevó al Santo Oficio. En su declaración, la esclava afirma no saber leer ni escribir, tener *20 años*, así como tampoco haber salido de este reino para otro. Que esta muy arrepentida de los delitos confesados y pide perdón y misericordia a este Santo Oficio, porque es católica España y como tal protesta vivir y morir en nuestra Santa Fe católica. Los inquisidores, le advierten que en la próxima no tendrán misericordia.²⁴⁶

Los dos casos anteriores, demuestran una diferencia en la retórica asumida por los acusados, mientras que Pascual Negro, se remite a decir que sí renegó de Dios, y que aún así no se aparto de la Fe, ya que su intención no era blasfemar, sino frenar el castigo. Ciertamente esta confesión de Pascual es bastante sincera y asumida por los

²⁴⁵ *Ibid.*, Vol. 279, Exp. 10, ff. 114-137.

²⁴⁶ *Ibid.*, Vol. 443, Exp. 4, ff. 443-455.

demás esclavos, pero su discurso no demuestra ser lo necesariamente contundente como para demostrar su pesadumbre, quizá por orgullo o algún otro factor, no asumió tal actitud de aflicción como la generalidad lo hacía, todo lo contrario, pues al no reconocer que no se apartó de la fe, no se está asumiendo como pecador y por lo tanto no refleja arrepentimiento. Recordemos que la práctica de la blasfemia independientemente de las circunstancias, es un pecado. Y por otra parte, declara abiertamente porque renegó, demostrando que fue una acción intencional para frenar el castigo y no producto de la desesperación, lo cual, nuevamente peca de sincero, pues lo normal era haber asumido una posición de total irresponsabilidad de sus actos, debido al efecto de los azotes, como le hacían la mayoría de los negros y mulatos al momento de declarar sus culpas.

En contra sentido, se encuentra el caso de Juana Gertrudis, que primero se arrepiente asumiendo su culpa, pide perdón y misericordia, protesta vivir el resto de sus días apegada a la Santa Fe Católica, porque así lo es España. Es notorio el manejo del discurso, los dos serían culpables o inocentes, dependiendo de la interpretación. Culpables del delito de blasfemia, e inocentes por haber sido torturados o cruelmente castigados. Sin embargo el manejo de la retórica frente a los señores inquisidores era de suma importancia, precisamente por ser la única oportunidad de demostrar su irresponsabilidad de su pecado, argumentando que fue por el dolor de los azotes, pero a la vez mostrando arrepentimiento y misericordia, prometiendo jamás volver a repetirlos. De ahí que dos casos semejantes, e incluso no tanto, pues Pascual Francisco recibió más castigo, hallan sido resueltos por el Santo Oficio de distinta manera, castigando con penas y penitencias al primero y con un llamado de atención al segundo.

En suma, los reniegos demuestran adaptación y conocimiento del funcionamiento de la sociedad y del lugar que ocupaban los esclavos dentro de ella. De sus resortes ideológicos de la cultura dominante, ya que, dentro de su desesperación

prorrumpen el reniego sabiendo que el amo vacilará en provocar blasfemias al imponer un castigo, aunque esto no siempre funcionara, por ejemplo en los casos antes citados, sólo a Juana Gertrudis después de renegar la dejaron de castigar. Se trata entonces, de una suerte de chantaje moral contra su amo, de una agresión contra otra agresión, de una defensa sin violencia, de una frontera entre la conciencia o inconciencia de sus actos, donde el detonante es el trance que se sufre del dolor y desesperación de los castigos y torturas recibidas, siendo la causa principal para producir sus blasfemias.

En este sentido, los reniegos resultan ser una respuesta aparentemente coyuntural a una acción cultural, basada en la inferioridad, que refleja el sistema esclavista de la Colonia. Los azotes, quemaduras, torturas y el uso de grilletes, provocaban la cólera e impotencia, usando al reniego como respuesta a ello mediante todo un discurso decodificado haciendo uso de la religión oficial para frenar el castigo.

El reniego buscaba ser una solución religiosa a problemas profanos, una pequeña muestra de esa religiosidad reprimida, sin teología, que se basa en la espontaneidad, que no se asume ni se niega ante Institución oficial de la Fe, que vive en la dualidad entre Dios y Satán, entre sujeción y resistencia; es una respuesta colectiva de irrupción popular a un castigo generalizado. Las blasfemias son, pues, un buen parámetro para medir el nivel de asimilación de un sector de la sociedad: Los negros y mulatos.

3.4 LA BLASFEMIA COMO RESISTENCIA CULTURAL.

Partamos del hecho de que toda acción siempre o casi siempre tiene una razón de ser, una explicación, tanto en el ámbito legal como en la vida cotidiana, todo delito, pecado se averigua la causa o motivo por el que se cometió, no suele darse por averiguado hasta que se descubren las razones que llevaron a tal acción. El conocer los motivos, nos permitirá penetrar en las manifestaciones de vida de un grupo.

Entendiendo por “manifestaciones de vida” no sólo las expresiones que signifiquen algo, sino también aquellas que, sin tal propósito, nos hacen comprensible algo espiritual por ser su expresión. Una clase de las manifestaciones de vida está constituida por las acciones, que expresan una parte de nuestro ser. Conocerlas nos permite entender cómo se enlazan en ella las circunstancias, el fin, los medios y la conexión de la vida, para determinar completamente del interior de donde han surgido. En este sentido, lo que surge de la vida diaria se halla bajo el poder de sus intereses, de ahí que todos los actos elementales con que se componen las acciones, señalan una presencia de un fin.²⁴⁷

En las sociedades de Antiguo Régimen, la palabra hablada era más importante que en nuestros días, tanto en la vida cotidiana y cultural, la comunicación era radial. Con respecto a la cultura de la lengua vulgar era en gran medida la de la palabra proclamada a viva voz al aire libre, en la plaza y en la calle. Los gritos ocupaban un lugar de suma importancia dentro de la cultura de la lengua popular. De ahí que una de las “principales acciones” para comprender las “manifestaciones de vida” de las clases subalternas sean las expresiones orales, en nuestro caso la blasfemia, cuando ésta es ejecutada mediante el uso de la lengua.

James Scott, comenta al respecto que las expresiones culturales de las clases bajas han tenido, en general, una forma más oral que escrita. El tipo de aislamiento, control e incluso anonimato producido por las tradiciones orales, gracias simplemente a su medio de transmisión, las convierte en un vehículo ideal para la *resistencia cultural*. En otras palabras, en la cultura popular no hay ortodoxia, ni centro, ya que no existe un texto primario que sirva de medida a la herejía. El resultado concreto es que la cultura

²⁴⁷ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978. pp. 229-231.

popular logra el anonimato de la propiedad colectiva gracias a un constante proceso de adaptación, revisión, refundición o, para el caso, omisión.²⁴⁸

Las groserías, juramentos y obscenidades son los elementos extraoficiales del lenguaje. Son y fueron considerados una violación, flagrante, de las reglas normales del lenguaje, un rechazo deliberado a adaptarse a las convenciones verbales. Los juramentos eran considerados por el pueblo como una violación del sistema oficial, una “forma de protesta contra las concepciones oficiales”.²⁴⁹

Con los argumentos, ante dichos, no dudamos en aseverar que la blasfemia es una manifestación de vida de los negros y mulatos, que en la mayoría de los casos expresa un acto de resistencia, de tipo cultural. Si bien, los reniegos y blasfemias en general, se pueden leer de dos maneras: enunciaciones heréticas contra la religión oficial y una manifestación directa de oposición al grupo dominante. De la primera la Iglesia y el Estado se encargaron, pero de la segunda, fueron los amos, dueños de los esclavos, los que percibieron dicha intención en sus actos. Así, las convicciones religiosas de los “desposeídos” reflejan una protesta implícita contra las condiciones de su vida.

Igualmente el esclavo veía su realidad de dos formas: en la ciudad de dios, era declarado un componente, una parte integral de la hermandad de hombres al servicio de Dios; pero el esclavo, en la ciudad del hombre, permanecía excluido, el eterno enemigo dentro, sobre un estado formal de marginalidad. Con esclavos en este estado de excomulgación secular, los amos trazaron su autoridad desde su control de instrumentos simbólicos como el látigo de la religión, pero de igual forma a través de la religión, la

²⁴⁸ Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Editorial Era, 2000. pp. 192-193.

²⁴⁹ Bajtin, Mijail, *op. cit.*, pp. 169-170.

blasfemia fue un puente de la ciudad de Dios, donde los esclavos podían ocasionalmente encontrar una palanca contra sus amos con la ayuda de la Inquisición.²⁵⁰

De tal suerte, que los africanos se ajustaron a la conversión forzosa exigida por la Iglesia católica a través de un proceso de encubrimiento; al rendir sus propios cultos y asociarlos a santos o símbolos católicos, trataban de continuar sus propias creencias. Al buscar ayuda inmaterial en lo religioso y ayuda personal a través de los hechiceros, adivinos y sortílegos a quienes acudían en busca de consuelo a sus necesidades. En suma, la magia y religión fueron dos soluciones que el hombre de color quebrado, acoge en búsqueda de satisfacciones vitales y espirituales. Hicieron de su religiosidad una estrategia de sobrevivencia y de autonomía.²⁵¹

En esta perspectiva la definición que asumimos para explicar el concepto de resistencia cultural, es la que enunció Edward Said: Tras el período de “resistencia primaria”, en el que literalmente se lucha contra la intrusión extranjera, viene el período segundo, es decir, de *resistencia cultural*, durante el cual se realizan esfuerzos para reconstruir esa “comunidad pulverizada y salvar o restaurar el sentimiento y el hecho mismo de la comunidad contra las presiones del sistema esclavista”.²⁵²

Es decir, la resistencia cultural es la última que se puede emitir para restablecer el orden preexistente al hecho conflictivo. Así, un esclavo después de haber huido, robado, engañado (resistencias primarias), y verse de pronto bajo el castigo de su amo, recurría al reniego (resistencia cultural), como su última salida para evitar la represalia, ya no como una acción precedida por el dolor de los azotes, sino ahora un acto premeditado para disuadir la situación de opresión.

En medio de su impotencia, los negros y mulatos se resistieron, haciendo uso del reniego, con el cual obligaban a su amo a cesar inmediatamente el castigo, pues el

²⁵⁰ Villa-Flores, Javier, *op. cit.*, p. 438.

²⁵¹ Navarrete, Ma. Cristina, *op. cit.*, pp. 49-52.

²⁵² Said, Edward W., *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1996. p. 326.

verdugo, como buen cristiano, estaba obligado por el edicto de fe, a denunciar al esclavo por la herejía cometida. Por medio de este recurso, el dominado pasaba a dominar de una manera mucho más sutil y efectiva que los azotes. El negro sabía que uno de los puntos más susceptibles de aquella sociedad del siglo XVII era precisamente el aspecto religioso, por lo tanto aprendió a emplear la blasfemia como un arma de resistencia con la que podía disuadir a su verdugo de insistir en el castigo, porque de lo contrario sería el verdugo, y no el esclavo, el culpable de provocar la reincidencia en la blasfemia.²⁵³

En este contexto, ¿para qué esperar a la tortura, a los 30, 40 o 70 azotes, a las quemaduras? Sí se sabe que el reniego puede ayudar a evitar estos tormentos. Así entonces, la estrategia del esclavo ya no reside en esperar al sufrimiento como consecuencia de los castigos, ahora a los pocos azotes renegará, buscará disuadir la sanción, prefiriendo ser acusado ante la Inquisición, que ser cruelmente castigado por su dueño. Es el caso de Pascuala Negra, esclava de Pedro Gómez, vecino de la ciudad de Puebla que a los dos primeros azotes renegó de Dios y de sus Santos, entonces su amo le replicó, qué dices perra y respondió la negra: “no señor sino que se me apareció el demonio prieto”. Esto sucedió en 1605.²⁵⁴

Caso parecido sucede un año más tarde, en la misma ciudad, sólo que esta vez en un obraje, de donde era esclavo Juan Bautista, mulato de treinta y tres años, estando en el patio, le dieron cuatro azotes y renegó de Dios dos veces, pero reconoce haber ofendido a nuestro Señor, pidiéndole misericordia.²⁵⁵

Así entonces, el reniego se vuelve una práctica premeditada, claramente marcada por una resistencia al castigo físico. Pero también un arma de doble filo, porque muchas

²⁵³ Sánchez, José Enrique, “La herejía: una forma de resistencia del negro contra la estructura social colonial (1610-1683)”, *op. cit.*, p. 63.

²⁵⁴ AGN, Inquisición, Vol. 281, ff. 118-1120.

