

01069
1
2ej



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

MODALIDADES LITERARIAS DE UNA
HETERODOXIA NOVOHISPANA.

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
MAESTRA EN LETRAS
(M E X I C A N A S)
P R E S E N T A
NORMA GUARNEROS RICO

TESIS CON
FALLA LE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE.

Capítulo I. Hacia la conformación de un concepto de dominación social.

- 1.- La Iglesia católica en el proceso de conformación de sus estatutos de control social..... 6
- 2.- Consolidación y estratificación jerárquica del poder temporal de la Iglesia en España (siglos XVI, XVII y XVIII).....17
- 3.- La instauración de la Inquisición en América como mecanismo de control ideológico y socio-cultural....29
- Notas..... 36

Capítulo II. Imposición de criterios culturales oficiales en España y sus colonias.

- 1.- Acercamiento a una polémica histórica: ortodoxia-heterodoxia.....42
- 2.- Breve resumen histórico de algunas tendencias heterodoxas en España.....56
- 3.- La herejía en la conformación de la mentalidad novohispana y su expresión literaria.....68
- a) La herejía.....79
- 1.- Relación Inquisición-Literatura: procesos jurídicos y textos literarios.
 - a) La Inquisición como órgano censor.....85
 - b) Causas inquisitoriales de fray Agustín Caludio de Santa Teresa y de Juan Antonio de Zumalde.....91

2.- La autobiografía de fray Agustín Claudio de Santa Teresa de Jesús como manifestación de inquietudes espirituales.....	105
3.- El <u>Diario espiritual</u> de Juan Antonio de Zumalde.	
a) Presentación del texto.....	130
b) Elementos comparativos con textos de la mística ortodoxa y heterodoxa.....	141
c) La subversión del sentido en el <u>Diario espiritual</u> de Juan Antonio de Zumalde.....	146
Conclusiones.....	152
Notas.....	156
Apéndice (Texto I y Texto II).....	161
Bibliografía.	

INTRODUCCION.

El presente estudio parte de una inquietud muy concreta: el conocimiento de una etapa del pasado de la cultura nacional, la literatura de la primera mitad del siglo XVIII. Esta labor no se considera privativa o exclusiva de ciertas disciplinas, historia social, económica o de las ideas. Más bien un estudio de carácter interdisciplinario se plantea como una buena opción en el desarrollo de la investigación.

Se pretende desentrañar formas de vida cotidianas y expresiones de una cultura 'popular' desde el punto de vista de la Historia de las mentalidades, a fin de contextualizar la aparición de los textos literarios que se trabajan. El estudio de estos escritos se hace tomando en consideración las series documentales en las que se encuentran y que son consideradas valiosos testimonios históricos y manifestaciones de corrientes de pensamiento individual y social. En esos documentos, procesos, escritos, calificaciones, etc., se pueden identificar sistemas de representaciones mentales (ideologías) y formas de pensamiento (mentalidades) que perviven y se transforman a lo largo de los siglos.

En los textos literarios podemos hallar aspectos de ese pensamiento individual y social que a la Historia se le hace difícil desentrañar en virtud de la ambigüedad que se llega a presentar entre lo que se dice, o se escribe, y lo que se vive, o se hace. Es decir, se plantea una oposición esencial: lo manifiesto y lo

implícito, aquello que se externa y lo que se calla. Más aún, los textos nos permiten identificar modelos culturales y religiosos de la época colonial que constituyen la regla, o directriz y que se imponen de manera oficial. Pero a la vez, en los escritos se perciben referencias a otras manifestaciones culturales y literarias que se consideran prohibidas, erróneas y que suponen una subversión o desviación de la norma oficial.

En el marco de esta problemática ha sido necesario esclarecer los criterios de legitimidad que favorecen un tipo de expresiones discursivas en detrimento de otras que pudieran ser de igual importancia. Así nos encontramos con un orden económico, político, social y religioso en el que la cosmovisión católica, monárquica y centralista de la Corona española impide cualquier intento de disidencia o desacuerdo. Esto lo hace a través de un aparato represor que ejerce una fuerte vigilancia sobre todo aspecto de la existencia individual y social: el Tribunal del Santo Oficio.

Con esto en mente, partimos de un contexto histórico en el que se abordan en forma sucinta los mecanismos de instauración de tales criterios de licitud y veracidad que el Tribunal recoge y pone en vigor. Con la sentencia religiosa que el Santo Oficio emite, viene la condena social del acusado y de sus manifestaciones discursivas. Así la expresión individual se reduce a una mera repetición y evocación de las formas, modelos y expresiones oficiales -- permitidas, generalmente.

No obstante, en forma paralela se dan ciertas alternativas u --

oposiciones vivenciales, discursivas, que entran al ámbito de lo ilegítimo, incorrecto o erróneo y se les denomina en forma genérica como 'herejías'. La categoría de 'herético' surge por oposición a lo correcto, lo lícito, y tiene que ver con los criterios que establece la Institución eclesiástica en conjunto, para definir líneas de conducta moral, social, religiosa y de validez cultural.

En el desarrollo de estas propuestas se presentaron diferentes problemas que nos llevaron incluso, a referirnos a determinados conceptos teológicos, sobre todo los que tienen que ver con la 'desviación' que plantea la herejía y a qué nivel operaba ésta: doctrinal, moral, psicológico, político. Se pudo ver que la herejía resulta ser una especie de reafirmación de la Institución eclesiástica e inquisitorial, que son quienes la delimitan. Esta dimensión de la herejía se hace patente en los textos de autores procesados, como los que aquí trabajamos.

En el marco de esta situación histórico-cultural se procura delimitar el horizonte cultural de la época en que los textos fueron escritos y leídos por primera vez. Para entonces no se trataba, según los calificadores inquisitoriales, más que de exposiciones erróneas y de 'sabor herético' que constituían los testimonios -- más fehacientes de la culpa de los procesados. Ahora consideramos a estos escritos como algo mucho más importante que una simple declaración de 'culpabilidad'. La concepción que manejamos incluye y supone la recuperación de formas de ser y de pensar así como de representaciones mentales y procesos históricos frente a los cuales el autor o escritor toma una postura específica.

CAPITULO I.

Hacia la conformación de un concepto de dominación social.

1.- La Iglesia católica en el proceso de conformación de sus estututos de control social.

El capítulo que se abre tiene como propósito introducir al lector en el largo y accidentado camino del desarrollo histórico de la Institución eclesiástica desde sus inicios. Desde luego, la información presentada no es abundante. Se limita a exponer sólo algunos de los aspectos que pueden resultar de mayor interés para el tema de nuestro estudio, desde una perspectiva contextual de la lectura y el análisis que nos hemos propuesto llevar a cabo. El considerar los numerosos rasgos que tienen que ver en la constitución de la Iglesia no es propósito final de nuestros esfuerzos. No obstante, sí se nos hace necesario aludir a la incidencia como aparato de control ideológico en el seno de la sociedad medieval europea, así como su papel en la aparición de determinadas mentalidades y formas de convivencia social.

Nos parece de igual importancia dar atención a la forma en que se configuran los criterios de dominio ideológico que la Iglesia establece al transcurrir de los siglos. Todo esto se hace con base en los aportes de diferentes investigadores que han tratado esta cuestión de manera particular.

En principio, pues, podemos afirmar que los modelos en los que se sustentan las actitudes de tipo ético y religioso de las sociedades en las que la Iglesia se establece desde sus inicios, se han vinculado al poder civil en gran medida.¹ Por esta razón la práctica social de las comunidades se ve profundamente influida -

por los preceptos, ordenanzas, reglamentos y 'sentencias' que la Institución eclesiástica ha implantado como normas de vida. Este hecho aparece de manera general en la historia de la Iglesia católica en occidente que, al igual que otras instituciones de carácter político y social, es capaz de generar y construir un aparato de poder temporal. A la vez, ha formulado una serie de códigos -- preceptivos necesarios para acrecentar su influencia en la conducta de cada uno de los miembros de la colectividad.

El largo desarrollo histórico de la Institución eclesiástica corre paralelo a la consolidación de leyes y normas de conducta que reglamentan la acción y la conciencia del individuo en su grupo social. En la medida en que la Iglesia se extiende por la geografía del mundo 'conocido' en los primeros siglos de nuestra era, -- construye los lineamientos de su actuar socio-cultural.² El aspecto humano que a ella le toca considerar tiene relación con las representaciones más interiorizadas así como las más trascendentes del ser humano. William Dilthey comenta:

"El motivo religioso domina en toda metafísica humana en los viejos estadios del desarrollo de todos los pueblos."³

Con las limitaciones que tales palabras suponen, en ellas se -- toca la relación hombre-mundo establecida en términos filosóficos, y que aquí, desde luego, no trataremos. Lo que nos interesa destacar es el vínculo que ha existido entre la historia del Cristianismo en occidente y la de cada una de las naciones en las que -- tal doctrina religiosa ha llegado a formar parte importante de su tradición.⁴

La Iglesia tiene su origen, como se sabe, en los tiempos evangélicos

cos, con la aparición de su figura angular: Cristo. Su doctrina -- inicia un movimiento de índole espiritual que congrega a un número de creyentes, con el propósito de extender la fe en el reinado de Dios. Estos comienzan su labor por diferentes territorios de Oriente Medio y luego se extendieron hacia el occidente a pesar -- de la oposición general de autoridades civiles y religiosas de -- ese tiempo. Poco a poco, la 'nueva doctrina' se adoptó y adaptó a las circunstancias adversas, hasta que llega a colocarse como religión oficial del Imperio Romano, por el siglo IV de nuestra era. En este momento se 'institucionaliza' la Iglesia católica con sus fundamentos doctrinales, éticos, sociales, etc., y que se van delineando a medida que su extensión se hace cada vez mayor.⁵ Esto le exige definirse en sentido político y económico respecto a -- otras instancias o instituciones oficiales, el estado civil o poder temporal principalmente. Es en este momento cuando la Iglesia puede proponer su concepción del mundo emanada de ese cuerpo de -- creencias y testimonios que la sustentan como mediadora en la relación Dios-hombre. El proceso al que aquí aludimos solamente, implica una complejidad mayor a la que nos es posible describir, ya que nuestro interés se desplaza hacia otros aspectos de la problemática y por ello no podemos reproducir con todo detalle dicha complejidad.⁶

De acuerdo con lo que señalan los manuales de Historia de la Iglesia, la necesidad de un control creciente por parte de la Institución eclesiástica se deja sentir al mismo tiempo que tiende a consolidar sus fundamentos doctrinales y jurídicos. Hecho al que se oponen, durante mucho tiempo, grupos que ostentan el poder políti

co y social. Incluso se da una resistencia muy fuerte de los --
'pueblos bárbaros' que asolan los dominios del Imperio Romano. De
esta forma la Iglesia tuvo que abrirse paso en medio de persecu-
ciones, primero, y de oposiciones y ataque después:

"Sólo cuando la Iglesia adquirió mayor libertad pudo disponer -
de fuerzas suficientes para dedicarlas a la resolución de la -
gigantesca tarea de la estructuración ideológica de la fe. Lo
mismo que toda otra labor teológica se realiza a base de la lu-
cha y la rivalidad entre las diferentes opiniones. Pero, por -
su misma esencia, esta labor tiende a llegar, trascendiéndose
a sí misma, a una conclusión que sustituya las opiniones opues-
tas y diversas por las certeza de la verdad. En el ámbito de -
la fe, la Iglesia fija esta verdad mediante la definición de -
un dogma."⁷

Es necesario, antes de proseguir, aclarar lo que el autor cita-
do entiende por 'dogma', ya que se usa frecuentemente a lo largo
de nuestra breve disquisición histórica. Se entiende como: --

"...una afirmación de fe formulada conceptualmente que es pro-
puesta por la Iglesia como obligatoria para todos los fieles."⁸

Tal formulación involucra la transmisión de un 'sentido' de la --
"verdad revelada a los hombres" por Dios, la cual queda sujeta a
la interpretación de quienes la transmiten.

En relación con esta transmisión, la Iglesia se preocupa por --
efectuar una "cristalización" de verdades inspiradas, aceptadas y
enseñadas por el cuerpo eclesial, que aparece al tiempo que la ---
Iglesia se transforma en Institución ya organizada bajo sus propios
lineamientos. En este momento la Iglesia desarrolla un proyecto -

universalista de síntesis y unidad. En éste no podían existir movimientos 'separatistas' que pusieran en peligro la comunidad de la Iglesia. Esa tendencia hacia la unidad hace que se excluya todo intento de disidencia o desviación de las creencias y vivencia de la fe aceptadas.

"El Imperio Romano se había convertido, por designio divino, en el marco donde se había desarrollado la Iglesia, la cual iba - siendo más fuerte cada día. Bajo su protección, la Iglesia había llegado a ser la coforjadora de la nueva vida cristiana."⁹

Esa "nueva vida" se fue afirmando a lo largo de los siglos subsiguientes. Podríamos situar desde el siglo IV hasta el siglo XII, aproximadamente, la época en que tienen lugar la consolidación de la fe común así como continuos movimientos de choque.¹⁰ Fueron desplazamientos que produjeron renovación y cambio en los estamentos constitutivos de la Institución eclesiástica. A éstos movimientos se les puede caracterizar en la forma de concilios, cismas, reformas, disidencias, etc. Durante la Edad Media se afianzaron algunos de sus postulados fundamentales que, según Dilthey, se conservan hasta el día de hoy en la Iglesia moderna. Esas concepciones respaldaron el avance paulatino de la Institución. Entre ellas se distinguen el agustinismo político, el cual:

"...fundado en diversas expresiones de San Agustín, especialmente en su obra La Ciudad de Dios, lleva a un estado de cosas en que el derecho natural del Estado es absorbido en el derecho superior de la Iglesia."

El autor citado también enfatiza el papel de la doctrina tomista cuando menciona;

"Santo Tomás...es el representante clásico de este sistema me--

tafísico medieval, el más poderoso y que constituye hasta hoy la filosofía del catolicismo."12

En el periodo medieval se favorece: a) el poder extensivo de la Iglesia vinculado al poder temporal que los grandes señores le van confiriendo; b) la preponderancia, a nivel cultural, de cánones impuestos por la Institución eclesiástica. Junto a éstos se percibe, de manera simultánea, una problemática interna en la constitución de los dogmas y las doctrinas que habrían de servir de base a una creciente expansión. Se aprecia, además, una lucha externa contra los poderes temporales que obstaculizan el libre ejercicio de la actividad eclesiástica y, finalmente, un conflicto de carácter individual, colectivo después, en la espiritualidad de la grey católica y de los pueblos convertidos al cristianismo.14

Este panorama varía a medida que la ciencia, el arte, las relaciones sociales y económicas cambian. Así se dice:

"Las circunstancias habían ido ayudando al robustecimiento del poder pontificio en el orden temporal, especialmente desde la constitución de los Estados Pontificios, y desde la admisión de la falsa Donación de Constantino como una pieza histórica y jurídica legítima, cosas factibles en el mundo feudal que entonces se iniciaba con todos sus elementos."15

Para los Pontífices se trataba de fundamentar y defender la idea de que el poder papal continuaba "el ministerio pontifical de Cristo", fuera del cual "todo termina en la gehena."16

Este autor comenta sobre la cosmovisión prevaleciente en este periodo histórico:

"En la fusión de la religiosidad cristiana trascendente con

con la idea romana de dominio y con la visión intelectual del cosmos de los griegos había surgido la combinación de la negación religiosa del mundo, del dominio de la Iglesia sobre el mundo y de la explicación metafísica del reino de la naturaleza y del reino de las sustancias espirituales que cobra su forma acabada en Alberto y Tomás.¹⁷

La situación histórica así descrita varía a partir del siglo -- XIII, cuando "despierten el sentido antiguo de la vida y los estudios clásicos."¹⁸ Por este tiempo también la mística alemana se -- distingue como un esfuerzo por particularizar y exaltar un espíritu religioso basado en la concepción de la fe. La confluencia de estas tendencias con otras que constituyeron su contrapartida, hizo que se amalgamaran en un cuerpo de doctrinas aprobadas, censuradas, impuestas o rechazadas a través de los Sínodos y Concilios.

Nos interesa destacar sólo las que ayuden a dar una visión panorámica de la España Imperial durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Se hace necesario 'asomarse' al proceso de asentamiento de una -- Iglesia nacional que representaba los afanes y valores de la Iglesia universal dentro de la nación española. Este proceso se inicia una vez que el protestantismo cobra auge en Europa y los reinos españoles se autoafirman como los defensores de la pureza doctrinal del catolicismo romano. Tarea que no se habría hecho posible sin la presencia del Tribunal de la Santa Inquisición, órgano de vigilancia de la pureza de la fe y control social que llega a ser uno de los mecanismos de poder creados por la monarquía, -- puesto que sustenta el espíritu católico-religioso que ella colocó como uno de sus fundamentos. El Consejo de la Suprema y General Inquisición, el quinto de los instituidos por las Cortes espa

ñolas, se instauró en 1483. Pasó a ser un organismo "estatal" -- cuyo éxito en los reinos de Aragón, desde el siglo XII, sirvió como modelo a la instauración paulatina de los otros Tribunales --- (el de las ciudades de Sevilla y Castilla, por ejemplo).¹⁹

En un estudio reciente, Gerard Dufour contempla que es "la institución eclesiástica inspirada y dominada por un Estado que tendía él mismo a erigirse en Iglesia."²⁰ Y continúa citando un informe concerniente al mismo asunto:

"Mientras que la Iglesia, por un lado, se hacía estatal, gracias al Santo Oficio, España entera, por otro, se clericalizaba, y sus gobernantes se hicieron acreedores al título de 'Majestad Católica' ".²¹

En este período no se han demarcado bien a bien las fronteras entre el poder político y el social, y la jurisdicción de ambos. De ahí que la creación de ese quinto Consejo responda tanto a la instancia civil como a la eclesiástica en su esfera de acción. La Inquisición se ocupará entonces, de la conducta y la práctica religiosa de los individuos, por un lado, y de su injerencia económica y supremacía política, por otro. Vemos una evolución de su papel inicial en épocas precedentes. En la Edad Media se ubica su aparición ya que, en cuanto instancia de poder, el Tribunal se coloca al principio como "puente" entre la actuación del poder civil y el poder eclesiástico. Poco a poco va adoptando sus propios estatutos de manera que llega a convertirse en un Tribunal independiente, autónomo y regido por una serie de normas y leyes. Distinguimos, en consecuencia, cómo se aparta de sus propósitos originales, aunque tal vez sería más conveniente decir que los va am

pliando, pues apoya un proyecto de tipo nacionalista. ²¹ Este tiene que ver con la definición de un Estado español sin minorías raciales y religiosas que pusieran en peligro la integración de los diversos reinos a través de las creencias comunes y las actividades o intereses económicos. No resulta pertinente una generalización de la actuación de la Inquisición, ni en toda España, ni en los más de tres siglos de duración. Estudios recientes y detallados han mostrado que el fundamento y eficacia de la Inquisición dependió en gran medida de las diversas circunstancias históricas de crecimiento y evolución que el Tribunal fue recorriendo. ²²

Ahora ya se cuenta con estudios más detallados que muestran con gráficas y estadísticas la naturaleza, número, frecuencia y trascendencia de los delitos perseguidos por el Tribunal, así como su ritmo de recurrencia y alcance. De esto se desprende una variación, tanto en el carácter como en la proliferación de los diversos delitos.

Asimismo notamos una actividad desigual en los diversos periodos de conformación del Tribunal. Si tomamos en cuenta que éste se -- construye a la par que España surge como nación, podemos entender que los lineamientos del Consejo de la Suprema y General Inquisición responden a los intereses de la monarquía en general.

Esos intereses, territoriales y políticos, se pueden clasificar históricamente, en dos grandes tipos de acuerdo con sus objetivos: el primero de ellos frente a los llamados "cristianos nuevos" se busca 'constatar' su apego al dominio español y a la fe católica. El segundo, tiene que ver con los "cristianos viejos" a quienes se exige la lealtad incondicional al proyecto unificador de la Co

rona y al de la defensa de la religión oficial.²³

Resulta clara la adhesión del Tribunal del Santo Oficio a la causa de la monarquía y viceversa. Esta cuestión ha sido ampliamente debatida a lo largo de varios siglos de historiografía inquisitorial y ha sido un punto de referencia para los juicios que sobre el Tribunal se han hecho. Su acción fue desigual en los diferentes Tribunales locales y durante diferentes periodos. Debemos tener en cuenta que la Inquisición se va "haciendo" a medida que España se consolida como nación hasta convertirse en una gran potencia. De igual forma, la jurisdicción inquisitorial se acrecienta en la medida en que los territorios bajo el dominio español se multiplican.

En relación con esto vemos que el foco de atención se desplaza de los grupos minoritarios hacia el resto de la población española. El Santo Oficio cuida de que cualquiera que incurra en delitos de fe y costumbres que pudieran perturbar su integridad y pureza, sea llevado a juicio. Vemos que ataca no sólo a disidentes declarados, los herejes, sino también vigila estrechamente a sectores que "en lo interior" propongan nuevas formas y perspectivas de vida religiosa y cotidiana. Todas las actividades mentales y sus manifestaciones prácticas se hallan, pues, condicionadas por las disposiciones del Tribunal. Los delitos sobre los que se ejerce especial cautela tiene que ver con la importación de ideas, es decir, la entrada de libros e impresos, y con la producción de las mismas tanto en España como en los territorios colonizados. La creación individual así como las manifestaciones colectivas son requisitadas por el Tribunal cuya máxima pena se da siempre a

aquellos que ponen en tela de juicio algún artículo de fe. Pero no sólo de la fe religiosa, sino también de la fe nacional constituida por todo el conjunto de preceptos, creencias, instituciones, representantes, bienes e inversiones que atañen al aparato monárquico. Así, aparecen unidos de manera estrecha Iglesia y Estado, con la consigna de mantener la unidad y la religión.

La Inquisición española, como aparato de control regulador de conductas, conciencias y cuerpos, se consolida paulatinamente a la sombra de la monarquía. Su jurisdicción siempre oscila entre el aspecto estrictamente político y el religioso. A ese respecto se han suscitado infinidad de opiniones que privilegian una u otra tendencia del Tribunal: la actuación política frente a la religiosa.

El enfoque de Tomás y Valiente es uno de los más recientes que podemos citar y de los que aluden a la dualidad de la actividad inquisitorial.²⁴ El autor resalta la operación de la Iglesia en tanto organismo de poder social y espiritual, en un proceso histórico igualmente dual, al que han hecho referencia otros autores: secularización de la Iglesia y clericalización del Estado español. De esta forma, el papel de la Inquisición como órgano de control, aparece confuso, quizás ambiguo. Pero, al mismo tiempo, perfectamente asumido y ejecutado:

"La ambivalencia, el carácter o naturaleza mixta, la ambigüedad constitutiva de la Inquisición le permitió moverse entre dos aguas y bascular hacia el Papa o hacia el rey, según las cosas, según las propias conveniencias, según la lógica de su propio poder."²⁵

Esa integración queda como soporte de la Institución misma. Y

la doble vertiente en la que se sitúa su actuación da la más clara explicación acerca de la naturaleza de su existencia y actividad.

Si nos situamos a ese doble nivel tendríamos, de un lado, la acción absolutista y centralizadora del poder estatal, y del otro, la tendencia teocrática y autosuficiente de la Iglesia. Las coordenadas sobre las que se mueve la Inquisición, explican la profunda relación de lo político, con lo religioso, que se nota en sus lineamientos. De igual forma, aclaran la supeditación del Tribunal al Estado a través del Consejo de la Suprema, que lo preside.

El papel del Santo Oficio en la monarquía queda establecido en una doble esfera de acción: civil y religioso. Su eficacia resulta mayor cuando se traslada a las nuevas tierras conquistadas donde opera con los preceptos que le han servido de guía en la Península. Es en ese ámbito donde nos interesa corroborar el alcance y la magnitud de las medidas de control y represión de la herejía, así como su eficacia al vigilar las diferentes manifestaciones individuales y colectivas; expresiones que atañen a la vida cotidiana y a la vida cultural y que se ajustan gradualmente a los códigos ideológicos y sociales que impone el Tribunal, los cuales podremos considerar a continuación.

2.- Consolidación y estratificación jerárquica del poder temporal de la Iglesia en España (siglos XVI, XVII Y XVIII).

Durante el siglo XVI se distingue un cambio notable en el proceso de estabilización de la Iglesia católica europea. Comienza con un relativo "asentamiento" gradual del poder, y con la injerencia

de la Institución eclesiástica en la política y la cultura de ese momento: termina con una fuerte escisión en bandos de los diferentes grupos "reformistas" que cobran importancia hacia la mitad -- del siglo. Primero, se percibe una separación de la Iglesia en general, de las Iglesias nacionales en particular, las cuales empiezan a consolidarse como tales. Después, esas diferencias se acrecientan especialmente en el caso de España, dando con ello una -- nueva fisonomía a las relaciones Iglesia romana-Iglesia hispana. Si nos detenemos en el ámbito español, es porque fue en esa nación donde se pudo ver de manera clara la consolidación del poder temporal de la Iglesia. La unidad política, social y económica permitió que el proceso de reafirmación de la jerarquía eclesiástica adopte un camino muy particular, respecto al que siguió la Iglesia católica en el resto de Europa. La Reforma protestante había producido una fuerte reacción por parte de los grupos católicos ortodoxos. Pero fue en España donde tal movimiento alcanzó expresiones muy concretas. Si en Europa las polémicas inauguradas por los "reformistas" calaban en lo más profundo de la conciencia social e histórica, en España se provocaba el advenimiento de una nueva -- era en los estudios y conocimientos teológico-morales.

La Reforma incitó la duda y, con ella, las respuestas. Se hizo necesario, entonces, una afirmación tajante y convincente de parte de los más notables teólogos católicos de la época, a fin de dirimir la cuestión esencial que la Reforma protestante había dejado en el ánimo de los hombres de aquellos tiempos: si la salvación individual era producto de la predestinación, de la fe sola sin las obras, es decir, de la Gracia.²⁶

"Este siglo tiene el valor de una divisoria de vertientes para la cultura occidental, la conciencia europea se desgarró y surgieron dos actitudes, renacentistas ambas, que responden a la manera como cada cual concibe la relación del hombre con Dios y el modo como unos y otros explican la obra que a la razón compete."²⁷

Una de esas vertientes fue, precisamente, la que tomó la Iglesia española en su jurisdicción. El proceso de consolidación de ésta coincidió, digamos, con la re-estructuración de la relación Institución eclesiástica-religiosidad europea. Así, el camino que siguió la observancia religiosa de la España Imperial, que como nación se hallaba en plena carrera ascendente, fue cualitativamente distinto al de los países donde se da el gran movimiento de Reforma protestante. En éstos tiene lugar la segunda de tales vertientes: se pone en tela de juicio la autoridad del clero y del Papa y la validez de los ritos y sacramentos como emanados de la voluntad de Dios; y también entra en conflicto el poder del rey (especialmente el de los príncipes germanos) con el de la Iglesia de Roma en materia de jurisdicción temporal y espiritual en Europa.

El panorama que se observa en el terrenopolítico y religioso de la Europa de principios del siglo XVI, puede resumirse así: la autoridad divina de los ministros ordenados y el carácter divino de los ritos es puesto en duda; el poder temporal del rey se enfrenta a serios problemas sobre todo en materia de jurisdicciones territoriales, cesión de derechos, etc., y, por último, se observa un retroceso que representa un cambio en los centros de poder o

control eclesiástico.

"Frente a la labor centralizadora del pontificado durante la Edad Media, las Iglesias nacionales constituyen un movimiento regresivo y son expresión del ocaso del universalismo, del -- creciente particularismo y de la incipiente y cada vez más -- desarrollada dependencia del pontificado con respecto a los -- nacientes estados."²⁸

Esta situación, se traduce en un "despertar de la conciencia nacionalista" entre los eclesiásticos, lo cual permite la intromisión del poder civil en asuntos de la Iglesia, por un lado; y, por otro, fortalece las propuestas de 'cambio' de los reformistas luteranos. Se replantea, pues, la situación de la Iglesia en Europa en general, y en España, en particular. Un doble proceso ocurre de manera simultánea: por un lado la propuesta de una Iglesia "reformista", que pone en tela de juicio la autoridad del Papa y de los cánones dogmáticos tradicionales. Se busca, además, un regreso a las fuentes de la fe (lectura popular de la Escritura, ministerios, austeridad de vida, etc.). Y, por otro, se tiene la inciativa de una Iglesia "reformada" -hecho que en España vamos a encontrar desde tiempo atrás- cuyo objetivo era renovar las formas de espiritualidad, fervor y piedad para hacerlas más fieles al -- evangelio (así como fomentar la fidelidad de los ministros al pueblo de Dios).

La figura que asume la responsabilidad de llevar a cabo tales -- proyectos es el Cardenal Cisneros, de quien leemos:

"Bajo la protección, aliento y sombra de Cisneros el periodo de fermento se fue concretando en nuevas formas de vida religiosa

que, al menos, le debían aquella libertad que les había permitido aflorar, porque gracias a su liberalidad en materia de religión personal y estudios bíblicos y a su invitación a la lectura de la Biblia y otras obras de la literatura cristiana, el pueblo comenzó a sentirse independiente del poder y -- la autoridad eclesiástica, e incluso del dogma, en lo concerniente a la religión de cada cual y a la interpretación bíblica. "29

De tal forma que el periodo inmediatamente anterior al Concilio de Trento se caracterizó por la urgencia de unificar los criterios en materia de fe, puesto que la "crisis religiosa" que había desembocado en "nuevas formas de vitalidad religiosa" en España, y la "crisis espiritual" que la Reforma luterana había manifestado en el ámbito europeo, habían llegado a un punto crítico.

"El Concilio no permaneció, pues, ajeno a las angustias y rivalidades de los hombres de su tiempo. Además, la orientación de los trabajos se vio influida por el modo de reclutar a los participantes: el Concilio de Trento, que en un principio era ecuménico, fue en realidad una asamblea restringida."30

Se puede constatar que esas preocupaciones de tipo 'nacionalista', quedan de manifiesto en la realización del Concilio, algunos de los principios esenciales de éste serían: el cristiano, a quien el bautismo introduce en el camino de la justificación, progresa en él por la cooperación entre su propia voluntad y la Gracia divina. Además,

".con los decretos y cánones sobre la justificación no sólo pretendió responder a Lutero y a los erasmistas -grupo al que

se le llegó a considerar al nivel de los "reformistas"- sino que se situó en el centro del drama vivido por los contemporáneos: la angustia de la salvación individual ante la ineluctable decadencia de las cosmogonías medievales. Al proclamar la autonomía de la voluntad, que seguía siendo libre a pesar del pecado original, los sacerdotes excluían cualquier condena -- sistemática de los sentimientos."³¹

En este Concilio, la 'libre' interpretación de principios evangélicos y textos sagrados de la tradición católica romana, permitió la circulación de 'nuevas' ideas que, en voz de los teólogos y humanistas de la época, encontraron cauces a veces peligrosos. Recordemos a Juan de Valdés, del Arzobispo Carranza, fray Luis de Granada y Macanaz, por citar algunos de los más estudiados, quienes como diría Santa Teresa, se encaran a tiempos difíciles, "tiempos recios".³²

En el fondo, Trento significó más que una respuesta: fue la culminación de toda una reforma en el sentido más llano del término, cuya necesidad se repercutía, justamente, a fines de la Edad Media y que en pleno Renacimiento tiene lugar.

"La Reforma católica -que el Concilio no creó, aunque sí coordinó sus elementos- tendrá la ambición de llevar a los cristianos el mensaje de la salvación y al mismo tiempo de guiar a la ciudad terrena en su evoluciones, y en sus opciones."³³

En este momento, la posición de España adquirió un lugar preferencial demarcado por el ambiente histórico e ideológico que, desde luego, también se dejó sentir en otras naciones europeas, pero que no alcanzó iguales dimensiones.

"El peculiar aislamiento de España y las constantes dificultades de su lucha contra los moros hicieron que aquí el poder eclesiástico dependiese desde muy pronto del poder estatal de cuyo brazo armado precisaba."³⁴

No es sólo en la relación que guardaba la Iglesia con la monarquía donde se ha de observar el desarrollo del pensamiento católico español, sino en el carácter que tal unión adquiere y las repercusiones que ello trae consigo en su configuración social y cultural. Si se tiene en cuenta una serie de hechos que preceden y circundan al Concilio de Trento (en España solamente), se podrá comprender el que la Iglesia contara en esta nación con un verdadero bastión. En la Península se resguardan las doctrinas, creencias, tradiciones y costumbres, cuya validez se empeñan en conservar los más eminentes teólogos y pensadores españoles (con todas las reservas del caso).

"España hubo de aprender, desde que comenzó a existir como nación libre y soberana, a hacer justicia a todos aquellos que, en su diversidad, formaban la nación considerada como un todo. Tuvo que aprender el modo en que se debe coexistir en una nación formada por tres castas diferentes: los españoles que a causa de su pureza racial y de sangre fueron llamados castizos, y los judíos y moros. Los problemas que esta diversificación causa a España en su desarrollo como nación con su vida social, cultural y religiosa son de tal magnitud en la época de Valdés que no podemos ignorarlo."³⁵

La España Imperial del siglo XVI produjo un ambiente propicio para la aparición de personajes como San Ignacio de Loyola, fray

Luis de León, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, entre otros más. Cada uno de ellos ilustra el proceso de conformación - de un tipo de religiosidad muy peculiar, que implicaría un pensamiento teológico determinado, y que sólo pudo darse en el seno de la sociedad española. Se puede hablar por ejemplo, del espíritu - reformador, proteico y decididamente confesional de Juan de Val-- dés que insufla los ánimos de San Ignacio o Santa Teresa.

Aquí enfatizamos: este siglo XVI, "tiene el valor de una divisio ría de vertientes para la cultura occidental"³⁶. Las relaciones -- hombre-naturaleza, hombre-Dios se escinden en dos posturas, "rena centistas ambas"³⁷, que colocan el papel del ser humano en diferen- tes instancias. Dualidad, controversia y oposición son los resor- tes que impulsan una nueva etapa en la vida social y espiritual - que nace y se confirma a lo largo del siglo XVI en España. Fue un camino que ya apuntaban los teólogos hispánicos y que marca el adve nimiento de una visión diferente del mundo. Las líneas de pensa-- miento que rigen el Estado español adquieren carta de naturaliza-- ción, y en nombre de la soberanía nacional, la sociedad peninsu-- lar reúne como un solo poder, dos potestades: Iglesia-Estado, -- Estado-Iglesia.

Se dio, pues, un proceso de control en el que se debate la supe ditación de los intereses espirituales al engrandecimiento de la monarquía o a la inversa, la adecuación de los poderes civiles a los fines sagrados de la Iglesia en la tierra: extensión de la fe católica. A la cabeza de los aparatos de poder de la España de los siglos mencionados estarán ambas instituciones, una en apoyo de la otra. Los funcionarios respectivos ostentan un poder que llega a

lo más profundo de la conciencia espiritual, individual y colectiva. La "razón de Estado", es decir, del estado católico español, se propone el cumplimiento de los preceptos divinos, auxiliando a la Iglesia como representante de Dios en la tierra.

A lo largo del siglo siguiente, surgieron cambios de fondo en dicha relación. No se trata sólo de ver los vínculos entre la monarquía española y la Iglesia romana. El elemento religioso, "mezclado en todos los aspectos de la vida", y el elemento político, mantenía campos de acción nunca bien definidos, y no era extraño que apareciese "con frecuencia disputándose parcelas de poder en unos aspectos, mientras colaboraban estrechamente en otros".³⁸ La "fragmentada" situación del poder español, junto con la deteriorada situación interna y externa por la que atravesaba, coadyuvaba a la creciente fluctuación de jurisdicciones. Lo que se agrava con las inestables relaciones entre el poder papal y la monarquía. Es necesario recordar que la crisis que sufre la sociedad española en tales momentos, se percibe a todos los niveles: económico, político y social. Por ello no resulta extraño el resquebrajamiento de las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico, cuyo predominio se deja ver de manera desigual en diferentes períodos, ya que el pueblo hispano, algunas veces, llegó a favorecer al poder papal, por ejemplo, por encima de la monarquía.

Se debe tener en cuenta, tal como lo señala Antonio Domínguez en un artículo ya citado, que este enfrentamiento también se da en el interior de las instituciones mismas, especialmente dentro de la Iglesia, por un lado, hallamos una división entre el clero regular y el clero secular, y, por otro, los cargos y las digni-

dades políticas dadas a ciertos funcionarios eclesiásticos. Tal separación marca una profunda división de objetivos y medios. Esto propicia la intervención del rey como árbitro y director de los asuntos que antes sólo correspondían a la Iglesia. Y, desde una perspectiva externa, también se suscitan "enfrentamientos" entre clérigos españoles y extranjeros, lo cual estaba en relación directa con un cierto sentimiento "nacionalista" que muestran los clérigos hispanos.

Con todo, la subordinación de la Iglesia al Estado y viceversa, opera como un mecanismo de interacción entre ambas instancias de poder, una y otra justifican los procedimientos de su permanencia y continuación. Esta situación empezará a tomar matices diferentes con el ascenso de una nueva dinastía al poder, al inicio del siglo XVIII.

En este periodo, la Guerra de Sucesión marca especialmente el rumbo que toman los asuntos del Estado español. Europa se enfrenta a los embates de nuevas potencias, Francia e Inglaterra. Las pérdidas paulatinas de territorios y jurisdicciones, son sólo uno de los múltiples problemas que debe resolver la monarquía Española que para este momento se halla en profundo descrédito. A nivel administrativo, social, económico y político se hace necesario realizar una serie de reformas tendientes a solventar en alguna medida los diversos conflictos a los que se enfrenta la Corona española. Es así como el régimen de los borbones se da a la tarea de realizar lo anterior, no sin ganarse la animadversión de las clases sociales más privilegiadas, los nobles y los funcionarios eclesiásticos, quienes veían amenazados sus intereses. La Iglesia

específicamente, sintió de manera directa la frecuente intromisión real en sus asuntos. De hecho, tal actitud no resultaba extraña pues, por tradición, se venía ejerciendo de siglos atrás.³⁹

La crisis del Estado español también se constata en otros aspectos como el de la religiosidad o práctica de fe. La preeminencia del poder papal sobre el poder real y la intromisión de éste en los asuntos eclesiásticos, tanto en Roma como en España, son asuntos que ocuparán la atención de los monarcas borbones a lo largo de su régimen. Se hace referencia a un constante "forcejeo" entre ambos poderes, lo que forzosamente culmina en choques frecuentes. Teófanos Egido refiere;

"El espíritu renovador reformista borbón, chocó con los afanes de ciertos sectores, entre los que se contaban los consejeros colegiales (inquisidores, jesuitas principalmente) que procuraban mantener 'un status quo'."⁴⁰

Con todo, esas reformas no tocaban las instituciones en sí mismas. Más bien, se trata de cambios eminentemente administrativos que procuraban poner orden en los asuntos del régimen de los borbones en la España de ese periodo:

"En este ámbito estallará la guerra ideológica -a veces, la medida unilateral- de regalias soberanas contra reservas pontificias, contra las extralimitaciones de la curia en perjuicio del derecho natural; contra el exceso de potestad, convertida en tempestad, que justificaría hasta la resistencia activa, puesto que no sería como a Vicario de Crsito, 'sino como a puro hombre que, olvidado de su oficio, se opone a la razón, - la cual no consiente que, por obedecer al Pontífice, desohe--

dezcamos a Dios'. "41

La problemática adquiere mayores dimensiones por los movimientos de choque que se generan entre el poder real y el eclesiástico. En principio, convergen el "centralismo absolutista" adoptado por los borbones. Pero después entran en conflicto en razón de sus intereses contrapuestos de control político. Así, los intentos por crear una Iglesia nacional sujeta a los fines del Estado, tan repetidos en otras épocas históricas, se llevan a cabo en España a medio de reacciones de rechazo tanto al interior de la sociedad española, como fuera de ella. Por todo esto se llega a 'estigmatizar la "reforma" borbónica como un tipo de "regalismo", tendencia herética asociada con el jansenismo (al que tendremos la oportunidad de tratar de manera más amplia en el tercer capítulo de este trabajo). En conjunto, estas tendencias 'heréticas' se refieren a la intromisión del poder real en asuntos eclesiásticos.

Con la condena de 'heretical' que hace la jurisdicción eclesiástica a la autoridad real, pretende colocarse por encima de ella. De modo que se concretan dos núcleos de poder bien diferenciados y separados: potestad real y autoridad pontificia, siendo la primera, la de mayor injerencia.

"En el siglo XVIII se produce un desplazamiento en el soporte jurídico de las pretensiones regalistas: de la concesión pontificia como base de intervención en esferas eclesiásticas a título de delegación, privilegio, vicariato de un poder superior, se bascula sistemáticamente a la presentación de la regalía como derecho mayestático, inherente a la soberanía regia."42

La intromisión real, vista en forma de "regalía" aparece ahora - como "derecho inherente a la Corona". Con este giro que se da a la tradicional relación Iglesia-Estado, mismo que sustentan pensadores, teólogos y juristas españoles, la jerarquía del poder eclesiástico sufre un cambio también, variación que se da no sólo en la Metrópoli sino, además, en las colonias americanas.

3.- La Instauración de la Inquisición en América como mecanismo de control ideológico y socio-cultural.

Las consideraciones históricas precedentes, nos han permitido, de manera general, apreciar el largo proceso de instauración y de desarrollo de una de las instituciones que ostentan el poder social en la España Imperial. A raíz de los descubrimientos que tienen lugar a finales del siglo XV, Los intereses universalistas de la Institución eclesiástica se colocan al mismo nivel que los intereses político-militares dentro de los objetivos que impulsan la empresa de la Conquista española.

Se sostiene que los objetivos temporales y espirituales de dicha conquista y luego de la colonización de los territorios recién descubiertos son inseparables. La Corona y la Sede Papal delimitan muy bien sus principios de acción en orden a sus esferas de dominio. La Iglesia en general, dirige sus "intervenciones" por "tres principios", que tienen un origen anterior al siglo XV y que serían:

"...a) la dirección de la lucha contra el Islam belicoso, b) la autoridad del Papa sobre los miembros de la República cristia-

na, c) el cuidado de la expansión de la Iglesia y la misión de predicar el evangelio."⁴³

En efecto, las posturas que aquí se mencionan pueden hallarse - formuladas en el pensamiento de grandes filósofos-teólogos de la cristiandad, quienes siglos atrás se expresan en favor de la obtención gradual de dominio temporal por parte de la Iglesia. Esto, - siempre apoyada por el poder de los monarcas.