²⁵⁵ *Ibid.*, Vol. 279, Exp. 2, ff. 8-13.

veces en lugar de parar el castigo, éste prosiguió y con más sevicia que al inicio, pero aún así se volvía a la estrategia del reniego, no importa cuántas veces habría que hacerlo, lo importante era evitar el castigo. Así le ocurrió en 1618 a Pedro, esclavo de treinta años, en las minas de San Luis Potosí, que comenzándole a azotar renegó de los Santos, por lo que luego que oyó las blasfemias su amo, le dejó de azotar y fue a contarle a el vicario de las minas Hernando Hurtado, el cual acordó le diese algunos azotes en pena de lo que había dicho y así haciéndolo Pedro López de Paz, el mulato en lugar de corregirse, *volvió a repetir las malas palabras*, pero esta vez no le dejó y le dio con rigor. Después el mulato esclavo, se arrepintió, reconociendo a Dios y a todos sus Santos. Por último, se añade que le han visto como a los demás acudir a las cosas de la Fe, confesándose y oyendo misa y que entiende nació el mulato esclavo en Guatemala.²⁵⁶

La astucia y el deseo por evitar a toda costa el correctivo corporal, hizo que muchas veces el afrodescendiente se anticipará a advertir de las consecuencias que esto ocasionaría, es decir de dominado quiso pasar muchas veces a dominador de la situación, de manera que no tuviera que sufrir “ningún azote”. Juan Mulato, en la ciudad de Ángeles, se denunció ante el comisario del Santo Oficio, argumentando que queriéndole azotar su amo, *le dijo que no lo hiciera porque renegaría de Dios*, así después de doce azotes, renegó, pero ahora se denuncia y pide misericordia.²⁵⁷

En 1697, en la ciudad de México, un mulato prieto llamado Cristóbal, esclavo del obraje de Peredo, llevándolo amarrado otros mulatos del obraje para castigarle, pública y repetidas veces renegó de Dios nuestro Señor, aunque en seguida dijo, que era por temor al castigo.²⁵⁸

²⁵⁶ *Ibid.*, Vol. 317, Exp. 70, 4 ff.

²⁵⁷ *Ibid.*, Vol. 471, Exp. 101, ff. 343-345.

²⁵⁸ *Ibid.*, Vol. 536, Exp. 11, ff. 67-71.

Juan Jerez, después de haberse ido a saltar a los arrabales de la ciudad de Puebla, le trajeron al obraje y *sin darle ningún azote*, renegó de Dios, de sus Santos y de la Virgen por tres veces y lo metieron a un cepo²⁵⁹ mientras fueron por el alguacil para que lo llevase a la cárcel, y queriéndoselo llevar, en la puerta del obraje, *tornó a blasfemar* como la vez anterior, por lo que el alguacil le dio una bofetada para que se callase, llevándolo a la cárcel. Los inquisidores mandaron sea sacado a las calles públicas y le sean dados cien azotes.²⁶⁰ El ejemplo de Juan Jerez es muy ilustrativo, en el sentido de evitar a toda costa la reprensión, no importando si habría que blasfemar por segunda vez.

Como se habrá observado, muchos de los negros y mulatos que practicaron el reniego como último sistema de resistencia, trabajaban en los obrajes. Uno de los espacios de trabajo donde más esclavos hubo durante el período de dominación española.

Talleres artesanales dedicados a la producción de paños, fundamentalmente de lana, se caracterizaron por ocupar mano de obra esclava o forzada. Desde 1602 y mediante real cédula se ordenó la introducción de esclavos africanos a los obrajes, como lo señala Araceli Reynoso, advirtiéndose a los dueños tener un plazo de cuatro meses para sustituir a los indios que laboraran en ellos por esclavos africanos. Al verse impedidos de contratar indios esclavos, los propietarios de obrajes se valieron sobre todo de mano de obra esclava africana en la producción. Es de sobra conocido que en la mayoría de los obrajes novohispanos eran comunes la explotación y los malos tratos. Se sabe que en la capital del virreinato, existieron varios obrajes y que entre ellos

²⁵⁹ Instrumento de prisión y de tortura, hecho de dos tablas de madera que, una vez cerrados, aprisionaban la cabeza, los brazos y los pies del reo. Se utilizaba para que no huyeran los esclavos.

²⁶⁰ AGN, Inquisición, Vol. 375, Exp. 5, 8 ff.

destacaron los de Mixcoac, Coyoacán, Tlatelolco y el de san Diego situado en el centro de la ciudad.²⁶¹

En la ciudad de Cholula, desde finales del siglo XVI ya se encuentran las primeras referencias de obrajes instalados. Entre 1590 y 1600, existen 109 indios en los obrajes, mientras que 83 esclavos negros.²⁶²

Las argucias para hacerse de mano de obra se observan en un proceso de 1610. En él se denunciaron las formas abusivas de introducción de negros en los obrajes. En la acusación se expresa que el justicia y el alguacil de Cholula, tenían por práctica la captura de negros transeúntes por la ciudad. Estos generalmente eran esclavos que realizaban viajes para abastecer a sus amos, los cuales eran apresados con el pretexto de ser sospechosos de robo o fugitivos. Sin juicio ni pruebas de por medio, los hacían encerrar en obrajes hasta que sus dueños procedían a su búsqueda e interponían proceso para su liberación.²⁶³

Es en este tenor que encontramos un caso de reniegos, donde el principal motivo fue el negarse a ir a trabajar a un obraje. El caso de Miguel de la Cruz, mulato, en 1669 es muy interesante, en primera instancia no renegó por azotes, sino más bien después de haberse huido de un obraje en Puebla, se fue a refugiar al Colegio del Espíritu Santo, en la misma ciudad, de la compañía de Jesús, sin embargo cuando su amo Sebastián de Acuña lo descubre en dicho lugar va por él y entre varios lo agarran, no sin antes resistirse Miguel de la Cruz, que queriéndose echar a un pozo, al ver que no tenía agua se fue a la cocina a refugiarse, viéndose ya atrapado, renegó dos veces, la primera de los Santos de la corte del cielo y la segunda de la Virgen. Al escuchar esto los del recinto

²⁶¹ Reynoso, Araceli, "Esclavos y condenados: trabajo y etnicidad en el obraje de Posadas", en Chávez, Ma. Guadalupe (coord.) *El rostro colectivo de la nación mexicana*, pp. 22-23; citado en Velázquez, Ma. Elisa, *op. cit.*, pp. 180-181.

²⁶² Castillo Palma, Norma Angélica, *Cholula: sociedad mestiza en ciudad india*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-Plaza y Valdés editores, 2001. p. 259.

²⁶³ *Ibid.*, p. 262.

religioso, tanto criados como clérigos salieron con palos y cuchillos los primeros, y los segundos con mucha fuerza, repelaron a los esclavos de Sebastián de Acuña quitándole al mulato, que trabajaba con ellos en la cocina del Colegio.

Los padres argumentaron que se lo quitaron para que ya no renegara. En seguida el esclavo se subió y se escondió, después se supo que un negro, compañero de trabajo de Miguel, lo había escondido en la azotea, llevándole comida y un capote. No se supo nada de él, hasta que nuevamente apareció dos días después, sólo que ahora en el Colegio de San Jerónimo, donde el rector llega a enterarse de los reniegos que profirió y le recomienda que se vaya a acusar ante el Santo Oficio, y así lo hace. Sin duda, estos reniegos, fueron un recurso para resistirse a volver al obraje, el mismo Miguel de la Cruz, comentó: “que no quería ir a su casa, que primero muerto y hecho pedazos que ir”. Mientras se decidía el futuro del esclavo mulato, los inquisidores mandaron depositar en un obraje a Miguel. Antes el esclavo pidió a los señores inquisidores que lo cambiasen de obraje o de casa.

Después de tres años, los inquisidores teniendo en cuenta que se denunció a sí mismo, mandaron sea reprendido en el obraje en presencia de los demás esclavos, con treinta azotes, se confiese y reciba la comunión, entre otras penitencias, y se amonestó a Sebastián de Acuña, amo de Miguel de la Cruz, a tratar bien a los esclavos, sino se procederá. Asimismo que todo lo sucedido por el esclavo parece no haber sido con el ánimo de apartarse de la religión católica, ni de la veneración debida a la Virgen Santísima y a los Santos, sino por huir de volver a dicho obraje.²⁶⁴

Este proceso, resulta muy interesante si tomamos en cuenta que el tema de los esclavos huidos en las ciudades no está muy investigado, pero lo destacable, es que el esclavo se escapó del obraje para irse a otro lugar donde también sería esclavo pero su

²⁶⁴ AGN, Inquisición, Vol. 666, Exp. 6, ff. 417-442.

situación sería considerablemente mejor, es decir no busca su libertad como un cimarrón, sino más bien sólo buscó mejorar sus condiciones. Lo curioso es que las dos veces lo haya hecho en recintos religiosos, lo cual nos habla de un aparente mejor trato en estos lugares hacia los esclavos que en los obrajes. Esto nos permite concluir, que los reniegos proferidos actuaron como su última forma de resistencia, cuando prácticamente ya estaba en manos de su legítimo dueño, logra escaparse gracias a las blasfemias.

Muchos esclavos vivieron en contacto estrecho con religiosos en los conventos y monasterios, que empleaban un gran número de sirvientes. El personal servil abundaba en los conventos de monjas, por ejemplo una mujer que entraba para ser monja, su familia podía darle en su dote una o dos criadas para que le sirvieran.

Thomas Gage, a su paso por Puebla es testigo de una hacienda de religiosos, la de Santo Domingo: “que no está lejos de la ciudad, tiene tanta extensión que se ocupan en ella doscientos esclavos moros, hombres y mujeres, sin contar sus hijos que les ayudan en el trabajo”.²⁶⁵ Giovanni Gemelli, por su lado, también registro en su diario la presencia de esclavos en propiedades de religiosos. Al llegar a Tepozotlán, granja de los padres jesuitas, que comprende muchas leguas de tierra de pastoreo y de sembrados. Habrá en ellas alrededor de cien negros casados, que, viviendo en cabañas, se multiplican con grandísimo provecho para los padres que los venden a trescientos y a cuatrocientos pesos de a ocho cada uno.²⁶⁶

Por otra parte, en la definición de resistencia cultural, se hablaba de una resistencia primaria, la cual podría ser el suicidio, el robo y la huída, entre otros, cuando estos fallaban venía el reniego como último recurso para evadir la sanción a la falta. Antonio de Robles registra un suicidio en 1675: el 18 de mayo, como a la una, se arrojó

²⁶⁵ Gage, Thomas, *op. cit.*, p. 92.

²⁶⁶ Gemelli, Giovanni, *op. cit.*, p. 97.

de la azotea alta una negra esclava del Lic. Antonio de Acosta, y dio en el callejón de Bilbao, y se mató.²⁶⁷

Antonia Negra, esclava en las minas de Guanajuato, declaró ante los señores inquisidores en 1602: “de desesperada que estaba, *me iba a echar en un pozo* que estaba allí cerca”, pero Jerónimo de Victoria su amo, junto con otras personas lo impidieron y en castigo, la azotaron, pero a los pocos golpes, dijo tres o cuatro veces que renegaba de Dios y de todos sus Santos, aunque ahora pide misericordia, ya que lo que hizo fue por el dolor del castigo.²⁶⁸

En 1608, en la ciudad de la Habana, Luisa Manzanilla de 26 años, morena criolla, esclava de Diego Soto, regidor de esta ciudad. Sufriendo un castigo con un palo, dijo: “sino me dejan me han de sacar para la Inquisición”. El castigo fue porque quería clavarse un cuchillo, como su amo la siguió castigando, dijo “que no era cristiana, ni creía en Dios”. Sin embargo, antes de este evento la tenían por buena cristiana y nunca antes había blasfemado.²⁶⁹

Curiosamente los tres ejemplos donde el suicidio se alcanza a percibir como una actitud de rechazo a la sociedad, son de mujeres, nuevamente eso demuestra su inconformidad con su manera de vivir y su valentía y desesperación para quererse matar. El suicidio o su amenaza, era un verdadero sabotaje que el esclavo hacía de su fuerza de trabajo, perjudicando, por supuesto a su amo, pero a la vez escapando del infierno del trabajo forzado. En otro aspecto, el caso de Luisa, hace evidente el conocimiento que tiene del Santo Oficio, a pesar de radicar en la Habana, pero sobresale más su astucia para manipular ese conocimiento de la institución, amenazando. De esta manera, la esclava pasa de la frontera de dominado a dominador de la situación, y de paso demuestra un principio de integración.

²⁶⁷ Robles, Antonio de, Tomo I, *op. cit.*, p. 171.

²⁶⁸ AGN, Inquisición, Vol. 267, Exp. 26, ff. 125-129.

²⁶⁹ *Ibid.*, Vol. 283, Exp. 33, ff. 250-252v.