"Al ir emergiendo de dolorosas circunstancias la nueva sociedad europea es cuando aparece tímidamente, luego con más claridad y energía, la doctrina que en nuestros tiempos se ha llamado - agustinismo político. H. X. Arquilière afirma que el agustinis-
mo político es en diversas expresiones de San Agustín, especialmente en su obra La Ciudad de Dios lleva a un estado de cosas en que 'el derecho natural de la Iglesia' [...] se trataba únicamente - de intervenir cuando se faltaba gravemente al derecho cristiano reconocido [...] Es decir, se trataba de un poder ocasional que raras veces tenía que llevarse a la práctica, y cuando se daba ocasión grave para ello.' La interferencia mutua entre - el poder espiritual y el temporal en aquellos tiempos, sin límites fijos, podía traspasar sus propias fronteras para penetrar en las ajenas."⁴⁴

Estas tendencias son reformuladas por Inocencio III e Inocencio IV quienes, entre otras cosas, hacen una "Exposición sistemática" de la tradición canónica.

"...en este periodo tan revuelto, tanto en lo ideológico como en los acontecimientos exteriores políticos o religiosos, es cuando se van fijando las posiciones temporales, y aplicándo-

las a las nuevas conquistas o descubrimientos de españoles y portugueses."45

Y podría agregarse que es cuando se establecen los lineamientos conceptuales bajo los cuales se crean, instituyen y "trasplantan" las Instituciones hispánicas a América.

Una de ellas, la Iglesia, va a estar en principio, imbuída de tales concepciones. A medida que se avanza en el curso de su integración y desarrollo dentro de una línea de carácter nacional, es posible apreciar la complejidad de las relaciones que establece con otras instituciones e, inclusive, las que tiene frente a éstas. De la misma forma, las funciones que desempeña se adaptan -- gradualmente a las posturas que adquiere. El respecto, Antonio Ru bial expresó en una conferencia lo siguiente:

"El estamento eclesiástico tuvo un papel básico en la conformación de la sociedad virreinal. Esta importancia fue consecuencia de dos factores que se conjugaron en el siglo XVI: por un lado el extraordinario poder político, económico, social e -- ideológico que alcanzó la Iglesia en España durante la Edad Media; por el otro, las condiciones socio-económicas propias de los territorios americanos en cuya formación la evangelización llevada a cabo por los religiosos fue determinante."46

En estas líneas se hace resaltar la enorme influencia que la -- Institución eclesiástica tiene en la Nueva España como uno de -- "los elementos superestructurales de la sociedad novohispana", -- que "destacan por su importancia", en cuanto "forjadora de estructuras mentales y reguladora de los comportamientos sociales."47

El énfasis que se da a estas afirmaciones tiene como objeto ha-

cer más notable el poder que se establece entre las instancias civil y eclesiástica, representadas por sus respectivos organismos, y el marco socio-cultural que prevalece en la sociedad novohispana a lo largo de la dominación colonial. Así puede verse que la Iglesia representaba "el monopolio sobre el instrumento ideológico más poderosos del sistema: la Religión."⁴⁸ Pero, además, ella "...controlaba todos los medios de difusión y propaganda oficial: el arte, las instituciones educativas y de beneficencia y el aparato opresor que impedía todo tipo de disidencia o herejía: la Inquisición."⁴⁹

En suma, concluye el autor, la Iglesia fue la Institución que ejerce mayor influencia en la Colonia.

Sin embargo, tal influjo se acentúa con la instauración del Santo Oficio en América, aunque podemos hablar de actividad 'inquisitorial' en el momento mismo en que los frailes misioneros llegan al lado de los conquistadores. Y a lo largo de sus tres siglos de vida, va a controlar, de manera eficiente y decidida, la religiosidad de los extensos territorios americanos. La historiografía en general, distingue tres periodos bien diferenciados de desarrollo o evolución del Tribunal:

a) Una primera etapa donde se delegan las funciones inquisitoriales en los frailes de órdenes regulares (franciscanos y dominicos en particular). Greenleaf escribe al respecto:

"Antes de que existieran los tribunales formales de la inquisición, los obispos encargados de los juicios ordinarios eclesiásticos fueron los que se ocuparon de imponer la fe y la moral en la diócesis. Pero en los primeros años de la conquista

de México no había tribunales de la Inquisición ni obispos que desempeñaran estas funciones. En vez de esto, una Inquisición monástica, en que los frailes inquisidores asumían los poderes episcopales, operó en Nueva España desde 1522 hasta que el -- obispo Juan de Zumárraga finalmente recibió sus bulas de consagración y asistió a la ceremonia final de investidura en su visita a España en 1532."⁵⁰

- 2) Un segundo periodo de inquisición episcopal, que abarca hasta 1571, cuando el obispo Juan de Zumárraga inaugura la lista de jueces eclesiásticos con autoridad de la Corona y el Consejo de la Suprema Inquisición en España, que llevaba el título de inquisidores apostólicos.
- 3) Finalmente, en 1571 se instituye formalmente el Tribunal del Santo Oficio de México a cargo de don Pedro Moya de Contreras con quien se abre la tercera y más prolongada etapa de la Inquisición.⁵¹

Durante esa primer etapa de actividad inquisitorial se destaca la figura del obispo Zumárraga a quien se describe como el defensor de la ortodoxia y estabilizador de la conquista espiritual de México. Este personaje viene a ilustrar el proceso que desde ese momento vive la sociedad novohispana en su conjunto. Se comienza a entablar una relación socio-cultural con el aparato inquisitorial en la medida en que éste influye en formas de vida, expresiones artísticas, costumbres, manifestaciones religiosas, organización política y civil. Relación que, dicho sea de paso, nunca fue de diálogo o intercambio sino, en razón de su naturaleza, siempre fue de imposición sin alternativa o elección.

Solange Alberro expresa la situación que se presenta al inicio de la actuación de los tribunales inquisitoriales en la Nueva España y en la América colonial. La autora dice:

"..[los tribunales] cuyo raudó y a veces torpe desempeño no --- siempre carece de aquel humanismo difuso en las primeras décadas de la conquista espiritual de México, pusieron de manifiesto rápidamente las limitaciones y los peligros de un modelo -- normativo y represivo que tal vez era adecuado para la Metrópoli, pero impropio e incluso arriesgado en un territorio recién conquistado y aún mal controlado.."52

Esta crítica adelantada atañe al establecimiento mismo del Tribunal y enfatiza lo inapropiado de perseguir la herejía, el error en un territorio donde esto no se conoce como tal, o cuando menos tal como lo entienda la Iglesia católica del mundo occidental. No obstante, en su momento, diversos testimonios nos hacen saber que se daban una serie de opiniones sobre la pertinencia del establecimiento de la Inquisición en tierras americanas.

"Grandísimo sería el servicio que Dios Nuestro Señor recibiría y el temor y miedo que a los desesperado y malos cristianos se pondría, así españoles como indios, en que V.M. fuese servido de poner Inquisición en esta tierra; porque son tantos los desacatos que contra Nuestro Señor y sus templos y ministros se cometen, que no son dignos de hablar ni escribir a V.M. en particular, y con el terror de la Inquisición habría grande enmienda y mejoría: negocio en que V. Majestad debe ser servido de poner en ejecución.."53

Los religiosos abogan por un orden socio-religioso que ellos

ven amenazado por prácticas locales, por desconocimiento y por el ejercicio mal entendido de la religiosidad,⁵⁴ tanto de los naturales como de los inmigrantes que vienen de la península. Por ello apelan al Santo Oficio esperando la ayuda necesaria para contener el error y extender la fe católica. Una vez que el Tribunal se -- instaura, durante el tercer periodo, de los tres que hemos señala do líneas atrás, se enfrenta a grandes desafíos: la geografía física y humana del territorio de la Nueva España. Su acción se ve condicionada por los avances de la colonización que se desarrolla en forma paulatina. La población dispersa en pequeños núcleos, di ficulta, en primer término, la transmisión de informaciones, edic tos, reglas, etc., vehículos esenciales de la normatividad que se busca imponer poco a poco. La dificultad se va aminorando toda -- vez que la población crece, y se concentra en zonas determinadas a lo largo de todo el territorio. Gracias a esto, la acción de la Inquisición se va extendiendo y su fuerza aumenta por el temor que inspira por su propia naturaleza y por sus métodos de control. I. Grigulevich resume su impacto de la siguiente manera:

"En ninguna parte, quizás, el carácter "sagrado" de los tribu-- nales inquisitoriales, su misión "civilizadora", su lucha "ab-- negada" por los decantados "valores cristianos", se manifiesta ron con tanto relieve como en las colonias, donde esos tribuna les sirvieron de apoyo seguro a la opresión colonial y a los intereses de los explotadores."⁵⁵

El esbozo anterior nos permite introducir lo que, a juicio particular constituye la polémica de fondo en la instauración del -- Santo Oficio en la Nueva España: la repercusión, a nivel ideoló-

gico, de un aparato de control que incide en la sociedad colonial, en la vida individual y colectiva de una fe, una moral social, im- puesta. Y, con esto, los mecanismos que usa para la consecución - de sus fines, a saber, la conservación de la fe católica, la prác- tica de una religiosidad controlada y la represión de tenden- cias disidentes venidas de fuera o generadas en el seno de la so- ciedad colonial y de comportamientos agresivos a las normas socia- les.

NOTAS.

- 1.- El término 'poder' se maneja aquí en su sentido más literal. No se pretende hacer toda una teoría sobre ello o en cuanto a su desarrollo histórico. El lector podrá entenderlo como 'do- minio', 'control', 'preponderancia', 'autoridad' o jefatura, según sus asepciones más corrientes.
- 2.- Esta interrelación socio-religiosa es una de las dimensiones en las que se nos presenta la Historia eclesiástica general- mente. Los manuales aquí citados apoyan esta perspectiva con- textual. Vid. Ricardo García Cárcel. Historia de la Iglesia en España. Madrid, La Editorial Católica, BAC, 1979, tomo IV.
- 3.- Wilhelm Dilthey. Hombre y mundo en los siglos XVI y XVIII. México, F. C. E., 1978. p. 11.

Hemos tratado algunos puntos de nuestra consideración a la -- luz de los comentarios de este autor. Sin embargo, es neces- ario advertir que en sus citas deja entrever cierto prejuicio -- antirreligioso que puede resultar muy discutible. Sería conve-

niente manejar sus textos con mayor detenimiento. Nos ha parecido conveniente hacer uso de ellos porque ilustran algunas cuestiones y apoyan determinadas observaciones, que deben ser entendidas con la salvedad anterior.

- 4.- Aludimos a la formación de la cultura judeo-cristiana de la cual somos herederos. Cfr. Romano Guardini. La visión católica del mundo. México, UNAM, 1957. (Introducción).
- 5.- Es necesario aclarar que cuando se habla de 'institucionalización' de la Iglesia, se refiere al carácter oficial que adquiere bajo el régimen de Constantino, durante el siglo IV de nuestra era.
- 6.- La enumeración de elementos que se hace, sólo expresa la complejidad de la cuestión, en vista de que no es posible tratarla a fondo. De otro modo, el marco histórico que deseamos dar al lector se convertiría en el objeto del estudio y nuestra investigación de carácter histórico-literaria sería histórica simplemente.
- 7.- Joseph Lortz. Historia de la Iglesia. Madrid, Ed. Guadarrama, 1962. p. 116.
- 8.- Ibid., p. 130.
- 9.- Ibid., p. 131.
- 10.- El largo proceso que se menciona, tiene lugar a lo largo de varios siglos y sufre una serie de vicisitudes que sería muy largo considerar. Por ello la metáfora utilizada por Lopetégui nos pareció muy apropiada para dar cuenta de los enfrentamientos violentos a los que se ve sometida la Iglesia.
- 11.- León Lopetégui. "La Iglesia española y la hispanoamericana

- de 1493 a 1810", en Historia de la Iglesia en España, Madrid, La Editorial Católica, BAC, 1979, p. 370.
- 12.- Wilhelm Dilthey, Historia de la Filosofía, 3a. ed, México, F.C.E., 1988, p. 128.
- 13.- Idem.
- 14.- Cfr., Dilthey, o. cit. p. 130 y ss.
- 15.- Ricardo García Villoslada, comp. Historia de la Iglesia en América, Madrid., La Editorial Católica, BAC, 1965, p. 45-46.
- 16.- Ibid., p. 47.
- 17.- Dilthey, op. cit. p. 131.
- 18.- Ibid., p. 129.
- 19.- Francisco Tomás y Valiente. "Relaciones de la Inquisición -- con el aparato institucional del Estado" en La Inquisición española: nuevos horizontes, Madrid., Ed. Siglo XXI, 1980, p. 43.
- 20.- Vid. Gerard Dufour, La Inquisición española. Aproximaciones a la España intolerante, Barcelona, Ed. Montesinos, 1986. (Introducción).
- 21.- La Inquisición española se sitúa, según Tomás y Valiente, en una doble vertiente que sería: "la acción absolutista-centralizadora del poder estatal y sobre una tendencia teocratista y autonomista." La línea que toma la Institución inquisitorial parece ser la segunda, pues se vincula a tal grado con la monarquía hispánica que llega a servir como una 'policía de Estado' en los asuntos sociales. (Cfr. Tomás y Valiente, op. cit. 46 y ss).
- 22.- Los excelentes estudios de Henry Kamen, Henri Charles Lea,

Bartolomé Bennassar, Ricardo García Cárcel y A. Turbeville son algunos de los trabajos a los que se refiere. Vid. Bibliografía.

- 23.- Gerard Dufour, op. cit. Cap. 1.
- 24.- Vid. nota 21.
- 25.- Tomás y Valiente, op. cit. p. 46.
- 26.- Fernando de los Ríos. Religión y Estado en la España del siglo XVI. Nueva York, Instituto de las Españas, 1972. p. 2
- 27.- Joseph Lorz, op. cit. p. 394
- 28.- Ibid., p. 395.
- 29.- José C. Nieto. Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia. México, F.C.E., 1979. p. 102.
- 30.- Henri Charles Puech (dir.) Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes. Historia de las religiones México, Siglo XXI, 1981. p. 5.
- 31.- Ibid., p. 9.
- 32.- Ignacio Tellechea. Tiempos recios. Inquisición y heterodoxia Salamanca, E. Sígueme, 1977. p. 11.
- 33.- Henri Charles Puech, op. cit., p. 9.
- 34.- José Ma. Gallegos Rocafull. La teología de los siglos de oro
- 35.- Nieto, op. cit. p. 95.
- 36.- En este momento no es posible desvincular la acción de una Institución y otra pues ambas actúan de consuno.
- 37.- Antonio Domínguez Ortiz. "Regalismo y relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVII" en Historia de la Iglesia en España. Tomo IV, La Editorial Católica, 1979. p. 78.

- 38.- Ibid., p. 90.
- 39.- Ibid., p. 92.
- 40.- Antonio Domínguez Ortiz. Sociedad y Estado en el siglo XVI. Barcelona, Ed. Ariel, 1976. p. 21.
- 41.- Ibid., p. 21 y ss.
- 42.- Teófanos Egido. "El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVII" en Historia de la Iglesia en España Tomo Iv. op. cit. p. 139.
- 43.- Lopetegui, op. cit. p. 369.
- 44.- Ibid., p. 370.
- 45.- Ricardo García Villoslada. Historia de la Iglesia en la América española. Madrid, La Editorial Católica, BAC, 1965. v. 1 p. 48-49.
- 46.- Antonio Rubial. La Iglesia y su importancia durante la época colonial. México, D.F., Instituto de Estudios y Documentos Históricos, A.C., (Conferencia den el Archivo General de Notarías, 12-XI-81) p.1.
- 47.- Solange Alberro et al. Familia y sexualidad en Nueva España México, SEP., 1982. p. 10.
- 48.- Rubial., op. cit., p. 13.
- 49.- Idem.
- 50.- Richard Greenleaf. La Inquisición en Nueva España siglo XVI. México, F.C.E., 1981. p. 10.
- 51.- Toribio Medina. Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México. México, UNAM-Miguel Angel Porrúna 1987. p. 25.
- 52.- Solange Alberro. Inquisición y sociedad en México. 1571-1700

- 19 ed. México, F.C.E., 1988, p. 22.
- 53.- Medina, op. cit. p. p. 14.
- 54.- I. Grigulevich. Historia de la Inquisición. México, ERA, --
1980. p. 54.
- 55.- Ibid., p. 55.

CAPITULO II.

Imposición de criterios culturales oficiales en España y sus colonias.

1.- Acercamiento a una polémica histórica: ortodoxia-heterodoxia.

La breve reseña que se hizo en las páginas anteriores ha permitido señalar una serie de complejos procesos que se dan en el de-conformación social, cultural y religiosa de la Nueva España en el transcurso de tres siglos de domianción colonial. De acuerdo con esto podemos hablar de la integración de la sociedad novohispana desde diferentes perspectivas históricas, entre las que podemos destacar:

1) Desde el punto de vista de la historia económica, se advierte el régimen de dominación, conquista y colonización impuesto en -- los territorios americanos, de manera especial el que tiene lugar en el virreinato de la Nueva España.

2) Desde el punto de vista de la historia política, se alcanza a percibir el desarrollo de las instituciones metropolitanas dentro de la sociedad novohispana, en relativa independencia de los modelos iniciales.

3.- Desde el punto de vista de la historia social, se sugiere la imposición a las colonias de normas y criterios de oficialidad - emanados de las instituciones peninsulares.

En el marco de tales condiciones históricas se aprecia la formación de diversos grupos que componen la sociedad novohispana. Sus preocupaciones, sentimientos, afirmaciones y negaciones, así como sus propuestas vivenciales, se concretan en manifestaciones o expresiones de diversa índole que ahora nos interesa hacer notar.

Entre éstas sobresalen las de tipo cultural y literario que aparecen conforme a los criterios establecidos por las instancias de control oficial: Iglesia e Inquisición. Estas expresiones se van a hallar sujetas a la sospecha de los órganos de poder colonial mencionados, en vista de su naturaleza eminentemente humana.² Este asunto merece ser tratado con mayor detenimiento, por lo que se consider pertinente hacer una anotaciones desde diferentes puntos de vista. Si, por un lado, esta tarea se ha hecho difícil en vista de la considerable cantidad de bibliografía al respecto, por otro se ve facilitada por los aportes de diferentes investigadores querealizan trabajos interdisciplinarios. Sus estudios han permitido abordar fenómenos de carácter textual, ideológico y cultural desde la perspectiva histórica y los sitúan, además, en una línea diacrónica que definen así:

"La ciencia histórica nos enseña las relaciones y diferencias entre los fenómenos coyunturales y los estructurales, es decir entre los fenómenos que se dan en un tiempo relativamente corto y fenómenos que se extienden en largos plazos...."³

En esto se puede apreciar el principio de una "revalorización del pasado", junto con los "fenómenos subalternos, marginales, subterráneos o populares" que coexisten con la cultura oficial. Una vez integrados, todos ellos permiten el acercamiento a la sociedad en medios de la cual surgen.⁴ El grupo de investigadores al que nos hemos referido, el Seminario de Historia de las Mentalidades indica los siguiente:

"Admitimos que no hay instancias inferiores o superiores, que los sistemas, de representación de un grupo social sobre tal o cual fenómeno, que la sensibilidad, las aversiones, los pre--

juicios, las creencias religiosas o mágicas, las actitudes estéticas, etc., todas pueden llegar a ser muy importantes en un momento dado."⁵

Tan importantes pueden ser que, tomadas en su conjunto, permiten marcar líneas generales o tendencias en el proceso histórico de la conformación de una sociedad; pero, vistas cada una por separado, pueden llevar a visiones parciales de la realidad. El asunto que se desea abordar en este trabajo requiere este tipo de enfoque según el cual:

"La relación que existe entre la marginalidad y el contexto social en que se originan, permite estudiar ciertas tendencias de la sociedad como un todo, sin disociar lo normal de lo anormal. Lo marginal, lo delictuoso, nace en el seno de una sociedad y se origina en sus contradicciones; lo marginal no es perversión individual desligada del contexto social, cada sociedad tiene sus márgenes, su criminalidad, su delincuencia específica. Marginalidad y sociedad van ligadas."⁶

Esta perspectiva integral permite estudiar determinadas tendencias individuales o colectivas que no se presentan de manera concreta en la sociedad en la que aparecen, porque se encuentran difusas en la mente de quienes las personifican. Tales individuos o pequeños grupos constituyen "la mayoría silenciosa" que, según Serge Gruzinsky, representa la "toma de postura ante ciertas estructuras económicas", y no sólo eso, sino que en el acto mismo de su constitución dan "forma a una serie de superestructuras que implican una visión del mundo y del hombre."⁷

Como puede verse, surge una oposición básica a la que debe darse cierta consideración en vista de la importancia que represen-

ta en el asunto que se viene considerando: las superestructuras conceptuales frente a las estructuras económicas. Cuando hablamos de superestructuras nos referimos principalmente a las "ideologías", término problemático del que ha sido muy discutido tanto su sentido como su alcance. Aquí se toma en la acepción que enuncia el autor arriba citado, Gruzinsky: "sistemas complejos, es decir, totalizantes."⁸ Y añade:

"...pretenden ofrecer una representación global del pasado, presente y futuro de una sociedad, ya que constituyen representaciones integradas a una visión total del mundo; deben por tanto relacionarse con otros sistemas que siempre se encuentran en las sociedades preindustriales-tales como las mitologías, teologías, cosmologías, sistemas de creencias, etc."⁹

A esta característica inicial, se añadiría que:

"...ponen el acento en ciertos aspectos de las relaciones sociales [...] pueden coexistir varios sistemas de representaciones, que por supuesto compiten entre sí [...] desempeñan un papel estabilizador para proteger los intereses de las clases dominantes."¹⁰

De acuerdo con lo anterior, podemos citar las palabras de Oliver Reboul cuyos postulados siguen esta dirección y llegan a enriquecer el término, aún sin terminar de definirlo. El señala las siguientes por características:

- 1) Partidista: "una ideología se sitúa en un conflicto de ideologías [...] combate para vencer; lo que significa que se impondrá no sólo mediante razones o pruebas, sino también mediante una cierta presión, que puede ir desde la destrucción hasta

la violencia, pasando por la censura y la ocultación de los hechos."