Sin duda el sentimiento de frustración, desesperación y venganza, recayó en la actitud tomada por los africanos y sus descendientes, las blasfemias proferidas contra las divinidades oficiales, así lo demuestran, un rechazo total a la vida que llevaban. Jerónimo Ambrosio, estando en un obraje de Cholula, recibió dos bofetadas del mayordomo para que se pusiera a trabajar, en ese momento se hartó y explotó, y al momento que se levantaba, dijo: “que lo oyeran todos los indios, negros y mulatos que estaban presentes, que llevase al Diablo a nuestra Señora y a nuestro Señor”, y renegó de la madre que lo parió. Después de un rato, se arrepintió, mostrando desconcierto de que no sabía lo que había dicho. Otro testigo, mulato trabajador en el obraje, añade: que en el obraje los demás eran negros bozales e indios y que todas las demás noches le oyen desde su cama decir “que para qué quiere creer en Dios pues no le favorece y le vale en sus trabajos”.²⁷⁰

Dentro de las razones y circunstancias que movieron a los esclavos a incurrir en este tipo de herejías, nos encontramos con una marcada actitud de protesta, resultado del marginamiento, la explotación y el maltrato al cual estaban sometidos. En el caso de Jerónimo Ambrosio en 1611, es la explotación a la que es expuesto en el obraje lo que lo hace blasfemar y no tanto las dos bofetadas. Desde esta perspectiva la herejía se manifestaba en el negro como una de las múltiples formas de reproche que le permitía desahogar la angustia de su miserable existencia y disfrazar su indomable espíritu de rebeldía. En ese sentido, su objetivo nunca fue el de resistirse abiertamente a la fe católica, pero sí a las condiciones que lo oprimían y marginaban.²⁷¹

Siguiendo con el discurso de Jerónimo, negro, diríamos que la situación de los esclavos, hizo muchas veces buscar complicidades con el diablo, al que se le veía como una fuerza destructora.

²⁷⁰ *Ibid.*, Vol. 480, Exp. 3, ff. 78-84.

²⁷¹ Sánchez, José Enrique, “Condiciones que determinaron la herejía en el esclavo”, *op. cit.*, pp. 223-224.

Los hombres de los dos primeros siglos coloniales compartían la vida cotidiana con los diablos, diablillos y diablejos. Incluso cuando sabían que recurrir a ellos era ilícito, no conseguían dejar de invocarlos a cada instante. Durante los siglos XVI e incluso XVII, poblaron la vida cotidiana de cada uno, como si fuesen divinidades domésticas y casi inofensivas. En un mundo no racionalizado, todo podía ser explicado por la acción de fuerzas sobrenaturales: o Dios o el Diablo. Ninguna de ellas parecía anormal y la mentalidad popular las acercaba. Lo mismo predicadores, que saturaban en sus sermones un vocabulario diabólico. En el universo de la cultura popular y de la religiosidad sincrética, se daban las dos posibilidades: o vencía Dios o vencía el diablo. De ahí el dicho popular de encender una vela a Dios y otra al Diablo. Por otro lado, las creencias africanas e indígenas eran constantemente demonizadas por el saber erudito, incapaz de captar la forma cada vez más polifacética de la religiosidad colonial.²⁷²

En otras palabras, fue al principio de los Tiempos modernos y no en la Edad Media cuando el infierno, sus habitantes y sus secuaces acapararon más la imaginación de los hombres de Occidente. Durante esta época, coexistieron dos representaciones diferentes de Satán: una popular y otra elitista, siendo ésta la más trágica. El diablo popular puede ser también un personaje familiar, humano, mucho menos temible de lo que asegura la Iglesia, y esto es tan cierto que fácilmente se consigue engañarle. La cultura popular se defiende así, no sin éxito, de la teología aterrorizada de los intelectuales. En cambio, durante largos siglos de historia occidental las personas instruidas juzgaron deber suyo dar a conocer a los ignorantes la identidad auténtica del Maligno por medio de sermones, catecismos, obras de demonología y procesos. Así pues, entre el hombre y Satán hay, por tanto, “guerra perpetua y desde la cuna del mundo”.²⁷³

²⁷² Mello e Souza, Laura de, *op. cit.*, pp. 125-138.

²⁷³ Delumeau, Jean, *op. cit.*, pp. 374-380.

Gruzinski, habla de esa relación del demonio con mulatos y negros. Las imágenes demoníacas circularon a partir del siglo XVII entre las manos de mulatos y de negros, en el mundo de las haciendas y de los pastores. Entre ellos, parecían gustar las pinturas demoníacas en la espalda, los muslos o los brazos: siluetas con garras, el “búho de la noche”, el diablo “mantelillos”, paje de Lucifer, corazones atravesados por una flecha: la flecha expresa aquí el amor que se le tiene al demonio, y los corazones significan la sumisión que se le debe.²⁷⁴

Diego Bautista, esclavo en un obraje de la ciudad de México, queriéndole azotar el mayordomo, enseguida de amarrarle dijo que renegaba de Dios y de sus Santos, por lo que le echaron una mordaza y le azotaron, más por las malas palabras, que por el delito que quería cometer, el cual era quitar la daga al mayordomo y matarlo con ella. Su ama doña Francisca de Buenaventura, le dijo que mirase lo que había dicho, ya que había renegado, le respondió Diego mulato: que el *Diablo le había engañado*. Diego Bautista de treinta años, declaró a los funcionarios del tribunal inquisitorial que hace diez años fue preso en el Santo Oficio de Lima por reniegos, después de haber recibido unos azotes de su amo, que en ese entonces era Antonio Barreto, portugués. Lo castigaron por haber dicho que su amo era casado en España, y que por el dolor de los azotes tuvo que renegar de Dios, sólo una vez y fue condenado a vergüenza pública con una mordaza, lo cual se ejecuto sin otra pena. Es cristiano bautizado y sabe todas las oraciones correctamente. Dijo “levantándose del banquillo y puesto de rodillas que el ha dicho la verdad y que por amor de Dios se usase con el misericordia”. Los señores inquisidores determinaron: oiga una misa rezada en la capilla de este Santo Oficio, en forma de penitente con vela, sogas y mordaza, abjure de levi y en forma de justicia le

²⁷⁴ Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes, op. cit.*, pp. 162-163.

sean dados *doscientos azotes* y que su amo lo procure vender fuera de esta gobernación por ser casado.²⁷⁵

La causa de Diego Bautista, tiene varias aristas para analizarse, primero nuevamente aparece el diablo, aunque se creía en él más por negación, que por convicción íntima. Ya que Dios no los beneficiaba, entonces esperaban que el Diablo, si lo hiciera. La otra situación es el manejo de la retórica frente a los inquisidores, el hincarse, pedir misericordia y mostrarse muy arrepentido, como lo describe el documento, refleja ya su experiencia de diez años atrás, es decir, conoce el procedimiento, y los métodos para persuadir de su inocencia a los funcionarios del tribunal. Por último, este proceso es del año 1606, es decir que en 1596 fue procesado por el Santo Oficio, lo cual nos lleva a lo afirmado en el caso del tribunal de Lima, donde la frecuencia del delito de blasfemia decae notablemente en el siglo XVII, siendo los años de 1570-1602, el período de los blasfemos, pues hubo 225 penitenciados, mientras que de 1603-1635, apenas de registraron 66. Esto es, que en el año que blasfemó Diego Bautista, fue el período en que más se practicó dicho pecado. Es sentenciado a 200 azotes, desterrado y abjuración de levi, precisamente por ser un blasfemo consuetudinario, lo cual le agravaba el castigo ante la Inquisición. Este tipo de personajes, que ya antes habían sido juzgados por alguna falta moral, pudieron ser canales de propagación del reniego entre los negros y mulatos de la Nueva España.

Por último, Gaspar Negro, luego de haber tomado cierto dinero, le castigaron, y a los doce azotes renegó de Dios, le pusieron una mordaza y un mecate en la boca, y al quitárselo, le riñeron de que había blasfemado, y volvió a renegar, sólo que ahora del *Diablo*. Le tenían por buen cristiano y nunca antes había renegado. Declaró ante los inquisidores que nunca había robado alguna cosa, y que habiéndole dado su amo

²⁷⁵ AGN, Inquisición, Vol. 279, Exp. 8, ff. 75-98v.

algunos azotes renegó de Dios, sin saber lo que decía, de lo cual se ha arrepentido, “más veces de los pelos que tiene en la cabeza” y pide misericordia de ello.

La mordaza era una forma de contrarrestar la blasfemia, no obstante muchas veces al quitársela volvían a renegar, persistiendo en su táctica para evitar o frenar el castigo. Resulta bastante ingenioso el discurso expresado por el esclavo, haciendo su analogía de las veces que se ha arrepentido con los cabellos que tiene en su cabeza. Pero con todo ello, no le bastó para ser castigado por el Santo Oficio, sobre todo porque no blasfemo por el dolor de los azotes, sino para evitarlos, y el correctivo corporal se debió a causa un delito cometido: el robo. Por lo que se puede asentar, que no siempre la estrategia era benéfica para los esclavos blasfemos, en el caso de Diego Bautista y en éste, las consecuencias de sus actos repercutieron en recibir un fuerte castigo y varias penitencias por cumplir.

Así entonces, se le mando: oiga una misa rezada en la capilla de este Santo Oficio, en cuerpo sin cinto ni bonete, con una vela de cera en las manos y una soga al pescuezo y una mordaza y abjure de levi, y que por las calles acostumbradas públicas de esta ciudad, sobre una bestia de albarda, desnudo de la cinta para arriba con la dicha soga y mordaza y con voz de pregonero que manifieste su delito le sean dados *cien azotes*.

Después de cumplir con las penitencias Abjuro de levi:

Yo Gaspar Negro criollo de la ciudad de Cartagena, esclavo de Pedro de Toledo, mercader, vecino de esta ciudad de México que aquí estoy presente ante Vs., como inquisidores que son contra la herética pravedad y apostasía en esta dicha ciudad de México, y su partido por autoridad apostólica y ordinaria puesta ante mi, esta señal de la cruz y los sacrosantos evangelios que con mis manos corporalmente toco, reconociendo la verdadera católica y apostólica fe, abjuro detesto y anatematizo toda especie de herejía que se levante contra la santa fe católica y ley evangélica de nuestro redentor y salvador Jesucristo y contra la sede apostólica Iglesia romana especialmente aquella de que yo ante Vs., he sido acusado y de que estoy levemente sospechoso, y juro y prometo de tener y guardar siempre aquella santa fe que tiene guarda y enseña la santa madre Iglesia y que seré siempre obediente a nuestro señor el Papa y a sus sucesores

que canónicamente sucedieren en la santa silla apostólica y a sus determinaciones, y confieso que todos aquellos que contra esta santa fe, vinieren son dignos de condenación, y prometo de nunca me juntar con ellos, y que en cuanto mi fuere los perseguiré y las herejías que de ellos supiere las revelaré y notificaré a cualquier inquisidor de la herética pravedad y prelado de la santa madre Iglesia donde quiera que me hallaré y juro y prometo que recibiré humildemente y con paciencia la penitencia que me ha sido o fuere impuesta con todas mis fuerzas, y podré y la cumpliré en todo y por todo sin ir ni venir contra ello, ni contra cosa alguna ni parte de ello, y quiero y consiento y me place que si yo en algún tiempo (lo que Dios no quiera) fuere o viniere contra las cosas susodichas o contra cualquier cosa o parte de ellas sea habido y tenido por impertinente, y me someto a la corrección y severidad de los sacros cánones para que en mí como persona que abjura de levi sean ejecutadas las censuras y penas en ellos contenidas, y consiento que aquellas me sean dadas y las haya de sufrir cuando quiere que algo se me probare haber quebrantado de lo susodicho por mi abjurado y ruego al presente secretario que me lo de por testimonio y a los presentes que de ello sean testigos, estando a todo ello presentes por testigos, Pedro de Fonseca notario de secretos, Juan de León Plaza alcalde de las cárceles secretas, y Diego de Espinosa alcalde de la cárcel perpetua de este Santo Oficio, y por no saber firmar, firmo por él, el dicho inquisidor licenciado Gutierre Bernardo de Quiroz.²⁷⁶

Así como los obrajes, otro lugar común donde los esclavos estuvieron concentrados, fueron los ingenios de hacer azúcar. En la región de Cuernavaca-Cuautla, el empleo de negros en las haciendas azucareras se generalizó a principios del siglo XVII a raíz de la prohibición, por parte de la Corona española, de emplear indios en la producción de azúcar. Esta situación obligó a los azucareros a adquirir esclavos negros en sustitución de los indios, iniciándose la introducción masiva de africanos en la región.

Durante las tres primeras décadas del siglo XVII las haciendas de la región empezaron a poblarse de negros. La dependencia de la mano de obra esclava se fue acentuando a lo largo del siglo XVII ya que, a las restricciones sobre la utilización de los indios en los ingenios, se añadió una escasez general de mano de obra, producto del derrumbe de la población novohispana durante dicho siglo.