- 2) Colectiva. "La ideología es un pensamiento anónimo, un discurso sin autor: es lo que todo el mundo cree sin que nadie lo -- piense."
- 3) Disimuladora. "Debe ocultar su propia naturaleza de Ideología"
- 4) Racional. "[...] una ideología pretende ser crítica. La más -- dogmática de las ideologías no admitirá jamás su dogmatismo. -- Disimula así, por su racionalidad, su carácter esencial."
- 5) Al servicio del poder. "Lo que hace de la ideología algo muy -- diferente de una simple visión del mundo, es que está siempre al servicio del poder, y su función es la de justificar su --- ejercicio y legitimar su existencia."¹¹

Es muy importante hacer notar que las ideologías se presentan en relación con fuerzas de poder. Aunque no se debe afirmar esto de manera tan unívoca, pues en el campo cultural habría que analizar a profundidad las implicaciones de las ideologías que quizás no tengan que ver solamente con perpetuar un poder establecido.¹²

El término así delineado, se diferenciará de mentalidad en cuanto que ésta no sigue el mismo ritmo del acontecer histórico y constituye un "contenido impersonal del pensamiento".¹³ La mentalidad implica "una relación entre cultura popular y cultura dominante" y corresponde a un grupo social y/o cultural."¹⁴ En cuanto forma vivencial de adaptar y adoptar modelos impuestos, la mentalidad representa la concepción de un grupo social determinado.¹⁵

La interrelación de mentalidad e ideología se manifiesta a nivel de comportamientos, manifestaciones culturales, que llegan

a traducirse en formas de vida o comportamientos que tienen sus propias manifestaciones lingüísticas o discursivas. Estas las hallamos en textos y documentos que sirven como testimonios históricos que hacen posible identificar sistemas de representaciones.

"Una ideología se manifiesta de múltiples maneras, de aquí que se pueda encontrar en una extensa gama de documentos."¹⁶

De acuerdo con esto, se establece una relación ideología/mentalidad que conlleva una referencia implícita a la cultura dominante de un periodo histórico determinado y que bien puede ser de aceptación o de rechazo en diversos grados y a diferentes niveles. Estas precisiones exigen una reflexión sobre lo que se ha de entender, finalmente, como ideología dominante e ideología subordinada, o dominada, cultura oficial y cultura marginal y mentalidades. (Con esto también se toca otro problema: lo que se ha de entender por términos o categorías como marginal, subalterno, prohibido, etc.)

Solange Alberro explica que la ideología, como sistema de ideas, y la mentalidad como sistema de representación, se relacionan en la medida en que las primeras modelan a las segundas, dando por resultado la conformación de modelos o patrones culturales que perviven y se heredan de unas sociedades a otras, aún sin pleno reconocimiento de ello.¹⁷

La indicación que hace esta autora nos permite afirmar que la historia de las mentalidades se coloca a un nivel que, como ella señala, no es el de lo oficial, sino el "de lo cotidiano, de lo automático, es lo que escapa a los sujetos individuales de la historia por-

que es revelador del contenido impersonal de su pensamiento." 18
Pero es también recuperable a través de sus manifestaciones discursivas y vivenciales que llegan a ser las fuentes de conocimiento de los diferentes sistemas de ideas y representaciones. Los textos, pues, permiten la 'reconstrucción antropológica' y la búsqueda del 'contenido impersonal' del pensamiento de los hombres¹⁹ en determinado momento de su historia. A este respecto conviene notar lo siguiente:

"El discurso de los hombres, cualquiera que haya sido su tono, el de la convicción, de la emoción, del énfasis, con mucha frecuencia es un desordenado conjunto de ideas triviales, de lugares comunes[...] la heterogénea mezcla de restos de culturas y de mentalidades de diversos orígenes y tiempos[...] Así pues, lo que parece privado de raíces, nacido de la improvisación y del reflejo, gestos maquinales, palabras irreflexivas, procede de lejos y atestigua la larga resonancia de los sistemas de pensamiento."²⁰

Dicha resonancia se concreta en marcas o 'fenómenos' esenciales que el especialista detecta y que serían:

"[...] las herencias cuyo estudio enseña la continuidad, las pérdidas, las rupturas, la tradición, es decir, los procesos de reproducción mental de las sociedades, los desfases productos del retraso de las mentes para adaptarse al cambio y del desigual ritmo de evolución de los diferentes sectores de la historia."²¹

En este punto conviene aclarar que, aun cuando esto se comprende

desde el punto de vista de la historia de las mentalidades, tiene una pertinencia notable en el análisis textual de los escritos aquí trabajados. Se trata, en principio, de aprovechar lo que los estudios históricos han ido aportando respecto al conocimiento de culturas y formas de pensamiento impuestas dentro de la sociedad que nos atañe. Se procura, pues, vincular mentalidades, ideologías, discurso literario, con su contexto histórico dentro del marco obligado de su referencialidad institucional. Se busca descubrir códigos a los que el texto alude de manera implícita o explícita, de acuerdo con su importancia, y que pueden ser religiosos, políticos, sociales, etc. De la misma forma, se hace necesario establecer los criterios histórico-culturales en referencia a los cuales se concretan esas ideologías, mentalidades y códigos sociales.

Uno de esos criterios, que rebasa la línea de esta categoría, tiene que ver con lo que se va constituyendo a lo largo de los siglos, en fundamento de legitimidad a nivel socio-cultural y espiritual, etc.: la oposición ortodoxia-heterodoxia, que corresponde respectivamente a lo 'aceptable' y a lo 'no permitido' respectivamente. Una definición exacta de cada término empobrecería toda la dimensión histórica que estos conceptos van adquiriendo de manera gradual. Se trata de vocablos muy 'dúctiles' y maleables, por lo cual resulta difícil fijar un sentido único, ya que sufren un largo proceso de adaptación y conformación a circunstancias socio-históricas y a intereses de grupos en el poder.²²

Así pues, se podría relacionar el proceso de constitución de la ortodoxia con una serie de procesos en los que se ven involucrados intereses particulares y de grupo, asociados a modelos culturales

y formas de organización social en determinados periodos históricos. En este contexto, las categorías conceptuales que se abordan, ortodoxia-heterodoxia, suponen una dirección del pensamiento en occidente (aunque, desde luego, no se restringe a éste exclusivamente) en el que inciden, invariablemente, aspectos estructurales de tipo económico. La constitución de lo que ahora se ha anunciado como "categoría conceptual", así como su formación e instauración, interesan aquí en la medida en que pueden aclarar y enriquecer la perspectiva desde la que se analizarán los textos. Estos, tal como se ha dicho, están estrechamente vinculados a criterios de legitimidad, veracidad, licitud, etc., y desde tales perspectivas se debe partir a fin de efectuar el estudio correspondiente.

El análisis de los textos requiere de una búsqueda cuidadosa de elementos pertinentes y fundamentos que permitan avanzar hacia conclusiones más completas, tal como se ha procurado hacer. Uno de ellos, que aquí se señala como punto de partida (relativo quizás, pero necesario), tiene que ver con la existencia de modelos oficiales, previos a la creación de los textos que se aborda y a los cuales nuestros escritos, por fuerza, debieron ceñirse.

Ortodoxia y heterodoxia se señalan como dos grandes categorías generales que sirven como principios rectores del pensamiento religioso en la historia de occidente. En su consolidación inciden circunstancias históricas, la formación de ideologías y mentalidades, e Instituciones que fungen como órganos de control socio-político en las diferentes naciones en las que dichas categorías -- han tenido vigencia. A este respecto, se ha visto el papel de

la Iglesia católica, en la conformación de formas de vida, conductas individuales, actividades culturales sobre las que ella ejerce un considerable control, que tiene relación con lo que se instituye como la ortodoxia. La pregunta obligada sería ¿qué podemos entender por 'ortodoxia'?

Desde luego, dar una definición exacta rebasa los lineamientos de este trabajo, ya que el término se puede manejar a diferentes niveles: religioso, filosófico, político, etc. Se trata de una categoría conceptual que se forma en un proceso histórico en atención a intereses de orden económico, político y social de ciertos grupos en el poder. Su vigencia supone la imposición de corrientes de pensamiento que a la vez establecen criterios de legitimación. La ortodoxia es avalada por la Institución (o Instituciones) oficial(es) y restringe mediante tales criterios las actividades y el comportamiento de la colectividad a la que se impone.

En forma general es posible señalar dos sentidos bien diferenciados del término:

- a) Como fundamento de una serie de preceptos creados por el poder institucional y que pretenden ser universales.
- b) Como un proceso de instauración de formas de pensar que tienden a estabilizar tanto la conducta del individuo como las manifestaciones socio-culturales de la colectividad.²³

Otros autores consideran a la ortodoxia, y a la heterodoxia también, como "sistemas de pensamiento" que actúan en direcciones opuestas, pero no excluyentes, es decir, que se constituyen de manera paralela y simultánea. La ortodoxia funciona dentro de un siste

ma institucional bien establecido que es el que dicta el límite de lo 'permitido' y socialmente aceptado. Sus fundamentos forman un cuerpo de doctrinas y creencias religiosas que conllevan una serie de implicaciones sociales. Turbeville hace referencia a este último aspecto cuando trata las persecuciones y conversiones forzosas de judíos en la península hispánica antes de la unificación.²⁴ En ese periodo los límites de la ortodoxia se ampliaron o redujeron de acuerdo con las circunstancias históricas que planteaba la nueva organización del estado español. Este autor señala que la 'intolerancia' inquisitorial tuvo que ver en buena parte, con razones de tipo económico. Así, aunque se había permitido a los judíos y a los moriscos practicar su religión, se les restringe y expulsa una vez que la 'permisividad' religiosa se reduce con la acción del Tribunal del Santo Oficio, que también responde a una situación de orden económico-social determinada.²⁵

Con respecto a sus fundamentos teológicos, debe señalarse el importante papel que ha tenido la Iglesia católica en su investigación, defensa y extensión. Ella ha procurado, desde que se institucionalizó, sustentar un esquema doctrinal apoyado en: la tradición, las Sagradas Escrituras y el Magisterio. Una de sus búsquedas esenciales se relaciona con el 'conocimiento de fe' para dar un sentido histórico a la 'revelación divina'.²⁶ De hecho, la Iglesia se asume como la depositaria de esa Revelación y el misterio de fe, y de esa forma adquiere la autoridad para implantar una visión del mundo. "La cosmovisión cristiana es la visión del mundo comunicada a los hombres por Dios..."²⁷

Así pues, la ortodoxia implica la 'opinión correcta',²⁸ lícita y aceptada por la sociedad en general, podemos decir que es la Iglesia católica la que en mayor medida se ha encargado de configurar y establecer su 'operatividad' a nivel social y doctrinal en su doble papel de Institución oficial y 'asamblea de creyentes'. En estos términos, la ortodoxia plantea una visión, sí, pero de índole exclusivista y que tiende a imponer sus criterios de legitimación, en tanto que procura representar y salvaguardar la creencia, el misterio de fe y el mensaje divino. Todo esto, visto desde una perspectiva esencialmente histórica, pues el concepto de ortodoxia, tanto como el de heterodoxia, sólo se constituye en el marco del proceso histórico-cultural, y es en ese sentido en que se le considera 'cambiante'. En todo caso, sería más apropiado -- considerar a la ortodoxia como una categoría adaptable a las circunstancias históricas.

Esto plantea un serio problema para la 'recta opinión', pues a lo largo de su desarrollo se ha presentado la cuestión de la transmisión, asimilación e interpretación de la doctrina cristiana. Y en vista de que se opone a cualquier separación o disensión, la ortodoxia sólo admite lo que la 'fe' social y teológicamente constituida, e históricamente aceptada, le plantea.

"En la fe, el hombre está inmediatamente vinculado al Dios que se revela en Cristo y que guía a la salvación. Pero esta inmediatez tiene una estructura encarnativa, se expresa y se expresa en verdades-asentencias /dogmas/. Y esto en la comunidad de la Iglesia que es comunidad confesional. [...] Por eso mismo cuando se dan posturas contrarias a la fe pueden ser

detectadas necesariamente a partir de la expresión extrema de la fe, tanto en el caso de que no se acepten las afirmaciones válidas de la fe, (incredulidad positiva o negativa), o que se elijan unas y se rechacen otras (herejías). Cuando al principio hubo fe, o respectivamente, ortodoxia, la incredulidad y la herejía recibieron el nombre de apostasía."²⁹

Y si a esto se añade el que la Iglesia católica, como 'guardiana de la fe', se ha opuesto institucionalmente a la 'incredulidad' y a la 'división', tenemos que toda posición que salga de los lineamientos establecidos se considera 'apostasía' en cierto sentido, pero de manera más exacta, herejía.³⁰

Esta última observación nos lleva a considerar el segundo término de la cuestión planteada líneas atrás: la heterodoxia. Se le suele confundir o equiparar a menudo con 'herejía'. Los investigadores nose cuidan de usar indistintamente los términos en oposiciones como las siguientes: ortodoxia-herejía, herejía-doctrina, doctrina-heterodoxia. Sin embargo, existen matices de diferencia entre los distintos vocablos. El que más nos interesa es definido por Hilaire Belloc de la siguiente forma:

"Herejía conlleva la oposición al 'sistema' y, desde luego, la constitución de un sistema propio. Una definición sencilla... Herejía es la dislocación de alguna construcción completa, que se sostiene por sí misma, mediante la introducción de una negación posterior de alguna de sus partes esenciales."³¹

El autor completa su acepción histórica del término y concluye en que se trata de:

"...la construcción de un sistema por "excepción", por "elección"

de una parte de la 'estructura', e implica que el sistema queda destruido al sustraerse una parte de él, ya quede vacío sin llenar o ya se le llene con alguna afirmación nueva."³²

Según estas consideraciones, la herejía se proyecta como una especie de negación relativa, ya que el principio o dogma que ella subvierte le ha servido inicialmente como punto de partida y fundamento: "es de la esencia de la herejía dejar en pie gran parte de la estructura que ataca".³³ En otras palabras, podemos decir -- que "las herejías sobreviven por las verdades que conservan".³⁴ El historiador reconoce el poder transformador de la herejía en tanto que origina *forms* de pensamiento que se salen de lo aceptado para dar paso a "formas de vida y un carácter social" cualitativamente distintos. Esto constituye el carácter "general" de la herejía.³⁵ Pero si la definimos en relación con la doctrina católica, en concreto, la hallamos como "el trastorno mediante la excepción..." a todo el 'sistema' religioso implantado por la Iglesia.³⁴ Ahora su relación con la heterodoxia, 'la otra opinión',³⁷ se da justamente por este rasgo de "excepción", "trastorno" y divergencia, que ambos términos comparten. En tanto opinión divergente, la heterodoxia se constituye en un sistema de opinión³⁸ fuerte y generalizado compuesto por la desviación o disidencia que implica la herejía. La tendencia heterodoxa resulta una "posición alterna" dentro del orden socio-cultural instituido que plantea sus propios fundamentos doctrinales. De esto se deriva que la historia de la religión se bifurque en dos sentidos: historia de la Iglesia constituida e historia de la herejía, tal y como aparece en los distintos manuales.

La herejía se vincula de manera positiva a tendencias del pensamiento religioso y, de manera negativa, a movimientos particularistas, de lección y selección, que implica "error". Existen tratados, algunos ya del siglo XVIII, donde la herejía se vincula estrechamente con un proceso 'natural' de reflexión y raciocinio sobre una serie de verdades o doctrinas aceptadas:

"El hombre recibe de la naturaleza un deseo invencible de adquirir conocimientos... Deseo que, excitado sucesivamente por los sentidos, las pasiones y la imaginación, o dirigido por la razón, ha sacado a los hombres de la ignorancia y la barbarie, ha formado sociedades, establecido leyes, inventado artes y -- producido ciencias; ha engendrado todas las virtudes y todos los vicios, ha ocasionado todas las revoluciones y mudanzas de la sociedad; ha creado aquel laberinto de verdades y de errores, de opiniones y de sistemas, de política, de moral, de legislación, de filosofía y de religión."³⁹

2.- Breve resumen histórico de algunas tendencias heterodoxas en España.

De lo dicho anteriormente podemos deducir que la herejía se halla íntimamente ligada al desarrollo del pensamiento humano en cualquier cultura. Aunque no es nuestro propósito ir a la naturaleza misma de la herejía, señalaremos las implicaciones sociales y culturales que desde sus inicios ha tenido la herejía en el marco del cristianismo y luego, del catolicismo institucionalizado.

"De lo que se trata precisamente, es de localizar y de descubrir el papel [...] de los movimientos religiosos en cuestión,

en el conjunto de las instituciones sociales de la época, y de tratarlos en consecuencia como manifestaciones de conflictos sociales."⁴⁰

En los primeros siglos de su existencia la Iglesia contempla movimientos de separación, en los que se mezclan tendencias filosóficas derivadas de la cultura helénica: gnósticos, montaneses, - etc. Al principio se dan como "corrientes espirituales" que quizá "no acertaban a percatarse de que la doctrina cristiana es un complejo de verdades inmutables y reveladas."⁴¹ Poco a poco estas tendencias adquieren una dirección más definida en torno a una doctrina y resultan incompatibles con lo que se va definiendo como el cristianismo más puro, tal como acontece con el arrianismo.

Más tarde, al correr de los siglos las desviaciones o disensiones se multiplican y se hace necesaria la creación de un órgano institucional que se encargue de legislar en cuestiones de fe. Es así como aparece la Inquisición, que ya para los siglos XIII y -- XIV se perfila como rectora en cuestiones de fe y de principios. -- Los manuales inquisitoriales proveen información amplia y precisa de los conceptos que se manejan de 'herejía' y en qué términos había de entenderse. El concepto de 'lo herético' se fija en una serie de legislaciones y códigos.

"Para entender la especificidad de la institución inquisitorial. Hay que ver lo que la Institución conserva, [...] su memoria, - su auténtico código."⁴²

De esta forma, se podrá ver en su propio contexto la acción institucional de la Inquisición como sustentadora y guardiana de la fe. Así también, es posible entender la 'represión de la herejía' en

dos momentos: antes de la creación de la Inquisición, cuando es vista como producto del celo doctrinal de la Iglesia, y con el nacimiento de la Inquisición moderna, como una lucha más definida por el control y dominio, no solamente político-religioso, sino - también espiritual.

Para este momento ya se empieza a desarrollar en España una lucha contra la herejía, aprobada por la autoridad papal, y asumida por el tribunal inquisitorial hispano, bajo sus propios lineamientos. En concreto, el concepto de herejía (y de lo herético) manejados por Eimeric, "se ubica en la zona de la sospecha". Y Peña añade:

"Todo lo que en actos o en palabras, en gestos o en intenciones, guarda relación con una doctrina, una costumbre condenada por Cristo, por los padres de la Iglesia, por los Concilios, por - los Papas, todo ello, es competencia de la Inquisición."⁴³

Con todo (esta jurisdicción tan amplia, legislar sobre acciones humanas específicas) 'lo herético va a ser un concepto de factura inquisitorial en gran medida, pero apoyado por la autoridad pontificia y también por la autoridad real se considerarán herejes todos aquellos que:

"... del modo que sea, se hallen en oposición a la doctrina --- cristiana entendida en su más amplia acepción, la que incluye el dogma y el uso, la intención evangélica y el código jurídico concebido con este fin."⁴⁴

Eimeric pasa a citar un amplio grupo de herejes de los cuales - él tenía conocimiento:

".. los valdenses, o pobres de Lion, los pseudoapóstoles, los

limosneros, los fraticelli [...] los apóstatas, los judíos, -- los sarracenos, todos los infieles y todos los delincuentes en materia de fe".⁴⁵

En todos estos casos existe una recuperación del "error" como un elemento esencial de la herejía, pues una vez que lo "eligen", "se obstinan en él y se apartan de la comunidad de creyentes."⁴⁶

Después de todo esto, el concepto de herejía adquiere la dimensión de una "tendencia heterodoxa y de oposición" que incluye como fundamento esencial el "error" así como su fijación dentro de un código institucional dado por la Iglesia y luego por la Inquisición. Esta situación de la espiritualidad se da en la Europa -- medieval con un acento muy especial en la España del siglo XVI. -- Las razones de que esto último se haya dado, son muchas. Bataillon considera por ejemplo a la nación española de Carlos V como -- "la tropa selecta de la Contrarreforma".⁴⁷ Incluso llega a señalar razones "más profundas" para explicar el celo religioso que -- da en la península en relación con la "crisis espiritual" de ese periodo:

"La crisis religiosa de la época de Carlos V se explica mejor cuando se sabe que el alma española, desde principios del siglo, estaba familiarizado con el evangelio."⁴⁸

Lo que es llamado por Bataillon "el gran siglo de la herejía en España" coincide con esa crisis espiritual ya aludida y con la -- "gran revolución religiosa"⁴⁹ cuyo momento climático coincide con la reforma protestante. Es en este periodo cuando aparece la tendencia heterodoxa que nos interesa de manera especial: el iluminismo. Sus seguidores más representativos, los alumbrados, con

tituyen en la tercera década del siglo XVI, uno de los grupos religiosos más atacados en la España contrarreformista, pero también uno de los más importantes. De los trabajos que existen acerca de lo que este movimiento supone en la historia de la espiritualidad ortodoxa y heterodoxa, tenemos el de Bataillon, quien desarrolla una propuesta muy interesante en torno al fenómeno. El explica el nacimiento de esta tendencia religiosa como un resultado de una reforma interior, en las órdenes monásticas de la España de Cisneros. El ambiente humanista que se deja sentir en las universidades, Alcalá por ejemplo, abre la puerta a la obra de Erasmo, la cual en ese momento es muy conocida en toda Europa. Otro factor que favorece al iluminismo es el gran número de frailes franciscanos -dice Bataillon- que no profesaban una vocación religiosa auténtica. Esta situación provoca una inquietud latente de reformar las instituciones y la cultura en general. Se da igualmente un reforzamiento de la Inquisición, un resurgimiento del misticismo tradicional y una lucha contra el Islam.