²⁷⁶ *Ibid.*, Vol. 287, Exp. 3, 18 ff.

Los esclavos negros formaron el núcleo de la fuerza de trabajo en las haciendas, ya que a su cargo estaba la fabricación del azúcar y eran ellos quienes desempeñaban las tareas que requerían de alguna especialización. La vida de los esclavos se circunscribía al ámbito de la hacienda, ya que se consideraba peligroso que la abandonaran. Muchos de los que nacían en ellas no traspasaban sus límites jamás y los que llegaban de adultos pasaban allí el resto de sus días. Sólo cuando los esclavos se fugaban, cuando eran vendidos a un nuevo dueño o trasladados a otro sitio de trabajo salían fuera de su área.

Como la adquisición y el sostenimiento de la mano de obra esclava eran muy costosos los hacendados trataban de explotar su fuerza de trabajo al máximo. En el campo se trabajaba de sol a sol y dentro del ingenio proseguía el trabajo por las noches. El día finalizaba con el rezo del rosario y algunas otras oraciones indicadas por el padre capellán o por el administrador. Los domingos y días festivos se suspendían las labores ordinarias, pero las obligaciones religiosas y demás compromisos, tales como recibir las raciones de alimentos, tenían ocupados a los negros aun en esos días. Tenían la obligación de ir a la misa, así como de asistir a diferentes rezos y al aprendizaje de la doctrina cristiana, actividades que les absorbían gran parte del día.

Finalmente, los esclavos estaban sometidos a una estricta vigilancia y a un control casi ininterrumpido, orientado principalmente hacia tres factores: que no huyeran de la hacienda, que desempeñaran bien su trabajo y que no cometieran robos y demás fechorías. A pesar de las medidas precautorias muchos esclavos se fugaban. No conocemos su número total, ya que algunos eran localizados y devueltos a las haciendas. La cercanía de los pueblos indígenas, el acelerado proceso de mestizaje de la población, el crecido número de mulatos libres y las bandas de esclavos fugitivos facilitaban el ocultamiento de los huidos. Para el hacendado significaba una pérdida muy grande por el elevado costo de los esclavos y por la disminución que significaba en

su fuerza de trabajo. Esta pérdida se hacía tanto más sensible cuanto eran los esclavos que se encontraban en las mejores condiciones físicas los que huían, ya que los niños, ancianos y enfermos no podían aventurarse a tal empresa.²⁷⁷

Siguiendo con este hilo discursivo, Tomás de la Rosa, esclavo en el ingenio de San Diego Atlihuayan, inmediato a la Villa de Yautepec, después de haber andado huido más de un mes por haber echado a perder más de setenta panes de azúcar, por descuido, lo mandaron a trabajar y negándose, lo iba a corregir el mayordomo y antes de darle los azotes, comenzó a renegar de nuestro Señor y de su Santísima Madre, y enseguida se desdijo. Sin embargo no quiso confesarse con los misioneros que visitaron el ingenio, argumentando que él quería ir a México: “Padre no me he de confesar aquí, sino en México, quiero ir a la Inquisición a limpiar mi alma”. Y no pudieron convencerle a confesarse.²⁷⁸

La necesidad de Tomás de la Rosa, quizá tenga más que ver por dejar de trabajar en el ingenio y salir de éste, y no tanto limpiar su alma. De todas maneras, la resistencia a confesarse y su afán de querer ir al tribunal, sin duda nos da la pauta para señalar que la población africana y su descendencia estaban integrados al sistema español, en el sentido que conocían el funcionamiento de la sociedad, no importando si se encontraban en el Norte, en el Sur, en el Caribe, en el Centro, en el obraje, en el ingenio o en las minas, en cualquier lugar hay ejemplos de esa asimilación, de ahí que astutamente el esclavo usará los valores cristianos para construir su trinchera y desde ahí resistirse o rebelarse a la sociedad esclavista.

En este sentido, el cristianismo fue un modo de vida dual, entre la búsqueda de la salvación eterna y una religión de resistencia para los grupos marginados en el mundo terrenal. Empero, la segunda será la más asumida por los negros y mulatos, buscando la

²⁷⁷ Wobeser, Gisela von, *op. cit.*, pp. 145-163.

²⁷⁸ AGN, Inquisición, Vol. 697, Exp. 5, ff. 66-77.

realización de las múltiples -aunque modestas- exigencias de la vida cotidiana. Dentro de este contexto, se ha visto que no sólo se blasfema por la consecuencia de los azotes, por el dolor sufrido, sino también existe una estrategia para renegar de forma premeditada, de manera que se pueda evitar el correctivo físico, o cualquier circunstancia adversa. Las blasfemias puede ser también producto de la desesperación, pero no de los azotes, sino de la explotación, de tal suerte que se afirme que también funciona como una válvula de escape de sus frustraciones, corajes y rencores de la población negra, hacía el sistema mismo.

3.5 LOS OTROS USOS DE LA BLASFEMIA.

En la ciudad de México, una mulata libre, denunció por consejo de su confesor a un mulato llamado Ramón Marín, natural de la villa de Atlixco, que esta vendido en el obraje de Simón Castro, por los señores de la Sala del Crimen por diez años. Sucedió que el domingo de Ramos como a las siete de la noche, Ramón en ocasión de haber peleado o reñido con Francisco Beloso mulato blanco, e impedir el mayordomo dicha confrontación, prorrumpió dos veces que la Virgen Santísima era una puta y que renegaba de Dios y de la Virgen y de todo el poder de la Santísima Trinidad y de Jesús Nazareno, y además dijo a los presentes en el obraje, que en los pies a donde tenía los grillos, de una parte tenía al Demonio y de la otra a la Virgen y que si lo querían ver, que llamasen a cualquiera de los dos, aunque después mencionó que si lo dejaban embestir con dicho mulato blanco se volvía a Dios. Que tiene por costumbre, dice María de la Concepción, mulata, ser muy alocado y temerario.²⁷⁹

²⁷⁹ *Ibid.*, Vol. 520, Exp. 21, ff. 37-38.

Como se puede observar, en esta denuncia ya se encuentran blasfemias más elaboradas, sobre todo la que tiene que ver con humanizar a las divinidades - antropomorfas-, de hacerlos más próximos, se destacaban en la virgen sus características humanas, femeninas. Dentro de esto se cuestionaba insistentemente su virginidad. La palabra “puta”, literalmente significaba la que realiza el coito por dinero. Pero este tipo de expresiones, mostraban el lugar especial de la virgen en la religiosidad popular.

El mismo Menocchio, dudaba que Cristo fuese Dios: “yo creo que es hombre como nosotros, nacido de hombre y mujer, pero es muy cierto que Dios envió al Espíritu Santo para elegirlo como hijo suyo”.²⁸⁰ De igual forma, en su primer interrogatorio sostendrá que: “no creía en la concepción virginal de María por obra del Espíritu Santo ‘porque tantos hombres han nacido en el mundo, y ninguno ha nacido de mujer virgen’... con lo que argüía que Cristo era hijo de san José”.²⁸¹

Se observa a la blasfemia también, como producto del coraje, de la impotencia que en este caso se origina de una riña entre dos mulatos, pero igualmente se recurre al chantaje y a la rebeldía. Si dejáramos las circunstancias de lado, veríamos que los motivos son casi siempre los mismos: desesperación, cólera, odio, dolor, es decir que los momentos coyunturales importan poco, pues los reniegos y blasfemias, al final de cuentas reflejan un rechazo a la sociedad en general, una protesta global contra su condición humana, no importa si son azotes, miedo, peleas, dolor, o fortuna en el juego. Las expresiones impropias en contra de la religión oficial, manifiestan una actitud de insubordinación constante.

Otro ejemplo de esta humanización de las deidades, es el caso de un esclavo llamado Dieguillo. En la ciudad de México, en el año de 1663, Jerónima de Sierra dijo que había oído a dos esclavas de su casa, Josefa de la Cruz y Tomasa de Santa Inés, que

²⁸⁰ Ginzburg, Carlo, *op. cit.*, p. 120.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 81.

un negro llamado Dieguillo, esclavo del padre de Jerónima, en un obraje. Habiéndose perdido un chacuaco, culpándole a él de que lo había hurtado: respondió que mentían todos los que lo decían y si la Virgen también lo decía, que mentía y que era una puta. Las negras testigos agregan a lo argumentado, que después de esto, peleando el negro Dieguillo con otro compañero suyo, por unas cardas, sobre si eran suyas o no, le oyeron pronunciar “que si Juan Bautista lo decía, que era un *cornudo*”, en esto se hallaron presentes hasta veinte personas, esclavos ellos, por haberlo dicho en voz alta. Además, que la gente del obraje ya le conoce su mala lengua y ponen cuidado en escuchar sus porfías. Otra testigo, añade haberle oído escuchar juramentos como: “por el chile de Nuestro Señor, por las tripas de la Virgen” y que estas dos cosas se las ha oído decir tres veces, en presencia de unas catorce personas. Por lo que todos los del obraje le temían por su mala lengua.²⁸²

Estas blasfemias, lo que hacían era profanar la investidura de Cristo y de la Virgen. Ciertamente fueron poco comunes entre los negros y mulatos, no así en el caso de los peninsulares. Las expresiones “por el chile”, “por las tripas”, son de origen medieval. A este respecto comenta Bajtin lo siguiente: Los juramentos, con sus despedazamientos profanatorios del cuerpo *sagrado* nos remiten al tema de la “cocina”, al tema grotesco y corporal de las imprecaciones y groserías (enfermedades, deformidades y órganos de lo “inferior” corporal). Todos, elementos típicos de la plaza pública y de la cultura popular de la Edad Media.²⁸³ Estas groserías blasfematorias dirigidas a las divinidades y que constituían un elemento necesario de los cultos cómicos más antiguos, eran ambivalentes: degradaban y mortificaban a la vez que regeneraban y renovaban. De un realismo grotesco, donde el cuerpo y la vida corporal adquieren a la vez un carácter cómico y universal. El rasgo sobresaliente del realismo grotesco es la

²⁸² AGN, Inquisición, Vol. 502, Exp. 11, ff. 543-546v.

²⁸³ Bajtin, Mijail, *op. cit.*, p. 175.

degradación, o sea la transferencia al plano material y corporal de lo elevado, espiritual, ideal y abstracto. En este caso, degradar significa entrar en comunión con la vida de la parte inferior del cuerpo, el vientre y los órganos genitales, y en consecuencia también con los actos como el coito, el embarazo, el alumbramiento, la absorción de alimentos y la satisfacción de las necesidades naturales. La degradación cava la tumba corporal para dar lugar a un *nuevo* nacimiento. De allí que no tenga exclusivamente un valor negativo sino también positivo y regenerador: es ambivalente, es a la vez negación y afirmación.²⁸⁴ Así entonces, este tipo de blasfemias del negro Dieguillo manifiestan los recursos culturales que tenían a su alcance los esclavos. También, de que lo proferido gira en torno a las expresiones carnavalescas de las injurias.

En Guatemala, en el año de 1695, fue denunciado Francisco Carlos, mulato vecino de esta ciudad, por una india llamada Josefa Guzmán muy ladina, casada y buena cristiana, luego que con poco temor de Dios, el mulato le solicitase un acto deshonesto, la cual no quiso condescender en la solicitud torpe, y Francisco poniendo los ojos en un Santo Cristo, dijo hablándole a la imagen: “sí este cornudo no me concede lo que solicito, lo he de meter en un cuerno y esta blasfemia la repitió por dos veces y aunque la india lo reprendió y exhorto al temor de dios, éste no aprovecho.”²⁸⁵

Cristo era profanado también en los símbolos que lo representaban: imágenes, crucifijos. La falta de respeto al crucifijo fue una de las infracciones más comunes en la colonia, sobre todo en los dos primeros siglos.²⁸⁶ La palabra *cornudo*, era una imprecación bastante fuerte para este período y casi siempre dirigida a los españoles. El término cornudo ponía a quien se le daba el mote en una situación que de cualquier forma producía malestar, era un vituperio que tenía mucha fuerza en la época y era considerado muy vulgar. Tan vulgar que el concepto no aparece en algunos diccionarios

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 22-25.

²⁸⁵ AGN, Inquisición, Vol. 530, Exp. 19, ff. 319-321.

²⁸⁶ Mello e Souza, Laura de, *op. cit.*, p. 103.

de esta etapa de la historia. Tanto el término como el gesto debían estar bastante generalizados a finales del siglo XVII y era una metáfora sexual que buscaba enfatizar, en mayor medida, la condición de tonto que la de traicionado.²⁸⁷

Un mulato llamado Felipe, que le conocen por el ronco, al parecer de treinta años, y le han visto servir en la casa del mariscal de Castilla en la ciudad de México, estando un día en la casa de juego, en la calle de la Profesa y jugando con otros a los albures, habiendo perdido dos o tres, ganó uno y al tirar el dinero con la mano encima de la mesa hacia sí, dijo: alabo a los diablos, a lo que el dueño de la casa, el sargento Salvador Pavón, replicó: qué dices, a los diablos alabéis, de lo que respondió positivamente el mulato, quedando todos los presentes en suspenso, y se prosiguió el juego, entre los presentes estaban Ramón de Ataide, español y guardia de la Aduana.²⁸⁸

En los juegos de azar era común que proliferaran las expresiones blasfemas, dependiendo de la suerte que se tenía, es decir, la petición de bienes materiales y ventajas concretas adquiriría gran importancia y todo giraba en función de Dios o de Satán. Entre impulsos afectivos se saltaba fácilmente de la ira y la falta de respeto a la veneración y fidelidad.

Pasando a otra circunstancia de blasfemia, en 1601, Baltasar Méndez y Pedro Cifuentes, viniendo de Puebla hacia la ciudad de México, trayendo un preso del Santo Oficio y necesitando apoyo para que no se les fuera a huir el preso extranjero que traían. Pidieron ayuda a un indio en la venta de Texmeluca, que esta a doce leguas de la ciudad de México. Y comentándole al indio que los apoyase, pues traían una orden del Santo Oficio, y se le pagaría. Salieron una negra y un negro, replicando que ese indio era un gañan de una labor que tenían, y explicándole a la negra Teresa que era asunto del Tribunal inquisitorial, dijo que: “todos los inquisidores y sus oficiales le besaban a ella

²⁸⁷ Silva Prada, Natalia, “Estrategias culturales en el tumulto de 1692 en la ciudad de México...”, *op. cit.*, p. 44.

²⁸⁸ AGN, Inquisición, Vol. 668, Exp. 10, 3 ff.

y a su amo en el ojo del culo”, lo cual dijo dos veces con mucha desvergüenza, al momento que ponía las manos detrás. Por lo que no pudieron llevarse al indio, respecto a la negra Teresa, se supo que era esclava de Francisco Pérez Payán, labrador y arriero que vive en la ciudad de México.²⁸⁹

Nuevamente la mujer sobresale, esta vez defendiendo posiblemente una propiedad de su amo, el indio, y asumiendo un rol de liderazgo frente a éste y frente a los funcionarios del Santo Oficio, no sólo negándose, sino restándoles toda importancia, burlándose de ellos. Por otro lado, el cuerpo de la mujer negra y mulata fue durante la época colonial, un espacio de transgresión sexual prácticamente para todos los hombres de todos los niveles sociales, debido a su carácter disolvente de erotismo. De ahí que Teresa juegue con ello, pues el ejercicio mismo de la sexualidad es imputable como transgresión. Aquí la blasfemia proferida fue, evidentemente asumida como un desacato de las autoridades religiosas, una rebeldía retadora, que requiere de mucho valor.

En otro contexto, resulta que Jerónimo Baltasar, mulato ciego de 48 años, estando en el pueblo de Tultitlán, preguntó por su esposa y al no hallarla, le dijeron que la habían mandado llamar de palacio, habiéndose quedado pensativo Jerónimo, de repente tomo unas tijeras y dice Alonso de Paz, mulato, que no sabe de donde las sacó y quiso darse con ellas, pero no lo dejaron, por lo cual del coraje que tenía renegó de Dios, de nuestra Señora y de los Santos, y como ellos no le ayudaban que le ayudasen los diablos, y lo reprendieron en decir aquello y lo acusaron ante el comisario. El cual le indico que lo llevase al Santo Oficio, que pasaran la noche en los portales y en la mañana se les despacharía. Y se fueron los dos a beber en la noche y al regresar el mulato ciego traía un palo, después al momento de dormir, Jerónimo Baltasar apaleó a Alonso de Paz, diciéndole que era alcahuete de su mujer. Sin embargo, lo mejor viene

²⁸⁹ *Ibid.*, Vol. 255, Exp. 5, ff. 169-173.

cuándo en la mañana el mulato ciego se presente por su propia voluntad, argumentando que por descargo de su conciencia venía a denunciarse y cambió la versión de Alonso de Paz, pues ahora, según él, se había emborrachado el mulato Alonso, y comenzó a votar a Dios y habiéndolo escuchado, le dijo que se callará y como este no quiso le dio de palos.²⁹⁰

Nuevamente las diferentes vicisitudes de la vida cotidiana se expresaban mediante las blasfemias, es decir que cualquier inconformidad, desacuerdo, mala suerte, entre otras, daba lugar a las expresiones impropias contra la religión oficial. Por otro lado, este mulato ciego de edad madura, dominaba ya una retórica que le permitiría disuadir el castigo inquisitorial, por lo que sabiéndolo fue el mismo acusarse, de manera que este acto, le rebajase la pena.

Nicolás Méndez, oficial de sastre denuncia a un mulato por blasfemo, pues al ir a un obrajuelo de jergas y estando ratificando con una mulata llamada Sebastiana esclava y un mulato Ignacio de Urquiza y un indio llamado Francisco que trabaja en dicho obraje. Le dijeron que un negro llamado Nicolás Frías, esclavo que esta en dicho obraje preso, había dicho “creyendo en Dios nuestro señor, pasaba muchos trabajos y que ya no quería creer en Dios, sino en el Demonio de quien esperaba que le había de sacar de aquellos trabajos, y que renegaba de Dios”. Que estas palabras escandalizaron a las personas referidas, que las oyeron y estaban temerosas y con intención de no dormir esa noche, presumiendo que no se apareciese el demonio al dicho negro. Otra testigo añadió, que cuando le reclamó por qué decía tales cosas, le respondió “que sí creyendo en Dios había de pasar trabajos, que más quería creer en el demonio”. Presentado el caso al Santo Oficio de México, los señores inquisidores decidieron que era blasfemia

²⁹⁰ *Ibid.*, Vol. 335, Exp. 74, ff. 317-319.

heretical y en conformidad fueron votos que el susodicho sea preso y remitido a las cárceles secretas de este Santo Oficio, para que estando en ellas se siga su causa.

El comisario del Santo Oficio, fue a buscar al esclavo en el obraje y no lo encontró, le dijeron que estaba en otro lugar en la villa de San Miguel el Grande trabajando en una tenería, pues no era esclavo de Cristóbal Cano, sino de su hijo Diego Cano y al llegar ahí le dijo el tal Diego que no tenía ningún esclavo llamado Nicolás Frías, ni haber trabajado negro en ese obraje. Por otra parte el Santo Oficio estaba pidiendo a Cristóbal Cano 50 pesos de a ocho reales castellanos para la alimentación del preso. No se encontró al acusado. Santiago de Querétaro, año de 1660.²⁹¹

Muchos amos, por conservar a sus esclavos disimulaban los pecados que estos cometían, ignorándolos o prestándolos poca atención, aunado al costo de manutención que tenían que pagar por cada esclavo preso en las cárceles del tribunal inquisitorial. Respecto a las blasfemias proferidas, otra vez observamos, que el motivo es la angustia de su situación en las labores duras de los obrajes. Reniega por la desesperanza, por la impotencia de no tener una mejor vida, y si creyendo en Dios, se vive oprimido, creyendo en el Diablo, no podría ir peor: era una manifestación de coraje, de protesta frente a ambos paradigmas, el mundo sobrenatural-religioso y el mundo terrenal.

En 1681, Bartola, mulata esclava de la madre Magdalena del Espíritu Santo, religiosa del convento de Santa María de Gracia de la ciudad de Guadalajara, de 20 años de edad, denuncia por descargo de su conciencia que habiendo tenido algunas pesadumbres con una religiosa de dicho convento llamada Isabel de san Andrés sobre confesarse esta declarante *con un confesor del afecto de la dicha religiosa*, habiendo precedido enojo de dicha pesadumbre, y otra que sobre esta misma razón tuvo con su ama, esta declarante con desesperación, rencor y enojo contra nuestra Santa Fe, un día

²⁹¹ *Ibid.*, Vol. 587, Exp. 4, ff. 477-489.

que no se acuerda cual fue, sólo que era la primer semana de cuaresma del año pasado, estando esta denunciante en una de las salas de comunidad de dicho convento dijo y prorrumpió de todo su corazón, *que renegaba de Dios y de todos sus santos, y que no era cristiana, ni quería creer en la ley de Dios, y que esto fue públicamente en presencia de varias religiosas de dicho convento, y otras criadas de las religiosas, y que este rencor y desesperación le duro tiempo de dos días poco más o menos, estando antes de esto advertida de que era en ofensa de nuestra santa ley, y después de lo referido, arrepentida de lo mal que había obrado acudió a sus confesores, y éstos le dijeron que debía ocurrir al Santo Tribunal de la Inquisición para cuyo remedio, y solicitándoles salvarsen de su alma como católica cristiana, creyendo, como cree en el misterio de la Santísima Trinidad y los demás de nuestra santa fe católica, ha acudido a hacer esta denuncia ante dicho comisario, para que lo remita a los señores del Santo tribunal de la Inquisición, a quien pide con toda humildad y reverencia se sirvan de apiadarse de ella, imponiéndole penitencia saludable, que esta presta, humilde y obediente a cumplir lo que misericordiosamente espera se le imponga.*

Ciertamente, si algunos esclavos fueron realmente portadores de la cultura española, esos fueron los esclavos domésticos y los esclavos que residieron en algún recinto religioso. De ahí que su argumento, refleje una composición más elaborada de acuerdo a la piedad y arrepentimiento que muestran ante las autoridades religiosas.

Continuando con el caso, Bartola declara que después de haber blasfemado ha visto que Juana de la Encarnación mulata libre que sirve en dicho convento a la madre Leonor de san José ha repetido muchas veces en presencia de varias personas del convento, las mismas palabras blasfemas que prorrumpió la mulata Bartola, y esto sucede cada vez que Juana de la Encarnación riñe con su ama y cuando lo hace delante de esta denunciante, le dice que es roña que ella le pegó, por lo que vive con sumo

desconsuelo, de haber dado motivo, para que otra persona diga semejantes palabras. Una vez denunciándose, le fue dado su condena por parte de los inquisidores, la cual consistió en amonestarla y darle alguna penitencia.

Esto confirma lo dicho páginas atrás, en el sentido de que la herejía es contagiosa, en este caso la blasfemia, y como tal mantiene relaciones con la mentalidad colectiva. En un sermón citado páginas atrás, se hablaba de “huir de los que maldicen, evitar contagio de esta enfermedad moral”. Nuevamente el caso de Menocchio nos sirve de ejemplo: “Sí había habido un carpintero analfabeto, Melchiorre Gerbas, ‘tenido por persona de poco seso’, que prestó oído a los discursos de Menocchio por haber ‘hablado y dicho mal de las cosas de la Iglesia’. Entonces el vicario general quiso saber qué relación había entre él y Menocchio. A lo que Melchiorre sostuvo que se trataba de simples contactos de trabajo, pero luego admitió que había blasfemado en las hosterías de Montereale repitiendo una frase que había oído a Menocchio: ‘habiéndome dicho Menocchio que Dios no es más que aire, y esto creo también yo...’²⁹²

Hablar de los canales de propagación de la blasfemia, resulta un campo todavía incierto, sin embargo si podemos afirmar que en los lugares de mayor concentración de esclavos, como obrajes, ingenios, y casas particulares, cuando ocurría una blasfemia era un hecho notorio para toda la comunidad de lugar, así que un negro se enteraba fácilmente cuando sucedían estas manifestaciones ilícitas de la moral pública. Por otro lado, el haber tenido mayor contacto con los españoles que los otros grupos sociorraciales, motivo que rápido entendieran el significado de este pecado, aclarando que los peninsulares fueron los sujetos que más practicaron esta infracción antiortodoxa, durante todo el período colonial. Otra de las causas, fue la asimilación de la religión

²⁹² Ginzburg, Carlo, *op. cit.*, pp. 139-140.

católica, ya fuera asistiendo a misas, escuchando sermones, acudiendo a autos de fe y a los edictos.

Melchora de los Reyes, mulata esclava del convento, atestiguó en contra de Bartola, argumentando que hablando con ella en una ocasión de noche, le oyó decir que renegaba de Dios nuestro señor, por desesperación por el mal tratamiento que la madre Magdalena le hacía. Pascuala de san Nicolás, mulata esclava del mismo recinto religioso, fue testigo de que Juana de la Encarnación mulata esclava, llorando y muy afligida le dijo que la dicha Bartola de san Juan, le afirmaba que también ella había renegado de Dios, lo cual eran mentiras porque lo que había pasado era que estando enojadas Juana de la Encarnación con cierta persona, que no le dijo quien era, se quitó con enojo *el rosario que traía al cuello*, y lo arrojó estando muy enojada, pero que esto lo había hecho sin mala intención y se había confesado ya de ello y su confesor la había absuelto.