En este contexto, surge lo que Bataillon denomina el iluminismo ortodoxo, que supone la autenticidad de la vida cristiana, por medio de la práctica interiorizada de la devoción. Pero también, el iluminismo heterodoxo que manifiesta la doctrina al extremo. Bataillon distingue entonces, dos grupos de alumbrados de acuerdo con la tendencia que adopten: los 'recogidos', representantes del primer iluminismo, y los 'dejados' que practican el segundo.⁵⁰

Los casos más escabrosos son protagonizados por los 'recogidos' quienes llegan a un "laxismo moral" ampliamente condenado por la Inquisición y tienen lugar en Guadalajara, Toledo, Extrema

dura y Llerena, aun cuando se pueden encontrar matices de diferencia en cada ciudad.⁵¹

Antonio Márquez hace una recopilación de Bataillon y de otros autores sobre el tema de los alumbrados, y toca aspectos de interés desde una perspectiva distinta a la que han dado otros autores. Sus apreciaciones se basan en la investigación de documentos de la época que lauden a los procesos seguidos a los alumbrados de Toledo y Guadalajara en la tercera década del siglo XVI. Márquez distingue dos dimensiones del fenómeno:

- 1) La postura inquisitorial suscitada a raíz de la persecución del erasmismo.
- 2) La que surge en el marco de la vida ascética y cristiana.⁵²

Para este autor el iluminismo constituye un "aspecto fundamental" de la heterodoxia. El explica que el iluminismo es una de las vertientes que adopta el protestantismo al infiltrarse en España, y que se relaciona con la corriente erasmista. Se constituye en secta herética pues es así como se le consigna en el edicto inquisitorial del 23 de septiembre de 1523, donde se enumeran las proposiciones por las que se condena a los alumbrados. Estas se reúnen en un edicto a partir del cual se puede hablar de alumbrados como tales, en el ámbito castellano; entre ellos destacan Isabel de la Cruz, Pedro Ruiz de Alcaraz y María Cazalla así como sus asociados.⁵³

Los términos con que se designa a este grupo herético se usan indistintamente: alumbrados, iluminados (inclusive, dejados, recogidos o perfectos) y se refieren a los consignados por seguir una religión de pureza y 'recogimiento'. En especial, el nombre de --

"alumbrados" parece preceder al de iluminados y se expresaba con un fuerte sentido peyorativo que la 'gente del vulgo' le daba. ⁵⁴ Después, Márquez intenta esclarecer orígenes doctrinales de la --secta, que parecen remontarse siglos atrás. Pero el autor concluye que, en vista de que la doctrina de los alumbrados recoge influencias, tópicos y temas de otras doctrinas, sería una labor extensa e inútil señalar todas la consonancia que tiene con otras --tendencias religiosas. Resulta más sencillo y auténtico, enmarcar la aparición de los alumbrados castellanos en su propio contexto histórico, social y espiritual. ⁵⁵

Se señalan vínculos con grupos ortodoxos y heterodoxos, tales como los nicolaítas, los carpócratas, los pobres de Lyon, los --apostólicos de Parma, los fraticellos, los begardos, los beguinos, etc. En el ambiente hispánico se les relaciona con la reforma --franciscana de Cisneros. En este ambiente de renovación espiri--tual y eclesiástica, los alumbrados buscan revitalizar la interio--rización o la epsiritualidad interiorizada que va más allá de las obras de carácter externo. Esto los asocia con el luteranismo pero, dice Márquez, también con escritores canónicos de los cuales extraen algunas enseñanzas que los iluminados transforman en --'error'. ⁵⁶ Este es el caso de algunos de sus antecedentes doctrinales que se pueden encontrar en autores que pertenecen a la tra--dición mística ortodoxa y heterodoxa: los neoplatónicos, Pseudo--dionisio, San Agustín, etc. ⁵⁷

En suma, los laumbrados proclaman una renovación espiritual bajo los postulados: Sola Scriptura, sola fide. No creen en 'mediaciones' no en obras externas. Enfatizan el sentimiento vivo de la

Gracia, sustentan una ética libertaria, aspiran a la suma beatitud y privilegian la oración mental sobre la vocal.⁵⁸ En cada uno de estos aspectos, repetimos, es posible notar la huella de numerosas tendencias, tanto de la mística ortodoxa como de la heterodoxa.

"La herejía nunca es obra exclusiva de los herejes. En ella participan tanto a nivel doctrinal como en el plano sociológico - fuerzas de muy distinta índole; que se proclaman y se abrazan antagónicamente."⁵⁹

La caracterización final que resulta de estos estudios, y aún de otros más, subraya los diferentes puntos de vista conforme a los que la secta de los alumbrados puede ser tratada. Así se considera la herejía de los iluminados, y al iluminismo en general - como una doctrina religiosa que se mueve entre lo ortodoxo y lo herético en tres aspectos generales:

- 1) Social.- por sus posiciones encontradas con la oficialidad, representa por las Instituciones eclesiásticas, Iglesia e Inquisición.
- 2) Cultural.- aquí se plantea el problema de sus expresiones literarias asociadas con su visión diferente de la que sustenta la ideología religiosa dominante.
- 3) Espiritual.- este aspecto atañe a la religiosidad de los alumbrados que, como grupo, supone un rompimiento con la tradición de fe y búsqueda del misterio divino por medio de la experiencia más que del conocimiento o la fe.

A estos rasgos generales podríamos agregar algunos particulares como el de la "contemplación pura", la propuesta cognoscitiva me-

dian te la experiencia de fe, la vivencia individual y colectiva de la doctrina; así como su preferencia por grupos socialmente marginados como los conversos y las mujeres, y, finalmente, las desviaciones patológicas de carácter sexual y las de carácter sobrenatural (arrebatos, éxtasis, visiones, predicciones, etc.)⁶⁰

La gran herejía de los alumbrados se extiende y culmina cuando se integra a otras controversias teológicas posteriores que aluden igualmente a una religiosidad interiorizada y a una liberación de atavismos doctrinales. Hallamos que el jansenismo español, el quietismo o el molinosismo (o molinosismo),⁶¹ serán otros afluentes del gran cauce de la herejía iluminista. Estas tendencias heréticas surgen a finales del siglo XVII, tal como las consideramos aquí. Del jansenismo sólo conviene hacer una referencia, pues no es sino hasta bien avanzado el siglo XVIII cuando alcanza su más alto grado. Del quietismo es necesario notar las similitudes que mantiene con la doctrina de los alumbrados, aún cuando el autor, Miguel de Molinos, dijera que no tenía nada que ver con ellos.

La obra de Cornelio Jansenio, El Augustinus marca la respuesta, es decir, su respuesta, a una controversia teológica que viene desde el siglo XVI y que nace a raíz de los postulados luteranos sobre los 'auxilios divinos'. Precisamente la controversia era conocida así, "De auxiliis" y que se relaciona con el problema de cuál es la participación que tiene el hombre y la Gracia en el asunto de la salvación.⁶² El Concilio de Trento establece un equilibrio entre el libre albedrío y la Gracia. Por su parte, dominicos y desuistas se empeñan en llevar la cuestión hasta sus últimas consecuencias, basados en sus propios argumentos, en los que polemizan

sobre la libertad humana. Los primeros exaltan el predominio de la Gracia. Por su parte, dominicos y jesuitas se empeñan en llevar la cuestión hasta sus últimas consecuencias, basados en sus propios argumentos, en los que polemizan sobre la libertad humana. Los primeros exaltan el predominio de la Gracia, de acuerdo con las enseñanzas de San Agustín y Santo Tomás. Los segundos se inclinan, desde el primer momento, por privilegiar la libertad humana. Los líderes de la contienda son Luis de Molina, (jesuita) y Domingo Báñez, (dominico). Molina lanza su Concordia donde establece "el concurso simultáneo de Dios con la creatura al acto saludable". Es decir, considera que "Dios da a todos la Gracia suficiente para obrar el bien, pero es eficaz o consigue su efecto sólo desde el momento en que la voluntad presta su libre consentimiento. De este modo, la omnipotencia de la casualidad divina dejaba perfectamente a salvo la libertad y la plena responsabilidad del hombre en el quehacer de la salvación."⁶³

Báñez y los dominicos pugnan por que la Santa Sede censure el escrito de Molina y que la "Gracia intrínsecamente eficaz" se man tiene como premisa de salvación. Jansenio apoya esta propuesta -- iniciando la corriente teológica conocida como "jansenismo", en la que se privilegia el papel de la Gracia sobre la predestinación. En España, los jesuitas van a desatar una gran persecución contra Jansenio y su Agustinus después. En la censura inquisitorial que se le hace al texto, se menciona sus coincidencias con los escritos de Miguel Bayo, condenado como hereje 70 años antes. La polémica que suscita estas aseveraciones, hace trascender la cuestión del jansenismo fuera de España. En todo este proceso la

intervención del rey Felipe II despalza la atención hacia otro -- problema: el regalismo, entendido como la intervención del gobier no temporal en los conflictos eclesiásticos, tal como apuntamos en el primer capítulo de este trabajo. Si bien, esto alcanza su -- máxima expresión en España con los Borbones, podemos ver sus inicios en esta serie de controversias. 64

En este marco se insertan Miguel de Molinos y su doctrina, el -- quitismo, que viene a proponer un camino de "contemplación" ayuda dos por la oración pasiva que tiene como antecedente y referencia la mística ortodoxa de San Agustín, San Buenaventura, Juan de Avila, etc. Su d/octrina, su vida y su práctica representan lo más -- relevante de su figura histórica. se le condena por su religiosidad "subjetiva" e interiorizada, que busca llevar a las almas por el camino de la contemplación, a la unión con Dios y a la perfección. 65 De ella se derivan los postulados quietistas elaborados no por el propio Molinos en su Guía, sino por los ecictos, cartas, -- acusaciones y testificaciones de los procesos inquisitoriales que se hicieron en su contra. De todo esto se configura el quietismo, al que puede caracterizarse en términos concretos así:

"Los quietistas condenan la oración vocal y la meditación y gustan de estar mudos en suma quietud y silencio y como muertos. -- Excluyen cualquier género de ocnsideraicoens, reglas, métodos y lecturas, para esperar lo todo de las divinas influencias; -- pretenden subir a sublimes grados de oración, desatendiendo -- los propios defectos, pasiones e imperfecciones." 66

El Santo Oficio condena, tanto su aprecio por la oración mental como su rechazo por la confesión, las imágenes y la contemplación

infusa. Pero notemos: no es la doctrina de Molinos específicamente la que somete a juicio y condenación. Es más bien, la secuela de su enseñanza en personas o "almas", como él las llama, no preparadas o iniciadas en el camino de la contemplación pasiva, la que recibe la desaprobación y sentencia de 'herética'.⁶⁷ Con Molinos entramos a la esfera de la práctica concreta de la doctrina y las desviaciones que se suscitan a partir de los extremos. La religiosidad que la Inquisición fustiga como heterodoxa, fuera de lo permitido y aceptado socialmente, siempre se relaciona con la práctica efectiva y cotidiana del individuo común. Sus expresiones, manifestaciones y comportamientos, tal como se desprende del caso de Molinos, son los aspectos sobre los cuales ejerce mayor presión del Tribunal cuando condena el "quietismo". Como ya se dijo, esta doctrina es condenada no por los postulados teológicos que expresa. De hecho, la Guía sólo representa el punto de partida teórico para la práctica herética ilustra, muchas veces, la persecución de los comportamientos más que de las doctrinas en sí mismas. Con el molinismo se condena la espiritualidad interiorizada y los comportamientos en los que llega degenerar. La Inquisición censura con cuidado y celo las diversas expresiones de la práctica religiosa personalizada.⁶⁸

Esta situación que prevalece en España, no dejará de hacerse sentir en las colonias americanas, a donde tales inquietudes llegan por vía de lecturas, edictos y legislaciones. Las consecuencias que tiene en las sociedades coloniales son de muy diversa índole, tal como tendremos oportunidad de ejemplificar, pues el ámbito humano donde se desarrollan tiene características muy singu-

lares. A esto dedicaremos nuestra atención en seguida.

3.- La herejía en la conformación de la mentalidad novohispana y su expresión literaria.

La herejía, en cuanto actitud, cobra importancia por las implicaciones que tiene a diferentes niveles. Una de esas implicaciones es el impacto socio-cultural que produce al representar una subversión al orden establecido. Los casos que se citan líneas -- atrás, son algunos de los más representativos en cuanto a conductas disidentes en el ámbito hispánico, e ilustran la relación que se establece entre las Instituciones de control social y la acción o comportamiento individual. Esta relación se explica en términos -- de ideología dominante y subordinada, y tiene como base la referencia al poder que ostentan las instituciones sociales y que se legitima en formas de vida y mentalidades. Se contraponen comportamientos aceptados, apoyados por la ortodoxia, y otros de carácter disidente o heterodoxo.

El tratamiento de categorías tan abstractas pero con una redundancia tan concreta llega a ser difícil por su relación con situaciones histórico-sociales siempre cambiantes. Esta dificultad se acrecienta por el número relativamente escaso de trabajos que aborden la cuestión expresamente. Por ello, hemos querido señalar algunos de consideración en ese proceso de constitución de la ortodoxia en la sociedad novohispana. Estos aspectos nos darán idea de la complejidad que implica la instauración de modelos culturales hispánicos en la Nueva España dadas sus peculiaridades histórico-sociales.

En principio, puede señalarse el establecimiento de la ortodoxia en la sociedad novohispana como un largo proceso de conquista, evangelización y colonización (o mestizaje), que corre paralelo a la conformación étnica. En este periodo, la que una autor considera de 'estabilización', se desarrolla una lenta adaptación a los culturales impuestos, junto con una educación religiosa en el extenso territorio del virreinato de la Nueva España. Desde su particular enfoque, Robert Ricard ha tratado algunos aspectos de este proceso en el que destaca el trabajo misional como punto de partida de la fundación y consolidación de la Iglesia en México. De acuerdo con este autor, dicha labor de evangelización busca cimentar la doctrina católica en la Nueva España.

"Para fundar la Iglesia en un país de infieles, para dar nacimiento a una nueva espiritualidad, no es suficiente aprender las lenguas indígenas, bautizar a los moradores, enseñarles el catecismo, predicarles la doctrina cristiana y administrarles los restantes sacramentos. Todo este trabajo, difícil y complicado correría el riesgo de resultar muy endeble y producir sólo ilusionantes resultados si no estuviera, ante todo, cimentado en la autoridad del misionero."⁶⁹

El autor añade que esta labor se lleva a cabo bajo cierta vigilancia o supervisión de la orden o diócesis correspondiente:

"Periódicamente se reunían las autoridades, los teólogos y los demás especialistas de cada orden en alguno de los conventos de la ciudad de México para examinar, resolver y remediar los problemas y dificultades que se iban presentando en las doctrinas, y velar por la unidad de la obra catequizadora."⁷⁰

La labor de catequización que se lleva a cabo por el territorio de la Nueva España contribuye a la instauración de la fe católica en el virreinato. Las órdenes regulares tienen un papel destacado en dicha actividad que desarrollan de manera peculiar en los tres siglos de dominación colonial. A lo largo de éstos, el pensamiento religioso novohispano presenta diversas variantes. Elías Trabulse advierte, en principio, las dificultades que ese hecho acarrea a la investigación histórica:

"Frente al aparentemente cuantioso acervo de escritos que en -- nuestro siglo y en el pasado se han ocupado del aspecto reli-- gioso del México colonial, sólo nos hemos encontrado con unas obras imparciales que adolecían de los defectos polemizantes que caracterizan a las demás, las cuales, lejos de comprender un pasado religioso lo exaltan o lo vituperan sin intentar captar su verdadero significado."⁷¹

Este autor integra el paradigma científico y el paradigma religioso, "que turbó las mentalidades en la segunda mitad del siglo XVII y los primeros años del siglo XVIII."⁷² Es fácil comprender que estas dos concepciones no van siempre de la mano. En el ambiente novohispano, tal disparidad genera un tipo de religiosidad barroca, impregnada de referencias científicas, que sólo figuras reelevantes pueden conjugar sin menoscabo de su creencia: Sigüenza, Sor Juana, Kino. Estas personalidades perciben una distinción entre la ciencia revelada y la natural sin que por ello se pusiera en conflicto su fe. Según el autor, los "datos sobre su vida con congruentes con esta forma de concebir el mundo".⁷³ El universo moral de estos personajes representa un cierto modo de concebir las

cosas desde el punto de vista científico y religioso, que no siempre corren paralelos. Con ellos, cobra vida un nuevo paradigma cultural que surge por la adecuación de lo científico y lo religioso, y que motiva un tipo de "herejía mayor" -dice Trabulse- que rompe con la herejía tradicional.⁷⁴ La tendencia heterodoxa a la que hace alusión este autor, es en la que caen, de alguna forma, sólo - los pensadores emencionados arriba, por sus conocimientos científicos y su vasta cultura. Conviene aclarar que en ninguno de los casos se trata de 'la gran herejía' tal y como se da en España, pues en el terreno novohispano se carece de connotados heresiarcas a la manera de los que se dan en la Metrópoli. Trabulse explica las modalidades que la herejía asume en la Nueva España:

"La herejía tiene dos aspectos: cuando es mera superstición y -divagar heterodoxo del espíritu, y cuando se erige sobre la duda que cala hondo y que socava o rectifica las bases de todo -un credo religioso. La primera es menuda, nora entre personas incultas, iletradas, de escasas luces, las más de las veces superstitiosas, crédulas y fanáticas [...] La segunda, la verdadera herejía, se desliza bajo la primera sin salir casi a la luz. Se incuba entre gente letrada, hombres de profunda ciencia o de amplios conocimientos religiosos. Su historia yace --oculta entre el polvo de las bibliotecas y en una que otra tumba parroquial."⁷⁵

Según este autor, la herejía tiene que ver con el grado de cultura del acusado y con la creencia que promueve. Tal y como él lo plantea, se trataría de una dimensión social, no estrictamente --teológica, de la herejía. Recordemos que su indagación tiene el

propósito de averiguar, en el ambiente novohispano, las características que permitieron 'un cierto grado' de heterodoxia en la Nueva España, durante la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII.⁷⁶ Los investigadores del Seminario de Historia de las Mentalidades consideran a este respecto, lo siguiente:

"El virreinato presentaba diferencias notables con España. Si aquí no había moriscos, si los criptojudíos no constituían realmente un problema grave, si el número de alumbrados era despreciable y el de las sectas heterodoxas prácticamente inexistente, estaban los europeos de solapadas y dudosas creencias [...] protestantes todos, y [...] los indios [...] la experiencia recabada en la metrópoli no bastaba siempre para hacer frente a las situaciones que deparaba la realidad colonial...".⁷⁷

Esto deja entrever un aspecto sobre la herejía en Nueva España -- que Trabulse no toma en consideración y que después tendremos la oportunidad de tratar: "la gran masa silenciosa". Trabulse hace alusión a "silencios" heterodoxos para referirse a las incursiones de Kino, Sigüenza o Sor Juana por el vago mundo de lo correcto y lo incorrecto, ortodoxia-heresía.⁷⁸

Resulta muy paradójico que esos 'silencios' estén en relación con la palabra escrita, pues a partir de ella se crean y a través de ella se manifiestan.