Este acontecimiento de tirar *el rosario*, nos marca la pauta de que la práctica de la blasfemia, cuando están ausentes los azotes, es distinta en su expresión, en este caso, no es mediante la lengua, sino por medio de una agresión física a un símbolo religioso.

Nuevamente apareció para auto denunciarse, ahora en 1682, Bartola Mulata, la cual por descargo de su conciencia denuncia que habiendo tenido algunas pesadumbres con la dicha madre Magdalena, su ama y otras religiosas, como denunció el 17 de septiembre del año pasado, sólo que omitió por vergüenza, que un día festivo no se acuerda cual fue, llevó a comulgar y habiendo *recibido la sagrada forma en la boca*, teniendo como tuvo enojo con Dios nuestro señor, y desprecio su divina majestad, *saco de la boca la forma y la puso en un paño con animo de arrojarlas pidiendo con dicho enojo y rabia a Dios la destruyera, y a su ama también*, y la mitad de la dicha forma

echo en el vaso del lavatorio y la otra mitad en dicho paño, de lo cual se arrepiente con toda reverencia y humildad. Pide remita esto al Santo Oficio.

Pasa un año, sin que suceda nada, por lo que la mulata Bartola le escribe una carta al comisario, diciéndole, que esta pasando por un tormento, que le dicen que si esta descomulgada, otras que si no es cristiana, y otras que qué tengo, pues no frecuento los sacramentos, y que cuánto hace que no se lo ven hacer, y que ella no les puede decir que vive este tormento, pide se le de solución a su noticia de su caso. A su vez el comisario recuerda del caso de la mulata y comenta a los señores Inquisidores de la carta que recibió de ella.

Un mes y medio después, en diciembre de 1683, los inquisidores determinaron se reprenda a Bartola grave y severamente del delito que cometió con la forma consagrada que recibió del cuerpo de nuestro señor Jesucristo, que tenía confesado en dicha su última declaración y por ahora le señalará confesor de su mayor satisfacción, para que la susodicha se confiese con él, por espacio de dos meses, en los cuales haga cuatro confesiones de quince a quince días sin recibir la sagrada comunión, y pasado este tiempo, si el confesor la hallase capaz para recibir el cuerpo de nuestro señor Jesucristo, y en adelante en las ocasiones que se confesare, y puesta al pie de esta testificación, por el dicho [auto] de su ejecución, nos la remitirá para que se ponga con sus autos.²⁹³

Este acto blasfematorio, es sin duda poco usual, y quizá el que mayor rechazo contenga por la importancia y simbolismo que contiene la sagrada ostia. Nuevamente los azotes no han estado presentes, y son por otro lado, las blasfemias con más contenido cultural, es decir si se hace una comparación de las expresiones hechas donde hay azotes y donde no los hay, se notará un cambio cualitativo, ya que en la ausencia de

²⁹³ AGN, Inquisición, Vol. 643, Exp. 1, ff, 1-22.

los golpes, las blasfemias suelen ser más profundas. Por otro lado, no se puede desechar la importancia que le da la mulata Bartola a los sacramentos, principalmente al de la comunión. El hecho de haberle escrito una carta al comisario del Santo oficio, respecto a su preocupación de tal privación, muestra por un lado, la presión social que se ejerce en contra de ella, por verse privada de tal obligación católica, y en contra sentido se observaría una religiosidad asumida de manera sincera y piadosa.

Así entonces, la blasfemia y reniego, siempre asume las características antes mencionadas, rechazo global, protesta, resistencia, rebeldía y defensa. No importando las circunstancias del tipo que sean, pues no se blasfema necesariamente contra lo coyuntural, sino contra el mismo sistema. Hasta en situaciones que no son opresoras como la de los juegos de azar, se observa la blasfemia como parte de una religiosidad vivida.

En suma, una vez observados varios casos de esta transgresión moral, dejando de lado al esquema uniforme, se aprecia una serie de tipologías de la blasfemia, donde las circunstancias pueden variar y sus expresiones también, de manera que resaltan aquellas donde hay ausencia del castigo físico, pues su contenido es menos simple y conlleva una diversidad que existe al proferir acciones profanas en contra de la religión oficial, que nos permiten acercarnos a los elementos culturales que forjan a los blasfemos de color bruno.

Gracias a las autodenuncias, hoy sabemos mucho más acerca de los casos de blasfemia. Es una prueba notable, de esa necesidad de buscar su salvación y del grado de penetración de los distintos instrumentos de persuasión, que generaron una conciencia religiosa, donde el miedo a la muerte o el temor al pecado, fueron preocupaciones latentes, y en cierta forma generalizadas.

En este tenor, la idea de la salvación en la Contrarreforma logró profundizar en la dimensión comunitaria de la fe, que demandaba una inserción en los compromisos terrenales. De tal suerte, que el individuo es partícipe de su propia salvación, pero ésta no solo se circunscribe al ámbito interno y personal, ya que trasciende a un ámbito más amplio, el de lo social.²⁹⁴

El hombre de esta época, vivía la confrontación entre el momento presente y la eternidad, es decir, del mundo de los vivos se pasaba fácilmente al reino de los muertos. Así, por ejemplo, cuando el sujeto de la colonia convertía en cotidiana la concepción escatológica del tiempo, se apartaba de ella, cuando en las irreverencias hacia los dogmas, bloqueaba una posible adhesión a la historia sagrada.

La frase “por descargo de mi conciencia”, refleja esa necesidad de participar en la construcción de su salvación. Que muchas veces resulto ser más poderoso que el miedo al sufrimiento físico y tal vez a la misma muerte.

Solange Alberro, comenta que la actividad del tribunal, a través de las denuncias, resulta un barómetro social indiscutible, pues, cuando se presenta una crisis, entendida como una ruptura del equilibrio anterior, hemos visto que el volumen creciente de denuncias refleja el desasosiego producido por los cambios socioeconómicos entre la población, sin importar la naturaleza de la crisis. En este caso, las denuncias funcionaron como válvula de escape, que podrían ser analizadas como síntomas significativos de tensiones y rupturas existentes en niveles profundos y difícilmente observables en el cuerpo social.²⁹⁵

Es decir, que las preocupaciones de la salvación, estarán muchas veces determinadas por el ambiente que prevalezca en el entorno social. Siguiendo con los documentos, encontramos un caso excepcional: el de Pedro de la Cruz, negro esclavo de

²⁹⁴ Otaola Montagne, Javier, “La idea de la salvación en la contrarreforma” en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, *op. cit.*, p. 79..

²⁹⁵ Alberro, Solange, “El Santo Oficio mexicano en este final de siglo”, *op. cit.*, p. 61.

un ingenio, el cual por descargo de su conciencia denuncia que *habrá 12 años* que azotando a un negro llamado Juan mexicano, dijo que renegaba de Dios, cuando según otro testigo le habían dado 12 azotes y antes, había pedido que lo dejaran por la Virgen Santísima. Su acción fue calificada por el Santo Oficio como blasfemia heretical y además los mismos calificadores determinaron que fue más la imprudencia del religioso que lo mando azotar, que el animo interior o voluntad libre del dicho negro a blasfemar, ya que mostró arrepentimiento y dio una disculpa por haber renegado. Sin embargo, el detalle particular, viene cuando del acusado no sé sabe si esta muerto o vivo, lo cual da más a la reflexión, en este caso sobre el denunciante, que sobre el denunciado.²⁹⁶

Que después de doce años asista a denunciar un hecho de reniego, sin duda motiva a pensar que hubo algún evento que lo hizo remover su conciencia, quizá la lectura de un edicto de fe, un sermón, o la presión social. A este respecto, se había comentado en páginas anteriores que la sociedad actuaba como la policía de si misma. En el caso de la negra Esperanza, más bozal que ladina, se va acusar después de haber sido duramente castigada, renegó, pero no era su intención y se arrepiente, se confeso y la absolvieron, pero su confesor le dijo que se fuera a denunciar al Santo tribunal, y una vez que salió del hospital de donde se curó las heridas, vino a denunciarse.²⁹⁷

A veces, era el confesor quien recomendaba ir a denunciarse, pero otras era la misma gente que estaba alrededor del blasfemo en el momento del hecho. Como le sucedió a Catalina Negra, esclava, que renegó en 1606 luego de varios azotes, por lo que su amo le dijo que había renegado de Dios y que tenía que acusarse ante los comisarios del Santo Oficio, en la ciudad de Puebla.²⁹⁸

Dentro de este contexto, muchas denuncias fueron por consecuencia de la lectura de edictos de fe, aunque también, hubo denuncias que estuvieron basadas en puros

²⁹⁶ AGN, Inquisición, Vol. 599, Exp. 3, ff. 228-241

²⁹⁷ *Ibid.*, Vol. 471, Exp. 52, ff. 171-172.

²⁹⁸ *Ibid.*, Vol. 279, Exp. 1, ff. 1-7.

rumores. María Arce, mulata libre, vecina de la ciudad de Veracruz, de 22 años, dice que *le contó* un negro que un mulato había renegado de Dios y riñó con su amo y volvió a renegar. Asimismo, en el mismo expediente, aparece Blas de la Candelaria, mulato, esclavo del general don Diego Ortiz, que en virtud del Edicto General de la Fe que se ha publicado, se denuncia por su propia voluntad, de que el día de Pascua de resurrección, después de haber tenido un disgusto con una negra de su casa de su ama doña Ana Francisca de Córdoba. A las ocho del día lo mando poner en un cepo, donde le metieron un pie y que ese mismo día en la tarde, le mandaron poner en el cepo el otro pie, por lo que se enojo, echo juramentos y votos, después de recobrado su sentido, vio su error y arrepentido se fue a confesar y pide misericordia al Santo Oficio.²⁹⁹

Dos causas peculiares, por su sentido ambivalente, son la de Isabel Chávez y Tomás de la Rosa. En la primera, la negra libre, por descargo de su conciencia denuncia a su marido Antonio Veneciano, ya que hará 8 meses, que huyéndose una india con el dinero de éste, la dicha negra le aviso a su esposo y le dijo que la fuera perseguir, a lo cual Antonio respondió de manera violenta golpeando a su esposa y blasfemando. Asimismo declaro Isabel, que no lo tenía por buen cristiano a su marido y que además no sabía de donde era.³⁰⁰

Existen dos posibilidades al respecto, que la denuncia sea sinceramente por lo expresado en contra de la Iglesia católica, o como venganza de los golpes que recibió de parte de su esposo, de cualquier manera, estos casos no suelen tan extraordinarios en la documentación inquisitorial. La causa contra Tomás de la Rosa, negro esclavo, de un ingenio en el distrito de Izucar, tiene que ver con que a días de ser ahorcado por la Real Sala del Crimen, por el delito de homicidio, pide confesarse para limpiar su alma, y declara que una vez renegó a causa de los fuertes azotes que le aplicó el mayordomo del

²⁹⁹ *Ibid.*, Vol. 520, Exp. 242, ff. 563-574.

³⁰⁰ *Ibid.*, Vol. 471, Exp. 53, ff. 173-174.

ingenio, y que por lo tanto pedía se le absolviese. El Santo Oficio, estudió el caso, sin embargo antes de dar su resolución, el secretario de la Sala del Crimen, fue al tribunal de la inquisición a aclarar el hecho de que dicho esclavo estaba ya condenado por la autoridad civil, a lo que condescendieron los señores inquisidores, no sin antes absolver a Tomás de la Rosa de sus pecados.³⁰¹

El proceso resulta interesante, en el sentido que efectivamente pudo haberse confesado para liberarse de los pecados y encontrar su salvación eterna, pero también, no resulta descabellado pensar que quería evitar la horca, a través del Santo Oficio. Como sucedió 25 años después, en 1696 en el tribunal de Lima. Santiago Benítez, hijo de una mulata y de un esclavo negro, de solamente 21 años. Después de haber cometido un crimen por el que la justicia real lo condenó a trabajar toda su vida en una cantera de la isla de Callao. Aunque, se cambia de opinión y el tribunal supremo lo llama a la horca, y entonces profiere blasfemias heréticas, por lo que fue trasladado a la prisión del Santo Oficio y pudo evitar la muerte.³⁰²

En síntesis, estos casos de autodenuncias o denuncias a terceros por parte de la población afromexicana, resulta ser una buena prueba de la integración al sistema novohispano, es decir que su resistencia estuvo marcada por una mejor capacidad para adaptarse a las circunstancias presentadas, en este caso el cristianismo fue el camino a seguir, para alcanzar la salvación y mejorar mediante la protesta su situación de rechazo y opresión.

³⁰¹ *Ibid.*, Vol. 518, ff. 198-203

³⁰² Tardieu, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 646.