"es evidente que, a pesar de las prohibiciones, la heterodoxia penetraba en México. Los libros se introducían usando artimañas y trucos que envidiarían los contrabandistas de hoy... El contrabando de libros prohibidos es la única explicación que tiene la heterodoxia que surgió en las colonias españolas."⁷⁹

Lo que el autor considera 'medio único' de entrada para la herejía en América, merece una consideración más cuidadosa. Tal como apuntábamos líneas atrás, hay tendencias heterodoxas que se generan en el interior de la sociedad novohispana y que no podemos ignorar. Aunque no se puede negar tampoco la relación que existe entre la imposición ideológica y cultural y un discurso específico. Las Instituciones manejan un discurso oficial que justifica las formas de vida y las expresiones culturales surgidas de ellas. Este discurso tiende a perpetuar el sistema bajo el cual se ampara. Así, en el terreno religioso, podemos hablar de una expresión ortodoxa. Asimismo existen otros lenguajes que impugnan la oficialidad y adoptan nuevos o diferentes posturas que se ubican del lado de la heterodoxia. En los diferentes casos de herejía citados, esto ocurre relativamente. Por ejemplo, con Miguel de Molinos, o los alumbrados españoles, tenemos un tipo de comportamiento que se expresa en un discurso característico y bien definido. Estos textos son perseguidos por la Inquisición con sumo interés por el peligro que suponen en razón del comportamiento que avalan. De modo que herejía y escritura establecen una relación orgánica pero no exclusiva.

Nó es gratuito el que las Instituciones de poder y control social ejerzan una estricta vigilancia sobre cualquier producción escrita que aparece tanto en la Metrópoli como en la Nueva España o bien, que mantengan un estrecho cerco en la importación de libros. Y luego, la censura inquisitorial refuerza la vigilancia sobre los textos que se leen en la colonia americana, de manera que llega a ser un capítulo importante de la historia del Tribunal. -

Con la censura se busca preservar el orden social imperante y las ideas que se transmiten a través de la palabra escrita, pues éstas resultan, a veces, altamente peligrosas.

"El arte e industria de la imprenta trajeron consigo serios problemas a la Iglesia y al Estado, pues tan imarcial invento podría aplicarse a cualquier manifestación del pensamiento humano en la gama tan amplia que va de lo piadoso a lo subversivo."⁸⁰

Esto ha sido ampliamente debatido por autores como Marcelin De-fourneaux, Antonio Márquez, Monelisa Pérez Marchand, Pablo González Casanova, entre muchos más que establecen la relación Inquisición-Literatura (en su sentido más amplio). De esta relación resulta una conexión entre el texto prohibido y las ideas heréticas que condena el Tribunal inquisitorial. A pesar de los juicios de Trabulse, la realidad en Nueva España es que existieron una serie de tendencias heterodoxas muy peculiares desde el punto de vista sociológico, cultural, teológico y literario. Tal es el asunto que nos ocupa y que nos ejemplifica la naturaleza de esa relación texto literario-Tribunal del Santo Oficio, o herejía-literatura, ortodoxia-literatura.

En torno a esto, Antonio Márquez ha hecho interesantes observaciones:

"Que la Inquisición ha intervenido en el desarrollo de la literatura española es evidente. Bastaría para probarlo citar uno de los mecanismos de control típicamente literario e inquisitorial: el Índice. La pregunta, entonces, no es o no debe ser, de ahora en adelante, de cuál haya sido el influjo de la Inquisi-

ción en la decadencia de la literatura española, sino cuál ha sido la relación entre un aparato de control ideológico, como es la Inquisición española y un género de producción igualmente vinculado a las distintas ideologías de la España moderna."⁸¹

De acuerdo con esto, conviene destacar el grado de incidencia - que la institución ha ejercido en la creación y prohibición del texto literario, a lo largo del periodo en el que ejerce un fuerte control ideológico. El autor añade:

"La pregunta general puede a su vez desglosarse en una variedad de experimentos o sondeos particulares referentes a la persona del escritor censurado o procesado; al inquisidor de oficio o al colaborador, a la obra prohibida o expurgada en general; a un género literario particular (la novela, el teatro), a un periodo (el Renacimiento) o a una obra individual..."⁸²

Los diferentes enfoques que los estudios literarios pueden asumir en torno a la relación Literatura-Inquisición, deben centrarse en otros aspectos que los señalados por Márquez. Sobre todo para la Nueva España se exige una investigación profunda pues el papel que la Inquisición desempeña en la creación de textos literarios adquiere características diferentes. Los criterios de legitimidad, las valoraciones históricas, las censuras oficiales y la vigilancia que se ejerce sobre la producción literaria difiere -- por razones de contexto geográfico y social en un ámbito y en otro.

En la Nueva España se distingue un tipo de literatura oficial, que un autor define como:

"Ritualismo ornamental; sujeción al unitarismo y a la universalidad imperial; esfuerzo por recuperar la vida diaria y totali

zar la historia y la experiencia de los espacios americanos, cotidianidad y peregrinación."⁸³

Este autor desarrolla de antemano una postura de tipo histórico y económico para sustentar la imposición ideológica como resultado de su "sistema mercantilista". Así, la visión que tiene de lo literario en la Nueva España responde a una "tensión" que, como "haz de perspectivas" se inserta "en el aparato colonial administrativo-ideológico".⁸⁴

Por otro lado, se distingue la literatura prohibida, no oficial, sobre la cual tenemos algunos buenos estudios, tal como señalamos líneas atrás. Es en este apartado en el que habría que colocar a los dos textos que nos interesa analizar. En los dos procesos inquisitoriales que se siguen a sus autores, podremos articular la serie de referencias históricas que hasta aquí hemos mencionado. La complejidad que entrañan ha necesitado de un esclarecimiento previo de categorías conceptuales que operan en contextos histórico-sociales definidos y que se pueden constatar en el caso de la Nueva España. La relación que se establece entre el expediente inquisitorial y el texto literario, el documento jurídico y la tradición discursiva imperante nos permitirá luego, establecer una serie de observaciones aplicables al ámbito novohispano. Estos criterios quizás ayuden a la comprensión de aspectos del siglo XVIII que aún no hemos considerado. La misma noción de 'documento' se ha tomado en un sentido más amplio que el que tradicionalmente ha tenido para el historiador; esto con el fin de poder abordar tanto el texto literario como los mecanismos de creación en el marco del legajo inquisitorial. Foucault escribe:

"Es de todo punto evidente que desde que existe una disciplina como la historia se han utilizado documentos, se les ha interrogado, interrogándose también sobre ellos; se les ha pedido no sólo lo que querían decir, sino si decían bien la verdad, y con qué título podrían pretenderlo [...] cada una de estas preguntas y toda esta gran inquietud crítica, apunta a un mismo fin: reconstituir, a partir de lo que dicen esos documentos - y a veces a medias palabras - el pasado del que emanan y que ahora ha quedado desvanecido muy detrás de ellos; [...]. Ahora [...] ha cambiado de posición respecto al documento: se atribuye como tarea primordial, no el interpretarlo, ni tampoco determinar si es veraz y cuál sea su valor expresivo, sino trabajarlo desde el interior y elaborarlo."⁸⁵

Al adoptar esta perspectiva vemos lo rico que resultaría trabajar nuestros documentos desde 'el interior' y recobrar, o cuando menos identificar la naturaleza de su creación en el marco de criterios de legitimación vigentes en su época y que se manifiestan a través de comportamientos determinados. En tal caso, se analizaría dicha práctica en su formación, percepción, desarrollo y desaparición, siempre en referencia a su penetración cultural o social. Esto es lo que la Historia de las mentalidades propone para el estudio de los textos, verlos como una información sobre el comportamiento. Pero creemos que es necesario ir más allá y ver cómo el comportamiento informa sobre los contenidos del texto literario en el marco del documento histórico.

De acuerdo con esto, concluimos que la herejía se presenta en la sociedad novohispana como una alternativa vital, que cobra for

ma en comportamientos o conductas más que en doctrinas innovadoras. Los trabajos que tenemos a mano muestran la 'pobreza' de éstas en relación con las que se dan en la Metrópoli, a excepción de los ejemplos ya mencionados que toma Trabulse. La generalidad de herejías consignadas por el Tribunal no llegan a formar movimientos de gran alcance. se trata, más bien, de individuos singulares en situaciones determinadas y con características peculiares. Muchos de ellos manifiestan sus inquietudes por medio de escritos, anotaciones o textos completos que nos revelan sus percepciones, propuestas o simplemente comentarios. Todo lo cual deja ver las mentalidades que conviven con representaciones ideológicas que se asocian a manifestaciones culturales.

Lo anterior puede parecer muy abstracto, pero se debe tener en cuenta que todo esto tiene una correlación digamos a nivel de práctica en las dos causas inquisitoriales que consideraremos. Los procesos plantean la problemática que aquí hemos introducido: la herejía como una alternativa vivencial que se expresa en comportamientos de los que la creación literaria da cuenta, entre otros muchos elementos que en ella podemos distinguir.

NOTAS.

- 1.- Solange Alberro et al. po. cit. p. 15 y ss.
- 2.- Nos referimos al acto de creación como manifestación del pensamiento en el que las condiciones externas no impiden la existencia de opiniones contrarias a las socialmente establecidas. Esta dimensión ha sido tratada desde diferentes enfoques -

analíticos de la teoría literaria, por ejemplo, la sociocrítica que distingue entre 'proyecto ideológico del autor' e 'ideologías en el texto'.

- 3.- Solange Alberro, op. cit. p. 14.
- 4.- Cfr. Solange Alberro, op. cit. p. 18-19. Ahí se dice que para la Historia de las Mentalidades no hay "instancias menores o secundarias". Todo puede ayudar a familiarizarnos con la idea de que una manifestación cultural refleja algo que nos permite conocer mejor a una sociedad".
- 5.- Ibid., p. 20.
- 6.- Ibid., p. 22.
- 7.- Ibid., p. 25.
- 8.- Ibid., p. 41.
- 9.- Idem.
- 10.- Oliver Reboul. Lenguaje e ideología. México, F.C.E. 1986. [1980]. p. 18-22.
- 12.- La problemática que presenta el tema de las ideologías puede ser muy extensa. En estas líneas nos concretamos a señalar algunos rasgos de ella en la medida en que analizamos los textos.
- 13.- Solange Alberro et al. op. cit. p. 26.
- 14.- Idem.
- 15.- Ibid., p. 47.
- 16.- Ibid., p. 46.
- 17.- Ibid., p. 43-55.
- 18.- Ibid., p. 57.
- 19.- Ibid., p. 26.

- 20.- Ibid., p. 59.
- 21.- Idem.
- 22.- Estos términos tomados en su sentido más amplio y general -- operan como constantes en la Historia del pensamiento. Aquí se manejan con un claro y preciso sentido histórico que se va expresando en las páginas siguientes.
- 23.- Estas reflexiones parten de algunas apreciaciones que encontramos en enciclopedias y diccionarios de religión, así como en libros de Historia eclesiástica y estudios monográficos, sobre todo en aquellos que tratan a los alumbrados castellanos.
- 24.- A. S. Turbeville. La Inquisición española. México, F.C.E., 1971. p. 289.
- 25.- Cfr. Turbeville, p. 26.
- 26.- Y. M. J. Congar. La fe y la teología. Ed. Herder, Barcelona, 1970. p. 289.
- 27.- Romano Guardini. La visión católica del mundo. México, UNAM, 1957. p. 15.
- 28.- F.L. Cross (edited by). The Oxford Dictionary of the Christian Church. Oxford, University Press, 1974.
- 29.- Johannes Feiner Y Magnus Loherer (directores). "Explicación teológica de la fe" en Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación. Vol I, Tomo II, Madrid, Ed. Cristiandad, 1963. p. 983.
- 30.- Se hace necesario aclarar que 'herejía' y 'apostasía' difieren en su significado teológico. En los edictos se lee: "Nos los inquisidores en contra de la herética pravedad y apostasía"

sía." Esto marca la diferencia entre ambos términos, que ciertamente aluden a una 'elección o disidencia', pero mientras que la herejía lo hace por selección, la apostasía lo hace por negación de un dogma o artículo de fe.

- 31.- Hilaire Belloc. Las grandes herejías. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1966. p. 8.
- 32.- Ibid., p. 9.
- 33.- Ibid., p. 10.
- 34.- Ibid., p. 11.
- 35.- Hemos tomado el concepto de herejía en su sentido más amplio y general, como disidencia o subversión a un sistema de ideas oficial. Esta acepción se distingue de la que adoptaremos más adelante y que tiene un sentido más particularizado como la desviación de una doctrina religiosa en concreto, en este caso, del cristianismo.
- 36.- Belloc, op. cit. p. 11.
- 37.- Francis Gerald Ensley. "Heresy" en The Encyclopedia of Religion. Virgiluid Fern. U.S.A., Poplar Books, 1945. p. 332-334.
- 38.- Vid. Bernardino Llorca, op. cit. 2a. parte "historia de las herejías".
- 39.- Ploquet. Abad (tr) Diccionario histórico de las herejías, errores y cismas...[...]. Tomo Primero, Madrid, Imprenta Real, - 1792. p. I y II.
- 40.- Leszek Kolakowski. Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII. Madrid, Ed. Taurus, 1982. p. 33.
- 41.- Ibid., p. 29-30.

- 42.- Nycolau Eimeric. Manual de Inquisidores. Introducción de Carlos Peña. Barcelona, Fontamara, 1982. p. 15.
- 43.- Ibid., p. 17.
- 44.- Ibid., p. 31.
- 45.- Ibid., p. 37-39.
- 46.- Ibid., p. 38.
- 47.- Marcel Bataillon. Erasmo y España. 2a. ed. México, F.C.E., 1950, [1937]. p. 23
- 48.- Ibid., p. 44.
- 49.- La llamada "revolución religiosa" que tiene lugar en España durante el siglo XVI ha sido tema de amplias investigaciones como la del propio Bataillon. Se ha convertido en un tópicó de los estudios históricos de esta época y no es raro encontrar en manuales de historia de la Iglesia y de historia religiosa en general, una referencia a ella.
- 50.- Cfr., Bataillon, caps. I, VII y X.
- 51.- Vid., Bataillon, cap. IV.
- 52.- Antonio Márquez. Los alumbrados. Madrid, Ed. Taurus, 1979. p. 50 y ss.
- 53.- Ibid., p. 58 y ss.
- 54.- Ibid., p. 78-79.
- 55.- Cfr. cap. IV.
- 56.- Ibid., p. 85-86.
- 57.- Ibid., p. 131.
- 58.- Ibid., p. 82.
- 59.- Ibid., p. 90.
- 60.- Ibid., p. 117.

- 61.- Este es el nombre con el que algunos textos históricos se refieren a la doctrina de Miguel de Molinos para diferenciarla del 'molinismo' del jesuita Luis de Molina cuya obra se desarrolla en el siglo XVII y gira en torno a la controversia teológica De auxiliis, de la que es uno de los principales protagonistas.
- 62.- Issac Vázquez. "Las controversias teológicas postridentinas hasta finales del siglo XVII" en Historia de la Iglesia en España. Vol. iv. Madrid, La Editorial Católica, 1979. p. 437.
- 63.- Ibid., p. 438.
- 64.- Cfr., p. 439 y ss.
- 65.- Ignacio Tellechea. Introducción a la Guía Espiritual de Miguel de Molinos.
- 66.- Ibid., p. 48.
- 67.- Cfr., p. 31-55.
- 68.- Ibid., p. 37.
- 69.- Robert Ricard. La Conquista espiritual de México. México, F.C.E., 1986 [1947]. p. 223.
- 70.- Ibid., 410.
- 71.- Elías Trabulse. Ciencia y religión en el siglo XVII. México, El Colegio de México, 1974. p. 115.
- 72.- Ibid., p. 105.
- 73.- Ibid., p. 106.
- 74.- Ibid., p. 127.
- 75.- Ibid., p. 126.
- 76.- Ibid., p. 125.

- 77.- Seminario de Historia de las Mentalidades. op. cit. p. 218.
- 78.- Trabulse, op. cit. p. 125.
- 79.- Ibid., p. 129.
- 80.- Roberto Moreno de los Arcos. Un caso de censura de libros en el siglo XVIII novohispano. Jorge Mas Theoforo. México, UNAM, 1978. p. 11.
- 81.- Antonio Márquez. Literatura e Inquisición en España -- 1478-1834. Madrid, Ed. Taurus, 1980. p. 37.
- 82.- Idem.
- 83.- Hernán Vidal. "Literatura de la estabilización colonial" - en Socio-historia de la literatura colonial hispanoamericana. Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1985. p. 118.
- 84.- Idem.
- 85.- Michael Foucault. Arqueología del saber. México, Ed. Siglo XXI, 1980. p. 50.

CAPITULO III.

La creación literaria marginal como expresión de inquietudes espirituales.

1.- Relación Inquisición-Literatura: procesos jurídicos y textos literarios.

El marco histórico-cultural que hemos delineado, nos ha permitido seguir el desarrollo de categorías contextuales de legitimación de un orden social, político y religioso imperante. Nos ha ayudado también a comprender la relación del individuo con la colectividad de acuerdo con criterios oficiales establecidos. Y, sobre todo, la práctica personal que se ajusta a lineamientos impuestos por las instituciones de poder en un contexto de dominación colonial, en el caso de la Nueva España. Toda actitud disidente es condenada a la reprobación y al exterminio, como sucede con 'herejes' y 'apóstatas'. El órgano que se encarga de vigilar dichas tendencias y que se instituye como uno de los aparatos de control social y espiritual más efectivos, es el Tribunal del Santo Oficio que se implanta en España y luego en América.

Ahora conviene analizar con mayor detenimiento cómo y hasta dónde de ese control actúa sobre los individuos, en sus percepciones, en sus acciones y en sus creaciones (discursivas desde luego). En páginas anteriores se vió que la vigilancia inquisitorial se ejercía en todo aspecto de la vida de la comunidad, en sus expresiones culturales y religiosas, que se plasman muchas veces en escritos. Pero esta operación 'censoria' se realiza de una forma muy particular, por lo que sería conveniente detallarla un poco.

En principio, la censura inquisitorial se deja sentir como una imposición de carácter ideológico que ejerce el Tribunal sobre la producción escrita en general, a fin de mantener la pureza y el 'orden' social y espiritual. Esta vigilancia se ejerce con los textos literarios en especial, pues se les llega a considerar, en el caso de que se les encuentre como 'sospechosos', transmisores de contenidos ideológicos transgresores. Desde esta perspectiva, el texto literario también opera como transformador de tales contenidos de acuerdo con la interpretación del autor. De ahí, pues, el cuidado que tiene la inquisición de censurar debidamente lo que se publica en España y luego en las colonias.

Es importante destacar que existe una relación entre la creación de esos textos 'sospechosos' con comportamientos determinados. Estas formas de conducta, delictiva en los casos que nos ocupan, revelan actitudes no comunes de la vida del individuo. Se trata de vivencias cotidianas, formas de relación de los sujetos con su comunidad y prácticas de una religiosidad personal. En esa vida ordinaria es donde encontramos la manifestación más auténtica de la sociedad a la que nos acercamos. Y es en los textos literarios donde tal información se completa y enriquece. ¹

Los expedientes inquisitoriales así como los textos incluidos en los legajos nos permiten asomarnos a formas de cultura popular² de la sociedad en la que aparecen y al individuo anónimo que las crea.

Sergio Ortega explica que la Historia de las mentalidades se interesa por los hechos ordinarios y cotidianos del individuo anónimo a fin de conocer etapas del 'pasado de una cultura'. ³ Desde es

perspectiva que esta disciplina adopta, se hace necesario el estudio de largas series documentales que informan sobre la penetración cultural de un comportamiento determinado. Se busca caracterizar ese comportamiento y su incidencia social, así como las representaciones mentales con las que se relaciona. Ginzburg ha señalado la importancia de analizar los casos individuales, los comportamientos particulares, pues ayudan a establecer líneas de desarrollo en la historia del pensamiento de una sociedad.⁴

Los estudios literarios se inclinan en este sentido, toman casos individuales como fuente de información que llevan a percibir la compleja red de representaciones mentales, sistemas de ideas y -- formas de vida que el texto articula.⁵ Según esto, el escrito literario se integra a las manifestaciones culturales de una sociedad en un periodo delimitado y mantiene una relación con las ideologías dominantes y con las mentalidades que subyacen en el imaginario social.

Los legajos inquisitoriales proveen la materia necesaria para estos estudios, pues representan un registro puntual de actos 'delictuosos' y 'transgresores' del orden social imperante, que producen obras literarias singulares. Además, presentan un mundo de rostros desconocidos, cuerpos y mentes que se agitan y que son capaces de crear a partir de los elementos que les dan la cultura de su tiempo. No debe pasar inadvertida para el investigador, la doble referencia de estos documentos:

- a) la dimensión histórico-jurídica que adquieren como textos -- 'legales'. (Acusaciones, calificaciones y censuras de los inquisidores, etc.).

b) La importancia cultural de dichos documentos en tanto testimonios y registros personales de actos transgresores. (Cartas, delaciones, confesiones, sermones, oraciones, etc.)

Ginzburg hace al respecto la siguiente observación:

"...la documentación nos ofrece la posibilidad de reconstruir no sólo masas diversas, sino personalidades individuales...En algunos estudios biográficos se ha demostrado que en un individuo mediocre, carente en sí de relieve y por ello representativo, [sic] pueden escrutarse, como en un microcosmos, las características de todo un estrato social en un determinado periodo histórico..."⁶

Este comentario permite ver esa interrelación histórico-cultural de los documentos inquisitoriales que hemos venido mencionando. No debe perderse de vista el hecho de que, aun cuando se trate de testificaciones, declaraciones, confesiones 'espontáneas', la transcripción en el proceso es hecha por el funcionario inquisitorial de tal manera que el documento resultante se configura según su punto de vista. El mecanismo del proceso inquisitorial requiere de un registro preciso que los funcionarios inquisitoriales hacen.⁷

La relación que se establece entre Inquisición y documento jurídico, en la que se incluye al texto literario, debe verse a dos niveles tal y como los propios inquisidores establecen: el de los 'dichos' y el de los 'hechos'. Antonio Márquez esclarece las diversas perspectivas que el Tribunal adopta respecto a la obra literaria o a los escritores en el sentido ya descrito. Se distinguen los casos que pertenecen a un grupo de autores procesados.

En estos procesos se acusa al escritor como individuo malhechor que ha incurrido en algún tipo de conducta ilícita. Otras veces se censuran los postulados o proposiciones de una obra y, con ello a quien los escribió.⁸ Si tenemos esto en cuenta, es posible afirmar que el análisis de los textos 'prohibidos' puede mostrar una gran riqueza informativa en torno a los contenidos que los hacen 'peligrosos' y cómo éstos se articulan a una práctica social imperante.

"Por mi parte, considero que los temas que se encuentran en las 'aguas turbias', y que son precisamente los que nuestra sociedad rechaza, tal vez conscientemente, son los que hay que estudiar. Ahí se encuentran las vetas que tenemos que explorar para entender nuestra cultura. Debemos comprender que al rechazar ciertos temas proyectamos lo que no queremos ver, o sea, que lo que consideramos anormal es a la vez, una selección y una proyección; hay que obligarnos a buscar lo que no queremos encontrar."⁹

Los textos que consideraremos pertenecen por su temática a -- esas 'aguas turbias' pues, en efecto, constituyen una 'veta' por la complejidad que supone la serie de propuestas discursivas, teológicas y sociales que hace. Para lograr un buen acercamiento a estas cuestiones, es necesario tener en cuenta que se plantean como 'posibilidades' que se ofrecen al individuo. Ginzburg explica lo siguiente:

"De la cultura de su época y de su propia clase nadie escapa, sino para entrar en el delirio y en la falta de comunicación. Como la lengua, la cultura ofrece al individuo un horizonte de

posibilidades latentes, una jaula flexible e invisible para ejercer dentro de ella la propia libertad condicionada."¹⁰

Ahora nos interesa descubrir la forma que dos hombres 'comunes' eligieron para expresar sus inquietudes de orden espiritual, y la relación que guardan sus textos con las ideologías dominantes de la época. Además nos interesa descubrir cómo se integran u oponen a los criterios de legitimación cultural. Por eso procuramos señalar en este tipo de literatura 'marginal' elementos que nos ayuden a entender esa fase del pasado colonial en la que fueron creados. Ginzburg se pregunta:

"¿Hasta qué punto los eventuales elementos de cultura hegemónica rastreables en la cultura popular son fruto de una aculturación más o menos deliberada, o de una convergencia más o menos espontánea, y no de una deformación inconsciente de las fuentes, claramente proclives a reducir al silencio lo común y lo corriente?,"¹¹

Aquí aparece una contraposición fundamental: cultura hegemónica/cultura popular. Tal como hemos señalado, términos como 'cotidiano' u 'ordinario', entrarían muy bien en esa categoría que Bajtin establece, de 'cultura popular', a la que entiende como "participación de una influencia recíproca entre cultura de las clases subalternas y cultura dominante".¹² Los textos trabajados se insertan dentro de esa problemática pues son manifestaciones escritas de inquietudes espirituales que el Tribunal inquisitorial considera 'sospechosas' y peligrosas por el tipo de práctica religiosa que motivan. La interrelación de elementos de cultura 'oficial' y cultura popular se hace patente. Demos consideración a ello en las

siguientes páginas.

b) Causas inquisitoriales de fray Agustín Claudio de Santa Teresa y de Juan Antonio de Zumalde.

Los casos inquisitoriales de los autores que trabajamos tienen lugar de manera casi simultánea. El primero de ellos corresponde al proceso de un fraile de la orden de los hipólitos,¹³ Agustín Claudio de Santa Teresa de Jesús, natural de la ciudad de México, hijo de un irlandés y una mujer española. Según la parte inicial de su biografía, escrita por él mismo como parte de la confesión 'espontánea' que rindió al Tribunal del Santo Oficio, los primeros quince años de su vida se caracterizaron por su proceder de franca disipación. El haber quedado huérfano de padre no le hace corregir su actitud. Antes bien, le permite persistir en ella. -- Años después, se comienza a ver sin dinero, sin oficio ni forma alguna de ganar el sustento. El joven Agustín decide entonces, ingresar a un convento y entra a la Orden de San Hipólito Mártir en el año de 1735 donde profesa 'formalmente' en 1736.¹⁴

A partir de ese momento se inicia la serie de acontecimientos que culminarán el año de 1738 y que provocan su reclusión en las cárceles secretas del Santo Oficio. Esta es la tercera vez que el lego ingresa en dichas cárceles aunque nunca se dice cómo es que logra salir dos veces anteriores ni porqué se le llevó ahí o cuál fue la acusación.¹⁵

El proceso culmina diez años después, durante los cuales se suceden las repetidas censura, calificaciones, pareceres y 'sentires' de los inquisidores y consultores del Santo Oficio. En esos documentos se condena la conducta del fraile al que se acusa de 'se--

guidor de la secta de los alumbrados, molinista, escandaloso y temerario" entre otras designaciones y delitos que abarcan unos 150 capítulos y que implican otras tantas faltas cometidas contra la doctrina católica.¹⁶ Esta larga lista de acusaciones se refiere tanto a los 'hechos' como a los "dichos del lego", es decir, su vida y su obra, los que no se separan bien a bien porque, dicen los calificadores, resulta un tanto complicado:

"Son estas materias tan delicadas y sutiles y para separar y apartar en ellas lo cierto de lo dudoso, lo verdadero de lo falso, lo católico de lo erróneo, requiere tanta experiencia, tanta madurez y tanta literatura, tanta virtud, y tanto espíritu que no sabré explicarlo sólo en algún modo insinuarlo..."¹⁷

A pesar de esto, es posible indicar los diferentes tipos de 'error' en los que el fraile incurrió, de acuerdo a su naturaleza.

a) Moral.- fray Agustín incurre en conducta ilícita, en primer lugar, por dirigir espiritualmente a seglares y religiosas sin tener el cargo o dignidad para hacerlo. Esta acusación se agrava por los "tratos indecentes" que, según testigos, sostenía con los que estaban bajo su guía: "conviene, a saber, abramanoseo de cara, ... estar en un mismo colchón (con ciertas mujeres) lo cual, al parecer y de acuerdo con lo que declara el estudiante, "era en dicho fray Agustín trivialísimo, con cuasi todas las mujeres que trataba, fuesen o no religiosas, aunque también le parece lo estilaba con los hombres pero no... con la misma generalidad." (891, 15v).

En segundo lugar, la conducta del lego es reprobable por incurrir en desobediencia a las reglas de sus superiores y confesores,

así como a los votos de la orden, pues pasa por alto la clausura. El fraile se desplaza con suma libertad por las casas de sus 'hijos espirituales', por los conventos de las religiosas a las que dirige. Mientras permanece en cualquiera de estos lugares, emplea el tiempo en conversar, conminar a los 'dirigidos' a llevar una vida buen orientada hacia la santidad, Algunas veces disciplina a sus 'hijas de confesión' con bofetadas o regaños. Además de esto, juega naipes, toma pulque y enseña a las mujeres con las que tiene trato, a amarlo más a él que a sus maridos. (867, fols. 270 y ss).

- b) Doctrinal. Las censuras inquisitoriales dirigen su atención a las doctrinas que el lego elabora e impone a sus allegados. Algunas de sus proposiciones van en contra del sentido más puro de la enseñanza católica, es decir, de la doctrina de fe que la Iglesia establece y que la inquisición salvaguarda. Es en este apartado donde el fraile incurre en mayores "errores" y también donde podemos localizar buena parte de su obra escrita (cartas, oraciones, coplas, sonetos, etc.,). Entre las propuestas erróneas que destacan los inquisidores, tenemos las siguientes:
- Decir que podía vencer las tentaciones 'llamándolas'.
 - Afirmar que era tan santo como el propio San Francisco y que por ello tenía virtud especial para vencer las tentaciones sin 'pecar'.
 - Expresar que podía penetrar los pensamientos, predecir el futuro, así como otras virtudes especiales: ver o escuchar a su confesor a distancia, o hacer que lo vieran a él otras ---

personas 'en espíritu', luchar contra los demonios o 'quitárselos' a alguno de sus allegados que estuviese siendo tentado por ellos.

- Mandar a sus hijas espirituales a comulgar sin haberse confesado, especialmente lo que el fraile les pedía que hiciesen para vencer la tentación que, según aseguraba el propio fraile, las mujeres padecían.

- Elaborar todo un método para llegar a la 'santidad' y la perfección que incluía la observación adecuada de las fiestas religiosas, la mortificación personal, la meditación en las obras divinas, la oración mental por sobre la vocal; la interiorización de la imagen de Jesús a fin de imitarlo y manifestarle un gran amor; privilegiar la acción y el sentimiento frente a la lectura y al aprendizaje. (1395, 265r).

Todas estas proposiciones son vistas por los inquisidores como 'peligrosas' porque sentían una fuerte influencia del 'quietismo' de los 'molinistas' así como de otras corrientes heterodoxas. Las propuestas de fray Agustín revelan poco cuidado de las enseñanzas que la Iglesia en cuanto a vencer tentaciones, a separar el verdadero fervor de las 'ficciones', etc. (1395, 268r-v). El fraile antepone sus impresiones o experiencias espirituales a las verdades de fe impuestas por la Iglesia.

c) Teológico.- La lectura tan precaria del fraile, así como el tono y el 'ambiente' de sus reflexiones, hacen pensar en una interpretación desviada de ciertas doctrinas y propuestas teológicas. Se puede pensar en cierta exacerbación del sentido último de las palabras de santa Teresa de Jesús o de fray Luis de

Granada de parte del fraile, quien afirma la supremacía de la experiencia de la fe, contemplación Dios, dominio del pecado, sobre la razón de fe. Esto lo hace cuando elabora la doctrina para sus 'dirigidos' como si no existieran los libros apropiados para ese fin. Fray Aguatín busca inculcar 'el amor a Dios' mediante sus propios recursos, prácticas y enseñanzas.

- d) Psicológico.- sin duda uno de los aspectos que nos mostrarían más cuestiones interesantes sobre la personalidad del fraile sería éste, el de la cuestión psicológica. Los 'desajustes' que el comportamiento del lego delata, hacen expresar a los calificadores lo siguiente:

"Este es el laberinto en que se ofusca la razón, y su mayor dificultad consiste en que toda su materia pende de acto interior del reo, que no cae en la jurisdicción de la Iglesia."

(891, 96v)

Esa interioridad no se refiere al estado mental del acusado. Pero nos hace pensar en los desvaríos en los que el fraile incurre a partir de la doctrina que él mismo elabora sobre algunos preceptos de la fe católica.

- e) Sociológico.- la procedencia social de los implicados en el caso es muy similar: hombres y mujeres, españoles o criollos que desempeñan un oficio que les permite vivir con cierta comodidad. Entre el grupo de personas se encuentran: un cajero y su jefe, quienes al parecer laboran en una casa de 'moneda'; el estudiante de teología, a quien su padre mantiene con algún decoro; dos familias que tienen lo suficiente como para tener esclavas. Y algunas monjas del convento de Balvanera y el de Santa Clara.

con quienes el lego mantenía comunicación. se menciona entre ellas a unas hermanas del Padre Barbosa, confesor del fraile y funcionario del Santo Oficio, lo cual no deja de ser muy peculiar. (891, primeros folios).

f) Místico.- este aspecto va relacionado con el 'conocimiento de fe' que propone el fraile hipólito: la experiencia de una religiosidad interior como camino de salvación y de perfección.-- Fray Agustín considera que la 'unión' con Dios consiste en un 'abandonarse' a él por medio de la contemplación amorosa y los auxilios de la Gracia infusa, sin operación de la voluntad y - mucho menos del entendimiento. Esto lo asocia directamente con los grupos heterodoxos a los que hemos hecho referenc...

En forma sucinta y genral, esta enumeración destaca los puntos más importantes de las acusaciones hechas al fraile hipólito. A lo largo de su proceso se mencionan reiteradas veces la presencia de un joven estudiante de Teología quien, al parecer, acompaña al lego en sus andanzas simplemente para dar su 'consejo y aprobación' a las acciones de Agustín. No obstante, años más tarde, en el año de 1749, se abre un proceso contra el bachiller Juan Antonio de Zumalde, en vista de que en sus declaraciones parece haber una -- grave contradicción que lo hace 'sospechoso' de continuar las enseñanzas y prácticas del lego. (1395, 22r-v)

Su expediente comienza con las censuras inquisitoriales correspondientes a 'dichos y hechos' del bachiller- que tuvieron lugar unos diez años antes. Después se da parte de su encarcelamiento, el cual se había pospuesto por el examen minucioso que los calificadores hacen de sus acciones.

"La censura de temerario y escandaloso [sele da] porque fuera oponerse al dictamen y sentencia de un Tribunal tan grave, y que procede con mucha madurez en sus resoluciones, y que por dar ocasión de ruina a los que la oyesen que podrían tener por aciertos los desatinos de fray Agustín...Por todo lo dicho estaba expeditada la jurisdicción del Santo Oficio y para proceder a prisión formal en las cárceles secretas contra dicho Zumalde pero dejándola por ahora, para cuando y como conviniese, respecto a no haber peligro de fuga." (891, 22r-v).

Para este momento el acusado cuenta con 30 años de edad, se dice originario de esta ciudad de México pero con estudios en provincia. Todo lo que concierne a este reo lo hallamos entre sus declaraciones en el caso del fraile hipólito, y luego ya en su propio expediente. Aquí se dice que la relación del fraile y del bachiller se da en términos de maestro-discípulo. Zumalde acompaña a fray Agustín en todas sus actividades y aprueba todos sus hechos, incluso lo que tiene que ver con el trato a las mujeres. (891, 98v).

Un segundo volumen sobre la causa contra Juan Antonio de Zumalde exclusivamente, nos permite conocer algunos rasgos de la personalidad del bachiller, así como sus opiniones sobre las acciones de fray Agustín.

"Primeramente aunque tenía veintiún años, poco más o menos, y aunque nació en esta corte, Gramática y Artes estudié en tierra adentro adonde no es tanta la malicia a más de que mis padres me dieron muy cristiana educación. Era ignorante en materias de lujuria...porque en el recogimiento en que me dieran lugar a que en mi propia persona tomara experiencia, ni en la edad

"dicha había manejado materias morales, ni místicas." (891, 114r).

De acuerdo con lo que se lee en una de las calificaciones, Zu-
malde pasa a explicar las circunstancias en las que conoció al --
fraile hipólito:

"Dijo que el principio de su trato y comunicación con dicho
fray Agustín fue de más de cuatro o seis meses antes de dicha
intimidad con las dos susodichas (mujeres), y que dimanó de ha-
berle dicho el Bachiller Don Antonio de Estrada, Presbítero --
(que ya es difunto) que el expresado fray Agustín era religio-
so singular y de mucha virtud, por lo cual y la curiosidad que
de suyo trae, solicitó el delcarante que dicho Estrada le faci-
litase el conocerle, como con efecto lo hizo llevándole en su
compañía." (891,

Las primeras audiencias de Zumalde se efectúan a petición de él
mismo. Sus primeras declaraciones son censuradas en largas califi-
caciones en las que se destacan los siguientes puntos: a) la pos-
tura del bachiller ante los hechos del fraile; b) las declaracio-
nes de Zumalde hechas nueve años antes, bajo juramento, en contras-
te con las que da al Tribunal una vez que ha sido aprehendido; --
c) la doctrina 'personal' que desarrolla el bachiller a manera de
'continuación' de la que hizo el fraile. (891, 95r y ss).

En estas censuras se enfatiza el que el testimonio de Zumalde -
caiga en diversas contradicciones, con lo cual ponía en entredicho
la eficacia de los procesos inquisitoriales. En cuanto a sus deli-
tos , digamos 'personales', no se hace ninguna alusión hasta el mo-
mento. En los siguientes legajos a los que llevamos mencionados,
se vuelve a referir su genealogía y otros datos familiares. Ahí

nos enteramos de que nace en la ciudad de México, es registrado como hijo natural, es llevado a la ciudad de Zacatecas donde realiza sus primeros estudios en el colegio de los jesuitas. Años más tarde su padre lo trae a la ciudad de México donde cursa el bachillerato en Artes (que el parecer concluyó) en el Colegio de San Pedro y San Pablo. En este tiempo, de 1741 a 1746, vive con una familia. Allí se hospeda una joven española con la que el bachiller 'tiene tratos' y con la que más tarde procrea un hijo. Esto obliga a la mujer a salir de la ciudad y el bachiller le envía una ayuda económica no muy regular, según se lee en la correspondencia que sostiene con ella. (891, 54v).

Las calificaciones revelan el hecho como una muestra de la adhesión del bachiller a la secta de los alumbrados, a las enseñanzas de Molinos y a las enseñanzas de fray Agustín. El Tribunal considera así tanto los hechos como los textos de Zumalde:

"Del extracto consta que este lego comunicaba estas cosas con dicho estudiante de Teología etc., y aplaudía el estudiante y ensalzaba grandemente la bondad de espíritu de dicho lego diciendo que era cosa singular y admirable. Y afirmaba que dichas cosas en este lego eran lícitas, y buenas, y las aprobó y aprobaba por tales. Pero que si otro las hiciese eran malas y pecaminosas [...] no le damos censura de hereje formal, porque no consta haber aprobado que la viuda comulgase sin confesarse [...]. Pero sí merece la nota de sospechoso de herejía como el mismo lego, blasfemo heretical, escandaloso, temerario y sus dichos malsonantes, y sapientes a las mismas herejías que las del lego, se hizo no sólo creyente y fautor del dicho lego,

sino casi tan principal como él, aprobando todas sus cosas: luego si el por ellas merece dichas censuras, también las merece el estudiante." (891, 14r. la.num).

A esto se agregan una serie de proposiciones como la siguiente: que Zumalde dijera en algún momento "que aunque por orden del Santo Oficio quemasen al reo, con todo el mismo estudiante había de tener por buenas las cosas que dicho reo ejecutaba." (891, 15 v). De todas ellas se hace una censura cuidadosa y detallada que vincula los errores del estudiante con los del lego, y se consideran más graves los del primero y su delcaración inicial, hecha nueve años atrás. En este sentido, el bachilleres juzgado por sus propios errores y los del fraile hipólito, aunque en alguna de las declaraciones y testificacioens se dice que "el fraile obligaba a quedarse a Zumalde los días que él quería, aunque aquél perdiese su estudio." (1395, 238r-239r).

Después de algunas calificaciones más, testificaciones y sumarias, se da a Zumalde la sentenica con méritos. Su estado físico al final de su proceso ya es deplorable:

"Y por último el que este reo llevaba cuatro años de prisión rigurosa con otona conformidad y rleigación, [sic], de suerte que el sufrimiento la [sic] había llegado a poner en el lamentable estado de haber perdido la esperanza de recuperar la salud." (1395, 446r).

Días después, Zumalde muere "reconciliado, sacramentado y oleado" el 7 de marzo de 1752. (1395, 453r).

La serie de documentos que encontramos en la parte final de sus autos, nos resumen las acciones en las que se ve implicado el ba-

chiller y que podemos caracterizar, como lo hicimos con el proceso del fraile, por su naturaleza moral, doctrinal, teológica, etc. - Transcribimos parte de este resumen, en el que se integran todos los hechos de su vida:

"[...] bautizado en la Parroquia de la S[an]ta Veracruz de esta ciudad, 14 de mayo de 1717 había sido puesto por de padres no conocidos, aunque de su declaración y una información había contado ser hijo natural habido sin legítimo matrimonio. Y de que fue criado y educado por su madre hasta los doce o trece años de edad, desde la cual había sido instruido por los Padres de la Compañía, en cuyo Colegio de San Pedro y San Pablo de esta ciudad, había pasado a estudiar la Gramática, que acabó en el que dichos Padres tienen en la ciudad de Zacatecas, - en el que había estudiado también Filosofía. Y de que habiéndose restituido otra vez a esta ciudad, había en ella estudiado la Sagrada Teología por espacio de cuatro años, los sagrados cánones, y Leyes, en cuyas cuatro facultades se había graduo de Bachiller en esta Universidad." (1395, 254v).

Y de que con el motivo de su aprovechamiento que sabía súbir de punto este reo con su hipocresía cuyo vicio se ha reconocido ser antiguo en él, había conseguido que ciertas personas le hiciesen donación de una Escritura de cuatro mil pesis para que le sirviese y de alimentos para la prosecución de sus estudios. Y de que había solicitado que cierta persona de autodad en esta ciudad (a la que con apariencia de virtud, y exterior compostura tenía engañada) se interesase, presumiéndose con prendas para el estado eclesiástico, a fin de solicitar en

en Roma la dispensa pro delectu natalium... Y de que para haber apetecido la compañía y amistad con dicho religioso lego, se había dejado llevar este reo del espíritu de ambición y vano apaluso." (1395, 22r)

Después se mencionan los puntos sobre los que se entra la censura de los inquisidores: el que el bachiller hubiera aceptado sin protestar las acciones del lego; el que en su primera delcaración ante el Tribunal dijera que no se le había hecho censurable lo -- que fray Agustín practicaba con ~~las~~ mujeres; y el que hubiera tenido trato con la joven española amparado en las enseñanzas del lego. En todo esto se recalca el que el bachiller diera su consentimiento a las revelaciones, penetración del pensamiento y el método para vencer tentaciones que el fraile practicaba. (1395, 251r)

Sin embargo, estas acusaciones en contra de Zumalde no dan fundamento suficiente para su condena, y así se manda "calificar a los mismo calificadores [y] que deben sacarse dichos y hechos particulares para la claficación correspondiente." (1395, 271r-272r). Las 'nuevas' censuras se orientan más ahcia la conducta del bachiller que a la del fraile hipólito. Se le sigue considerando 'cómplice' de fray Agustín, pero ya se hace mayor hincapié en los errores doctrinales en los que el bachiller incurre por sus propias acciones y proposiciones.