CONCLUSIÓN

En el entendido de que el término cultura, se define como el conjunto de actitudes, creencias y patrones de comportamiento, propios de las clases subalternas en un determinado período histórico. Sin duda, eso nos llevaría a establecer que la práctica de la blasfemia mediante sus diferentes usos, es parte de la producción cotidiana de la vida social de los negros y mulatos. Pero esto no quedaría ahí, sino todo lo contrario, dichas palabras claves, fórmulas repetitivas y todo un discurso codificado reflejarían una conciencia política, que tiene que ver con lo concerniente a la vida cotidiana y los reclamos y resistencias al sistema esclavista en general. Lo que marca de manera contundente su proceso de occidentalización.

El sujeto de color en la sociedad virreinal, permanece activo en su acontecer diario, ya sea mediante una obediencia disimulada o un reproche abierto, pero siempre cuestionando el orden social, político y religioso. Las blasfemias, son en este sentido, una expresión de rechazo a las tres cosas, una resistencia sin propuesta, pero con un deseo de mejorar su situación.

Al igual, que en los virreinos del Perú, Nueva Granada y Brasil, así como la parte de Europa occidental, la práctica de la blasfemia fue mayoritariamente masculina, aunque en los casos femeninos se aprecia un salto cualitativo en su composición, mostrando un imaginario cultural más rico y diverso, así como una mayor capacidad en cuanto a los manejos de los recursos culturales para justificar su falta, o viceversa para cometer la herejía. En toda la América hispana, el segundo grupo sociorracial que más práctico esta infracción moral, fueron los negros y mulatos, aunque a diferencia de los peninsulares, su uso se debió más a una respuesta social de opresión, que un aspecto puramente cultural.

Un aspecto por demás interesante, es la oralidad, su importancia en África es retomada en territorio americano, y su uso tiene dos aristas que son similares en ambos espacios. Su capacidad para romper con el orden natural y su fuerza para invocar a las divinidades oficiales, siendo la palabra, el vehículo de más importancia para expresarse en la sociedades de Antiguo Régimen. Asimismo, tanto en África como en América, la explicación de éxito o infortunio en cualquier aspecto de la vida tenía su razón de ser en la acción de otros hombres, en los seres sobrenaturales, en la religión misma.

La blasfemia fue una violación al sistema oficial, producto de un catolicismo vivenciado y no conceptualizado, de ahí que se buscará una ayuda material en lo religioso, pero al obtener un fracaso en ello, surge y se multiplica la blasfemia. En este sentido, su uso, no fue un acto particular de un individuo, sino una manifestación de todo un sector de la población novohispana, nada menos que el segundo grupo más numeroso, sólo debajo de los indígenas.

Quizá lo que más me gustaría resaltar, es que la blasfemia no fue una reacción coyuntural a un acto inmediato, sino a la estructura de la sociedad en general, de ahí que cuando hay azotes de por medio, se reniega, pero cuando estos están ausentes, también se blasfema, ya sea por desesperación de su situación de explotación, por algún infortunio trivial, por alguna desavenencia, coraje, odio, rencor o dolor. Las circunstancias, no es que no importen, simplemente que el punto culminante de una situación desfavorable es lo que hace que exploten, que la blasfemia sea como una válvula de escape, como una respuesta iracunda a la impotencia de verse doblegado por una sociedad de castas que relega en su mayoría a cualquier individuo que haya nacido con la marca indeleble de la esclavitud, y que además nunca pase desapercibido debido a la connotación de su color de piel.

Sin embargo, lo que si determina la composición de la blasfemia, es la situación coyuntural que se vive, es decir, mientras haya castigo físico de por medio, las blasfemias proferidas serán fórmulas simples, como: “reniego de Dios, de la Virgen y de los Santos”. Pero cuando el correctivo corporal esta ausente, las blasfemias expresadas contienen una composición más variedad de recursos culturales de la población negra, de tal suerte que desde la introducción de este trabajo, dijimos que el esquema uniforme: azotes-dolor-reniego, opacará otras circunstancias importantes, que permiten acercarnos al imaginario cultural y social de los esclavos negros. Lo cual nos lleva a aseverar, que la práctica de la blasfemia puede ser un buen cuadro de atribuciones culturales que los afrodescendientes hayan aprendido de la cultura dominante, siendo que éstos fueron los principales portadores de la cultura española, y más específicamente, de la naciente cultura novohispana.

La blasfemia, no sólo es un buen parámetro para medir la capacidad de integración a una nueva sociedad, por parte de los africanos, sino que de su estudio se desprenden otras temáticas interesantes: como es su religiosidad, cómo la asumen, la importancia que le dan a los Sacramentos, al universo de las deidades oficiales, a las representaciones de la cultura popular, al espíritu de resistencia, que no es en absoluto un concepto abstracto, sino una actitud asumida desde siempre por parte de los negros.

Siguiendo con este hilo discursivo, las denuncias, procesos y causas de reniegos y blasfemias, permiten conocer la vida de los esclavos en los obrajes, ingenios, minas y recintos religiosos, su relación con los demás grupos sociorraciales. Pero quizá lo más importante sea, que sí se pretende hacer un estudio de la relación entre esclavos e Iglesia, con lo que ésta implica, las causas de blasfemia serán indispensables para acercarse al mundo religioso de la sociedad negra y mulata de la Nueva España. No sólo por ser los casos más numerosos, sino porque no son circunstancias extraordinarias

como lo serían los de brujería o hechicería, no, en nuestro caso, los blasfemos de color bruno, pueden ser cualquiera y no aquel que tenga a algún atributo para desarrollar ciertas habilidades. Por tanto, nos permite un mayor acercamiento para entender una parte de la representación de su mundo real.

En este trabajo se ha intentado mostrar el cuadro general de la sociedad virreinal novohispana, haciendo una historia de las normas y de las prácticas de la blasfemia, es decir, una historia circular, que contenga ambos enfoques, el oficial y el popular. De ahí que se halla pretendido adentrarse en la contextualización religiosa de este pecado, para entender su relevancia, quedando claro, que de lo señalado por la legislación a la práctica de la pena, había distancias que no se completaron muchas veces, pero que sin duda denotaron su preocupación por este delito moral, que afectaba el ambiente social de la Nueva España.

Prueba de ello, fue toda la maquinaria moralizante sobre la denuncia de blasfemos, a través de los edictos, autos de fe, sermones y cofradías entre otros. En una sociedad de palabras, la prohibición de la blasfemia se vuelve una tarea social y colectiva, por tanto, la moral sustituye a las instituciones. Y los numerosos esclavos denunciadores, ya fueran a terceras personas o a sí mismos, demuestran que estos instrumentos de persuasión, sí penetraron en la mentalidad colectiva de la población africana del México virreinal.

Por último, mencionar que el cristianismo fungió en muchas ocasiones, como una religión de resistencia, es decir, que la asimilación de los valores occidentales, permitieron una mejor adaptación y defensa al entorno social que rodeaba a los esclavos.

Además, se pudo comprobar en este trabajo como la práctica de este pecado, se dio en la vida cotidiana en todos los sectores sociales y en todas las regiones que se

dicen permeadas por la cultura occidental. Quizá en nuestros días, esto no se haga tan evidente en la sociedad mexicana en específico, pero creemos que eso tiene que ver más con el profundo respeto a las imágenes religiosas, lo cual haría ver a la blasfemia como un acto todavía contra la comunidad de creyentes.

Esta tesis, ha sido un intento de abordar los diversos tipos de blasfemia que se han dado en determinadas circunstancias, pero quedan todavía documentos por descubrir, en este caso apenas nos adentramos en una tercera parte de los existentes en todo el siglo XVII, pero sin duda, creo que este comienzo nos trazará el camino para seguir explorando la blasfemia, pero también la vida cultural de los esclavos negros y libres, que estará siempre relacionada con el elemento más importante para la sociedad de entonces: la religión.

Así pues, esperamos que esta investigación prolongue la reevaluación historiográfica del africano en América Latina y su contribución a la cultura popular mexicana, donde la música, danzas, fiestas y religión son producto sincrético de su existencia en el Nuevo Mundo, de ahí que la fórmula de lo mexicano deba incluir a este grupo, junto con su herencia cultural.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS.

Siglas o archivos

AGN Archivo General de la Nación, México.

Fondo Bienes Nacionales.

Vol. 425, 1 Foja.

Fondo Inquisición.

Vol. 1, Exp. 2; Exp. 3.

Vol. 3, Fojas 16-18.

Vol. 5, Exp. 13, 16 Fojas.

Vol. 182, Exp. 168, 8 Fojas.

Vol. 255, Exp. 5, Fojas 169-173.

Vol. 267, Exp. 4, 6 Fojas; Exp. 5, 9 Fojas; Exp. 26, Fojas 125-129.

Vol. 274, Exp. 3, 3 Fojas.

Vol. 279, Exp. 1, Fojas 1-7; Exp. 2, Fojas 8-13; Exp. 5, Fojas 39-44; Exp. 8, Fojas 75-98v; Exp. 10, Fojas 114-137.

Vol. 281, Fojas 118-120; Exp. 46, Fojas 657-658.

Vol. 283, Exp. 33, Fojas 250-252v.

Vol. 287, Exp. 3, 18 Fojas; Exp. 4, 25 Fojas.

Vol. 317., Exp. 70, 4 Fojas.

Vol. 320, Exp. 2, Fojas 215-221.

Vol. 335, Exp. 74, Fojas 317-319.

Vol. 353, Exp. 6, Fojas 22-32; Exp. 17, Fojas 17-21.

Vol. 360, Fojas 29-31.

Vol. 375, Exp. 5, 8 Fojas.

Vol. 443, Exp. 4, Fojas 443-455.

Vol. 471, Exp. 29, Fojas 86-87; Exp. 52, Fojas 171-172; Exp. 53, Fojas 173-174; Exp. 101, Fojas 343-345.

Vol. 480, Exp. 3, Fojas 78-84; Exp. 5, Fojas 115-120.

Vol. 502, Exp. 11, Fojas 543r-546v.

Vol. 510, Exp. 45, Fojas 109-115v.

Vol. 514, Exp. 4, Fojas 12-15.

Vol. 518, Fojas 198-203.

Vol. 520, Exp. 21, Fojas 37-38r; Exp. 120, Fojas 186-187r; Exp. 242, Fojas 563-574.

Vol. 526, Fojas 594-605.

Vol. 530, Exp. 19, Fojas 319-321.

Vol. 536, Exp. 11, Fojas 67-71.

Vol. 587, Exp. 4, Fojas 477-489.

Vol. 599, Exp. 3, Fojas 228-241.

Vol. 643, Exp. 1, Fojas 1-22.

Vol. 666, Exp. 6, Fojas 417-442.

Vol.668, Exp.10, 3 Fojas.

Vol. 689, Exp. 33, Fojas 401-403.

Vol. 697, Exp. 5, Fojas 66-77.

Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

Fondo Conventual.

Sermón, que a la publicación del Edicto General del Santo Oficio de la Inquisición, se leyó, y publicó en la Iglesia de N. P. S. Francisco de la Villa de Tacuba, una legua de esta Ciudad de México, predico el M. R. P. Antonio de Escoto, el 29 de Marzo de 1699.

¡Calla Blasfema! Biblioteca Ligera, no. 36. (Lecciones de Teología Popular) 5ta edición. Barcelona, 1885.

Guijarro, Francisco Fray, *Buen uso de la Teología Moral. Según la Doctrina y Espiritu de la Iglesia*, Valencia, 1793.

FUENTES SECUNDARIAS.

Abad y Queipo, Manuel, “Representación sobre la inmunidad personal del Clero”, en Gaspar de Jovellanos, *En favor del Campo*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986.

Academia Española, *Diccionario Histórico d la Lengua Española*, Tomo II, Madrid, 1936.

Águeda Méndez, María, *Secretos del oficio. Avatares de la Inquisición Novohispana*, México, El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 3ª. ed., 1989.

Alberro, Solange, “Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración” en Frost, Elsa Cecilia, et. al., *El trabajo y los trabajadores en la Historia de México*. México, El Colegio de México y University of Arizona Press, 1979.

-----, *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

-----, “El Santo Oficio mexicano en este final de siglo”, en Noemi Quezada (et. al.), *Inquisición Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2000. 3 tomos.

-----, “Historia de las mentalidades e historiografía”, en *Seminario de Historia de las mentalidades, vida cotidiana y cultura en el México virreinal*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

Almeida de Souza, Juliana Beatriz, Ponencia: “La Virgen blasfemada: mediación cultural e Inquisición portuguesa en la América”, en *Simposio Herejía, idolatría e Inquisición en América*, Chile, 51º Congreso Internacional de Americanistas, 2003.

Aquino, Santo Tomas de, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.

Bajtín, Mijail, *La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid, Alianza Editorial 1999.

Bayardi, Citlalli, “El Infierno de Fiometa y el Purgatorio de Pánfilo”, en *Actas de las V Jornadas Medievales, Caballeros, Monjas y Maestros en la Edad Media*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México, 1996.

Bazarte Martínez, Alicia y Clara García Ayluardo, *Los costos de la salvación: Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas/Instituto Politécnico Nacional/Archivo General de la Nación, 2001.

Bennassar, Bartolomé, “Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su Pedagogía del Miedo” en *Simposio Internacional sobre Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial*, Barcelona, Editorial Ariel, 1984.

Bennassar, Bartolomé, *Los Españoles. Actitudes y Mentalidades: desde el siglo XVI hasta el siglo XIX*, Madrid, Editorial Swan, colección “Torre de la Botica”, 1984.

Bernand, Carmen, *Negros esclavos y libres en las ciudades Hispanoamericanas*, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2001.

Birnau-Demol, *Enciclopedia de la Religión Católica*, Barcelona, Editorial Dalmau Jover, 1951.

Bizzio, Sergio, *Son del África*, México, Fondo de Cultura Económica (colección Travesías), 1993.

Bonnassie, Pierre, *Vocabulario básico de la historia medieval*, Barcelona, Editorial Crítica, 1983.

Bowser, Frederick P., *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*, México, Siglo XXI editores, 1977.

Bustamante, Alma, *Los usos del sermón en la Nueva España: Un instrumento para normar la vida cotidiana*, proyecto de tesis de licenciatura, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2004.

Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier, “La religiosidad popular en los pueblos de la provincia de Toledo, según las relaciones topográficas de Felipe II” en Palma Martínez-Burgos García y J. Carlos Vizute Mendoza (coordinadores),

Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América, Cuenca, España, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

Castañeda, Paulino y Pilar Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima*, Tomo I, Madrid, Editorial Deimos, 1989.

Castillo Palma, Norma Angélica, *Cholula: sociedad mestiza en ciudad india*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-Plaza y Valdés editores, 2001.

Cátedra García, Pedro M., *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente de Ferrer en Castilla (1411-1412) Estudio biográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Salamanca, España, Junta de Castilla y León/Consejería de cultura y turismo, 1994.

Ceballos Gómez, Diana Luz, “La Sociedad Disciplinamiento Social, ‘qué dirán’, rumor, micropoderes, denuncia”, en “*Quyen tal haze que tal pague*”. *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.

Compendio Moral Salmaticense, en <http://www.filosofia.org/mor/cms/cms1297.htm>

Concilio III Provincial Mexicano, publicado con las licencias necesarias por Mariano Galván. Eugenio Maillefert y Compañía Editores, México, 1859.

Davidson, David M. “El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650”, en Richard Price (comp.), *Sociedades cimarronas: Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México, Editores Siglo XXI, 1981.

Dedieu, Jean-Pierre, “El modelo religioso: Las disciplinas del lenguaje y de la acción”, en Bartolomé Bennasar, *Inquisición Española: Poder Político y Control Social*, Barcelona, Editorial Critica, 1981.

Delumeau, Jean, *El Miedo en Occidente*, Madrid, Editorial Taurus, 1989.

Díaz Díaz, Rafael Antonio, “Historiografía de la esclavitud negra en América Latina: Temas y problemas generales”, en *América Negra*, Santa Fé de Bogotá, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, N°. 8: 1994.

Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Dumont, Jean, *La Iglesia ante el reto de la Historia*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1987.

Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 1998.

Eimeric, Nicolau y Francisco Peña, *El Manual de los Inquisidores*, Barcelona, Muchnik Editores, 1983.

Enciso Rojas, Dolores, “Delación y Comunicación. La denuncia presentada ante los tribunales del Santo Oficio controlados por la Suprema”, en *Seminario de Historia de*

las Mentalidades, Senderos de palabras: formas de comunicación en la Nueva España. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

Estepa Llaurens, José Manuel, *Catecismo de la Iglesia Católica*, México, Coeditores Católicos de México, 1992.

Fra Molinero, Baltasar, “Ser mulato en España y América: discursos legales y otros discursos literarios”, en Berta Ares Queija y Alessandro Stella, *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 2000.

Gage, Thomas, *Nuevo Reconocimiento de las Indias Occidentales*, México, Mirada Viajera/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

Gan Giménez, Pedro, “El Sermón y el Confesionario, formadores de la conciencia popular”, en C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra. (Coordinadores), *La Religiosidad Popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.

García-Molina Riquelme, Antonio M., *El Régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999.

García De León, Antonio, Ponencia: “La línea de color: notas sobre la población negra en los espacios rurales y urbanos de la Nueva España”, en *XXIV Coloquio del Colegio de Michoacán: Gente de Campo*, Texto inédito, México, 2002.

Gemelli Careri, Giovanni Francisco, *Viaje a la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

George, Leonard, *Enciclopedia de los herejes y las herejías*, México/España, Editorial Océano Robin Book, 1999.

Ginzburg, Carlo. *El Queso y los Gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores, 1997.

González Marmolejo, Jorge René. *Sexo y Confesión. La iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.

Greenleaf, Richard E., *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

-----, *Zumárraga y la Inquisición Mexicana, 1536 – 1543*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

-----, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Haag, H. (et. al.), *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Editorial Herder, 1963.

Hampaté Ba, A., "La Tradición viviente" en Ki-Zerbo, J., *Historia General de África: Metodología y prehistoria africana*, Tomo I, Madrid, Tecnos-UNESCO, 1982.

Heinrich, Fries, *Conceptos fundamentales de la Teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979.

Herrero Salgado, Félix, *La Oratoria Sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1996.

Huizinga, Johan, *El Otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Ibáñez, Yolanda Mariel de, *El Tribunal de la Inquisición en México (Siglo XVI)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1979.

Iliffe, John, *África. Historia de un continente*, España, Cambridge University Press, 1998.

Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

Jiménez Rueda, Julio. *Herejía y Supersticiones e la Nueva España. (Los Heterodoxos en México)*, México, Imprenta Universitaria/Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.

Joy Mcknight, Kathryn, "Blasphemy as Resistance: An African Slave Woman before the Mexican Inquisition", en Mary Giles (edit.), *Women in the Inquisition Spain and the New World*, Estados Unidos, The Johns Hopkins University Press, 1999.

Kamen, Henry, *La Inquisición Española*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, 1990.

Kuznesof, Elizabeth Anne, "Raza, clase y matrimonios en la Nueva España" en Pilar Gonzalbo, *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX (Seminario de Historia de la Familia)*, México, El Colegio de México, 1991.

Lara, Oruno D., "Resistencia y esclavitud: de África a la América negra", en *La trata negrara del siglo XV al XIX*, Barcelona, Ediciones del Serbal/UNESCO, 1981.

Laviña, Javier, "Bárbaros, osados e ingratos a los beneficios: Los esclavos vistos por los amos", en Pilar García Jordán y Miquel Izard (coords.), *Conquista y Resistencia en la Historia de América*, España, Universidad de Barcelona, 1991.

Le Goff, Jaques (comp.), *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial, siglos XI-XVIII. Historia de los movimientos sociales*, España, Editorial Siglo XXI, 1987.

Madero, Marta, “Injurias y mujeres (Castilla y León, siglos XIII y XIV)”, en George Duby y Perrot, Michelle, *Historia de las mujeres. La edad Media. Huellas, imágenes y palabras*, España, Taurus Ediciones, 1992.

Martínez Montiel, Luz María y Juan Carlos Reyes G. (editores), *Memorias del III encuentro Nacional de afromexicanistas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Colimense de Cultura, 1993.

Martiarena, Óscar, *Culpabilidad y Resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana/Departamento de Historia, 1999.

Mello e Souza, Laura de, *El diablo en la tierra de Santa Cruz: hechicería y religiosidad popular en el Brasil colonial*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Millar C., Rene, *Inquisición y Sociedad en el Virreinato Peruano*, Chile, Instituto de Historia-Ediciones Universidad Católica de Chile, Instituto Riva-Agüero Pontificia Universidad Católica de Perú, 1996.

Mondragón Barrios, Lourdes, *Esclavos africanos en la ciudad de México. El servicio doméstico durante el siglo XVI*, México, Ediciones Euroamericanas/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999.

Ngou-Mve, Nicolás, “Los orígenes de las rebeliones negras en el México colonial”, *Dimensión Antropológica*, año 6, Vol. 16, mayo-agosto, 1999.

Navarrete, María Cristina, *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena Siglo XVII*, Colombia, Universidad del Valle/Facultad de Humanidades, 1995.

Naveda, Adriana (comp.), *Pardos, mulatos y libertos. Sexto encuentro de afromexicanistas*, México, Universidad Veracruzana, 2001.

Oronzo, Giordano, *Religiosidad Popular en Alta Edad Media*, Madrid, Editorial Gredos, 1983.

Otaola Montagne, Javier, “La idea de la salvación en la contrarreforma” en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Pastor, María Alba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2004.

-----, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el Tránsito del siglo XVI al XVII*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Pérez-Rocha, Emma y Gabriel Moedano, *Aportaciones a la investigación de archivos del México colonial y a la bibliohemerografía afromexicanista*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992.

Poinsett, Joel Roberts, *Notas sobre México (1822)*, México, Editorial Jus, 1950.

Quezada, Noemí, *Enfermedad y Maleficio. El curandero en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2da ed., 2000.

Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Editorial Gredos, 1964.

Redondo, Brígido, “Negritud en Campeche. De la Conquista a nuestros días”, en Martínez Montiel, Luz María (coordinadora), *La presencia africana en México*, México, Consejo para la Cultura y las Artes, 1994.

Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, México, Editorial Porrúa, 1946.

Rodríguez Rodríguez, Jesús María, *Protesta Guadalupana contra pinturas blasfemas*, N°. Extraordinario: 11. Centro Coordinador de Educación Guadalupana, México, 1988.

Roselló Soberón, Estela, “La cofradía de San Benito de Palermo y la integración de los negros y mulatos en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo XVII” en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Rubial García, Antonio, *La Santidad controvertida*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Said, Edward W., *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1996.

San Vicente Ferrer, *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

Sánchez B., José Enrique, “La herejía: una forma de resistencia del negro contra la estructura social colonial (1610-1683)”, en Jaime Humberto Borja Gómez (edit.), *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*, Santa Fé de Bogotá, Editorial Ariel-Ceja, 1996.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Editorial Era, 2000.

Serna, Juan Manuel de la, “Períodos, cifras y debates del comercio de esclavos novohispanos, 1540-1820”, en *América Latina en la Historia Económica. Boletín de Fuentes*, núm. 21, enero-junio, México, 2004.

Signos Históricos, núm. 4, julio-diciembre, México, 2000.

Silva Prada, Natalia, “La Política de una rebelión: los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México”, tesis doctoral, México, El Colegio de México, 2000.

-----, *Manual de paleografía y diplomática hispanoamericana, siglos XVI, XVII y XVIII*. México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2001.

-----, “Estrategias culturales en el tumulto de 1692 en la ciudad de México: aportes para la reconstrucción de la Historia de la Cultura Política Antigua”, en *Historia Mexicana*, núm. 209, julio-septiembre, 2003, Vol. LIII, N°. 209.

Sosa, Vicente, “Nos, Los Inquisidores”, tesis doctoral, Universidad Central de Venezuela, 2002.

Splendiani, Ana María, (et. al.), *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610 - 1660*, Tomo I y IV, Colombia, Centro Editorial Javeriano/Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997.

Swiadon, Glenn, “África en los villancicos de negro: seis ejemplos del siglo XVII”, en Masera, Mariana (coordinadora), *La otra Nueva España. La palabra marginada de la Colonia*. Barcelona, Azul editorial-Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

Tardieu, Jean-Pierre, *L’Eglise et les Noirs au Pérou XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Université de la Réunion, Editions L’Harmattan, 1991.

Vidal Ortega, Antonio, *Cartagena de Indias y la región histórica del Caribe, 1580-1640*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 2002.

Vilar Vilar, Enriqueta, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispánico-americanos, 1977.

-----, “La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano”, en Berta Ares Queija y Alessandro Stella, *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 2000.

Villa-Flores, Javier, “To Lose One’s Soul: Blasphemy and Slavery in New Spain, 1596-1669”, en *Hispanic American Historical Review*, N°. 82, august, Estados Unidos, 2002.

Velázquez Gutiérrez, María Elisa, “Mujeres de origen africano en la capital novohispana. Siglo XVII-XVIII”, tesis doctoral, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.

Wobeser, Gisela von, “Los esclavos negros en el México colonial. Las haciendas de Cuernavaca-Cuautla” en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, N°. 23, Alemania, 1986.

Yáñez Rosales, Rosa, *Guerra espiritual y resistencia indígena. El discurso de evangelización en el obispado de Guadalajara, 1541-1765*, México, Universidad de Guadalajara, 2002.