- Otras de las proposiciones del acusado en la que se insiste con mayor frecuencia, es la referente a los auxilios divinos. Los calificadores insisten en que no se deben poner as prueba "los auxilios de la Gracia de Dios" a los seres humanos para que resistan los embates del enemigo o de la tentación. Precepto que el fraile

pasa por alto deliberadamente y que el bachiller simplemente parece ignorar.

Zumalde, a pesar de sus estudios, parece no haber comprendido esto en un primer momento pues la segunda confesión que hace en el Tribunal inquisitorial pretende anular su testimonio anterior. En una de las calificaciones encontramos las siguientes palabras a ese respecto:

"[...] el reo [...] confiesa [...] que lo que ejecutaba el lego, lo tenía por malo y prohibido, y así lo consideraba en peligro de incurrir en cosas graves, y adelante declara que nunca se persuadió [...] a que el lego estuviese en peligro, y la censura que corresponde a esto mas es canónica que teológica, porque pende de saber cuál sea confesión revocada, qué fuerza tenga la revocada incontinenti, y cuál sea revocada post lapso tempore [...] Se concluye el que se debe creer la confesión y no la retractación." (1395, 269 v).

Otro de los puntos igualmente debatidos a lo largo de las censuras es la credibilidad de las declaraciones de Zumalde y cuánta ignorancia, en verdad, suponía el proceder del bachiller cuando acompañaba a fray Agustín. Esto surge a raíz de esas 'retractaciones' del bachiller que daban a los inquisidores gran motivo de sospecha. Esta duda sobre la verdadera fe de Zumalde se ve confirmada cuando éste confiesa sus tratos con la española y de paso refuerza aún más el argumento inquisitorial de la 'falsa inocencia' del bachiller y su complicidad con el fraile.

De todo lo anterior surge una propuesta teológica que los textos de Zumalde recogen y expresan de manera muy particular pues

envuelve las inquietudes espirituales del escritor. Este informa que a finales de 1747 publica su Método para regular las acciones humanas. Compendiosa Arte de la perfección cristiana. Devoción a la Santísima Virgen María, dispuesto por un devoto de la misma Señora. (891, 103v)

De este periodo es un octavario compuesto a Santa Apolonia y un texto escrito en un cuaderno, sin título, y que es el que aquí -- analizamos. Se menciona en los autos del bachiller como "una glosa a algunas snetneicas de este contemplatico (kempis) y otra ocasión para explicar teológicamnte algunos puntos dogmáticos de libertad de Gracia y de pensamiento [...]" (891, 94r).

En estos textos Zumalde establece su interpretación acerca de la Gracia divina como ayuda y nustificación de los actos del ser humano que desea ponerse en el camino de alcanzar la 'contemplación' de Dios a través del amor y la meditación profunda de las verdades de la fe y del ejemplo de Cristo.

A diferencia de lo que acontece con la confesión de fray Agustín los escritos de este autor sí son censurados como tales por los claificadores. Ellos sostienen que los textos contienen notables errores que se asocian con las ideas de Molinos y otros herejias entre los que encontramos a los alumbrados, a los valdenses y a los adamitas, por mencionar a algunos. En estos textos se hace alusión a una polémica vieja, pero que sigue teniendo como centro de atención la libertad humana frente a la acción de la Gracia divina.¹⁹ En medio del 'error' en el que se generan los escritos es posible detectar diferentes propuestas a varios niveles

organizadas en lo interior del texto y que nos hablan de una serie de inquietudes que dominan el ánimo de quien los escribe. Los textos actúan así como una especie de 'amplificadores' de la doctrina que el fraile enseña al bachiller y que éste, a su vez, justifica y fundamenta en libros piadosos que seguramente había leído: devocionarios, guías espirituales, ejercicios, vidas de santos, catecismos, etc.

A partir de estas referencias fray Agustín y Zumalde elaboran una propuesta doctrinal, moral, teológica y literaria en los textos que escriben. En cada uno de ellos notamos el manejo de recursos expresivos propios de los textos de la época, pero también de apreciamos la re-elaboración de esos recursos a partir de la visión, sensibilidad y creatividad de cada autor en particular, lo cual dota de un nuevo sentido al mensaje que emiten. En los textos seleccionados es posible apreciar esto, por eso daremos consideración más cuidadosa a cada uno de ellos y empezaremos por la confesión de fray Agustín Claudio.

2.- La autobiografía de fray Agustín Claudio de Santa Teresa de Jesús como manifestación de inquietudes espirituales.

Las páginas precedentes nos han permitido abordar el texto literario novohispano en el contexto socio-histórico de su creación. Se nos presenta un mundo muy complejo, rico en matices, con una tradición cultural impuesta a través de modelos de comportamiento social y de creación artística que instituciones como la Inquisición quitan a conservar 'inalterables'.

Una vez que se ha considerado lo anterior se impone la tarea de

análisis y deiferenciación de algunos de los elementos más importantes de nuestros textos, aquellos que puedan revelarnos una ima gen del hombre y del mundo que los autores construyen o reafirman. En principio, podemos señalar la relación de continuidad que exis te entre ambos textos. Esta se aprecia a nivel de elementos temá- ticos , recursos expresivos, modelos retóricos y sistemas de re- presentaciones e ideas en los escritos. Estos componentes que los textos recogen de una tradición discursiva anterior, combina aspec- tos de la religiosidad católica ortodoxa y heterodoxa entre los cuales es difícil distinguir. En todo caso, aquí señalamos algunos de edos aspecto o tendneicas de las que se nutre el discurso de - nuestro autores. Aunque siempre mantendremos la distinción entre las corrientes heterodoxas que se dan en la Nueva España y las que se dan en la península, pues las que brotan en la América española sólo constituyen 'desviaciones' o degeneraciones de esas propues- tas heterodoxas de la época condenadas por la Inquisición hispánica.

Los dos textos que aquí se manejan manifiestan una 'desviación' de la odctrina de autores heterodoxos y una continuación de las enseñanzas de los autores místicos ortodoxos (Santa Teresa de Je- sús, por jemplo). Así en los dos textos podemos indicar semejanzas y diferencias a distintos niveles, en los que tales coincidencias y divergencias adquieren sentido moral, doctrinal, teológico y so cial. En conjunto, las ideas que logra descubrir resultan ser re miniscencias histfoicas, referencias que se articulan orgánicamente en cada uno de los textos y que constituyen, además, una interpre- tación del momento histórico-cultural. La búsqueda que planteamos requiere de instrumentos adecuados que nos permitan comprender y -

analizar los diversos elementos textuales integrándolos desde una perspectiva gneral. Así es posible pareciar la visión del mundo y del hombre a partir de contenidos textuales de los escritos. Lotman, a partir de una teoría de la información, describe al arte como 'un sistema de modelización ssecundatio' que "se sirve de la lengua mar-tarial".²⁰ Desde este punto de vista, "el arte puede describirse como un lenguaje secundario, y la obra de arte como un texto en ese lenguaje".²¹

Para esta autor, estructura artística e iunformación transmitida van relacionadas con el discurso poético:

"...la complejidad de la estructura es directamente proporcional a la complejidad de la información transmitida. El discurso - poético representa una estructura de gran complejidad. Aparece como considerablemente más complicado respecto de la lengua natural...La complicada estructura artística, creada con los mate- riales de la elngua, permite transmitir un volumen de informa- ción completamente inaccesible para su transmisión mediante una estructura elemental propiamente lingüística..."²²

El texto nos da una cantidad de información que rebasa los lími- tes de la función referncial de la lengua. Para acceder a esa in- formación se exige al investigador "captar las ideas" integradas al sistema modelizador cuyo lenguaje, como el de toda obra de arte, " es un determinado modelo artístico del mundo y en ese sentido - pertenece ...al 'contenido' " y "es portador de información".²³

Además, ese lenguaje forma parte de "una completa jerarquía de len- guajes artísticos de una época dada, de una cultura dada, de un - pueblo dado o de una humanidad dada..."²⁴ Información, código e ima- gen del mundo son conceptos correlativos en el texto en la termi-

nología de Lotman, que permiten descubrir en el texto, una dimensión cultural basada en la jerarquización de tales códigos que se articulan en el mismo.

A partir de estas consideraciones, distinguimos en nuestros textos los siguientes puntos de reflexión que se sustentan en otras consideraciones teóricas igualmente interesantes como las que hace M. Bajtín desde una perspectiva histórico-cultural:

- a) Rasgos anecdóticos y formales que guardan relación con modelos discursivos anteriores.
- b) Elementos composicionales (de tiempo y espacio) que permiten relacionar aspectos históricos con categorías artísticamente que los asimilan en la estructura del texto.
- c) Sistemas de representaciones mentales, y sistemas de ideas, que se organizan en el texto y que guardan relación con los criterios culturales dominantes.

El primero de los textos a considerar es la confesión de fray Agustín Claudio de Santa Teresa de Jesús. El escrito, sobre el que ya se han señalado algunos elementos²⁵, se nos presenta como una declaración espontánea ante el Tribunal inquisitorial con ocasión del proceso seguido al fraile. Es el propio autor el que se encarga de enviar su confesión, antes de que se le pida, a los inquisidores con el fin de exponer con 'veracidad' su vida.

"Vida. Mi calidad ciertamente la ignoro. Dicen que tengo limpia generación...Yo pienso que por lo humano soy lo más ruin; mi padre fue un extranjero, pero nada extranjero en las virtudes ..y mi madre es una señora de conocida modestia, pundonor y virtud." (867, 11r).

Esta presentación nos adelanta el argumento o anécdota del texto, y guarda estrecha relación con el modelo de los textos hagiográficos, vidas de santos, etc., donde se distinguen dos partes fundamentales: la vida del individuo sumido en su perdición y el camino de santidad que sigue a su conversión. 26

Las partes que constituyen el relato del autor en el nivel de la historia²⁷ son: a) Narración de los primeros años de su vida.-- b) Ingreso en la vida religiosa. c) Aparición de sus 'accidentes', éxtasis arrobos, etc. d) Estado en el que se hallaba en el momento de escribir el texto (evaluación de vida cristiana).

De manera simultánea a esta exposición, el autor describe un doble proceso vital: su vida en 'pecado', como un camino que recorre para llegar a la vida 'en virtud'. Y su 'vida en santidad', como el resultado de su vida anterior en culpa. Lo que se distingue inmediatamente es que el autor procura aludir, en su texto, al proceso de conversión como un 'ejemplo' a seguir, cosa que él mismo aclara:

"...y si para el intento que tengo, mediante Nuestro Señor, hubiera mi padre de dar alguna relación de mí sólo le suplico ---muestre estas cartas a cuantas personas fuere necesarias; esto es, hasta donde finalice mis maldades, que de lo demás no es mi voluntad lo sepa otro que mi padre. Pues con esto granjearé dos cosas muy superiores: la primera, que todos cnaten eternamente las misericordias de Nuestro Hechizado Divino Nazareno y lo segundo, que conozcan lo que he sido por mí y lo que puedo ser por Dios." (Apéndice, Texto I.)

Esto nos lleva a considerar en este discurso 'marcas' textuales

de un modelo retórico precedente y de gran influencia en la época. Murphy explica en su ensayo sobre retórica medieval:

"Cualquier estudio acerca del desarrollo de las teorías occidentales sobre comunicación, debe comenzar con las primeras tendencias de establecer preceptos (praecepta) para un futuro discurso."²⁸

Desde luego, este autor hace referencia al desarrollo histórico de teorías discursivas en occidente. No obstante, el que se haga alusión a modelos imperantes en la Edad Media, nos lleva a considerar qué tan 'perdurables' pudieran ser dichos modelos, hasta el punto de hallarlos en el tipo de textos que ahora trabajamos. Murphy hace luego alusión a la retórica como "la más preceptiva (de esas artes del discurso)".²⁹ Mediante recursos de la retórica tradicional el orador transmite su experiencia a generaciones posteriores por medio de 'sugerencias directas de conducta'. De acuerdo con el breve resumen que hace el autor de la Retórica de Aristóteles, "...los medios de persuasión o prueba son medios artísticos [son] los que proporciona el orador, y los no artísticos, los que proveen la prueba externa".

De ello resultan tres tipos de discursos: "forense (judiciales), deliberativos (políticos) o encomiásticos (de ocasión), según sean sus metas, tiempos y temas."³⁰

El texto de Agustín se ajusta a estas propuestas en la medida en que: integra un discurso jurídico, forense, donde el 'orador' busca persuadir al Tribunal con una argumentación basada en su propio ejemplo y en 'pruebas externas' que él identifica como 'actos sobrenaturales' a los que se ve expuesto. El arte del fraile radica,

en este sentido, en la operación persuasiva a través del ejemplo de sí mismo, al tiempo que se coloca como un 'prototipo' del hombre que, con humildad, se deja redimir del 'error' por obra de la Gracia divina:

"A no ser yo tanruin, pudiera con el monos [sic] golpe convertir me, pues la secuencia de mis [errores] era un ejemplar, ya quitándome al amigo del lado de una puñalada..el mal ejemplo a mis padres, deudos, hombres, viejos, criaturitas, doncellas y en una para con todos, era incesante:[...] Con estos pensamientos iba caminando, hasta que mi Santísimo Padre, misericordiosísimo Jesús, se dolió nuevamente de este miserable, y qué sé yo cómo dio luz a tanta tiniebla y descubrió caminos por donde me libertara de tan enorme maldad." (Apéndice, Texto II.)

El juego que hace el autor es evidente: ponderar la maldad para exaltar la bondad, la que se le hacía más fácil practicar por todo su proceder anterior. El fraile busca convencer pero no con -- pruebas externas que sostengan sus argumentos, sino por las 'mercedes' interiores que Dios le otorga como mérito especial.

"..puedo asegurar que no tuviera la más mínima reverencia; aunque es cierto que mi Amado Jesús pulsaba incesantemente con los auxilios suficientes." (Apéndice, Texto I.)

A esta primera intención se ajusta el discurso del autor: convencer a los inquisidores de su conversión decidida y por la acción 'divina', buscando atenuar el delito que se le adjudicaba, en la medida en que su piedad se veía reforzada por los auxilios divinos. Las pruebas que da de esto último, se exponen hacia la tercera y cuarta partes del texto, según lo hemos dividido páginas atrás. Ahí el fraile explica en lo que consisten los favores divi

nos a los que se hace merecedor:

"Comenzó Nuestro Señor a elevarme a mayores favores, a inclinar me a la vida abstraída de mundanos embelesos.." Porque ya parecía acabar la vida o arrojar el corazón por la boca; estaba tan enojado, que todo el día me andaba arrodillando y golpeando el pecho, pidiendo misericordia con la intelectual presencia de mi amado."(Apéndice, Texto I).

Los hechos mencionados constituyen el nivel anecdótico de la narración y nos ayudan a conformar el argumento de la misma. De ello se puede establecer lo siguiente:

- a) El texto se crea bajo una situación determinada. Responde a un 'impulso' personal del autor, motivado por el entorno social de su momento (control religioso-cultural y represión eclesiástica e inquisitorial).
- b) El escrito forma parte de un documento mayor, de orden jurídico-confesional, que tiene como propósito exponer la causa de fe seguida al fraile.
- c) La autobiografía de fray Agustín plantea una serie de propuestas religiosas que sales de la 'opinión correcta' y socialmente aceptada .
- d) El autor se ciñe, con todo, a modelos discursivos iniciados por escritores como San Agustín y continuados por Santa Teresa entre otros. A ésta última el fraile la considera su, "maestra espiritual". A partir de tales modelos, Agustín crea su propio lenguaje y su expresión textual.

Sẽ hace necesario añadir que el modelo confesional que el frai-

le reproduce e imita le permite manifestar inquietudes muy particulares y re-actualizar una serie de contenidos de los referentes textuales a los que se adhiere. Todo esto se comunica al lector a través de un 'lenguaje personal' que expresa un caudal de información al que el lector actual no especializado no tiene acceso en virtud de los elementos contextuales fuera de su alcance. A este respecto son pertinentes las especificaciones de autores como Lotman quien establece en la concepción de lenguaje artístico que es equiparable a un 'sistema comunicativo' y de modelización de una imagen del mundo mediante códigos jerarquizados y estructurados al interior del texto literario.

En el primer texto vemos que el lenguaje del autor, o su 'sistema comunicativo' lo construye de acuerdo con las formas literarias vigentes en su tiempo. Casi de manera natural el esquema de la confesión autobiográfica se le ofrece a fray Agustín como modelo discursivo propio para su intención: externar una serie de ideas y acontecimientos que anticipa a la exigencia del Tribunal. Luego, construye un sistema comunicativo en el que se tematizan tres niveles de significación: jurídico, artístico y religioso, que corresponden con esos códigos culturales de los que hablamos antes. Estos actúan igualmente como dimensiones textuales que se imbrican unas en otras a nivel de la composición y sin las cuales es difícil percibir el contenido del texto literario.

Bajtín también hace una serie de consideraciones a este respecto en las que introduce una referencia cultural histórica para el lenguaje del arte:

"El lenguaje como medio vivo, concreto, en el que vive la conciencia del artista de la obra, nunca es único. Sólo es único como sistema gramatical abstracto de formas normativas, tomado separadamente de las compresiones ideológicas concretas de que está lleno, y de la evolución histórica ininterrumpida del lenguaje vivo. La existencia social viva y el proceso histórico de creación generan, en el marco de una lengua nacional única y abstracta una pluralidad de mundos concretos, de horizontes literarios ideológica y socialmente cerrados los elementos idénticos de la lengua, se llenan en el interior de esos horizontes diversos, de variados contenidos semánticos y axiológicos y suenan de manera diferente." 31

Aquí Bajtín establece una referencia cultural en ese universo de mundos creados y lenguajes, dialectos, que se estilizan o representan en la obra de un escritor y se entrecruzan en forma variada, con lo que se crean 'nuevos lenguajes' (plurilingüismo).

"El lenguaje es diverso en cada momento de su existencia histórica y encarna la coexistencia de contradicciones social-ideológicas entre el presente y el pasado, entre las diferentes grupos socio-ideológicos..". 32

De lo anterior discutimos que el lenguaje literario aparece asociado a categorías culturales las que se integran al contenido de la obra y constituyen la base o materia prima de su expresión e imagen del mundo, la que nos es dada por la operación de modelización que realiza el texto. En esta relación del lenguaje li-

terario con el entorno socio-cultural del autor, que se manifiesta como otros lenguajes, hallamos la apropiación de 'la palabra ajena', la palabra del 'otro', y una toma de postura y forma de transmisión de la misma.³³ El texto que nos ocupa se considera, en primera instancia, un 'texto retórico',³⁴ según lo considera Bajtín, en el que encontramos esa 'palabra ajena' constituida por los modelos confesionales, autobiográficos, hagiográficos, etc., que detectamos.³⁵ Además es posible señalar otras características de referencialidad histórico-cultural en el escrito del fraile como éstas:

- a) Una asimilación de la palabra ajena que se impone al autor por una tradición artística y religiosa precedente y que se acerca mucho a lo que Bajtín describe como 'la palabra autoritaria',³⁶ Con la que, sin embargo, el 'lenguaje' de fray Agustín entra en contradicción o franca contraposición al subvertir las premisas ortodoxas de esa 'palabra autoritaria' para construir una serie de proposiciones heterodoxas.
- b) La dinámica del texto que, como declaración y confesión a la vez, se ubica en la zona limítrofe entre un género y otro, uno público y el otro privado. Esto permite mayor riqueza en los contenidos textuales y propuestas discursivas.
- c) La transformación que hace de esa 'palabra autoritaria' a un enunciado individual en el que se acentúa la palabra transmitida con nuevos matices.
- d) A nivel de recuperación de tiempo y espacio reales al interior del texto (cronotopo)³⁷ se ve la consonancia con algunas formas de discurso 'pre-novelesco' en las que se maneja la metáfora del 'camino de la vida'. El texto de Agustín hace justamente

esto, al exponer en tres momentos claves de la narración, el proceso vital del personaje principal, el propio autor: culpa-expiación-perdón, que lo conducen finalmente a un 'estado de perfección'.

Los elementos expresivos y de composición señalados, permiten ver la riqueza del texto en cuestión, en tanto que asimila y subvierte un discurso ajeno, históricamente precedente, y lo convierte en un discurso individual en el que se manifiestan las inquietudes espirituales más abigarradas y contradictorias.

Al hacer una descripción de las partes constitutivas, a nivel diegético, se puede constatar la presencia de dichos elementos en el escrito. La confesión del fraile comienza con una fórmula que es a la vez invocación muy usual en la época:

"Jesús nos favorezca. Y haga su Santísima Voluntad, así en el cielo de nuestra alma, como en la tierra de nuestro cuerpo."

El autor establece de entrada el plano de su disquisición: alma cuerpo. Esta oposición se intensificará a medida que el autor establece los dos planos en los que se desarrolla su vida, perversión y santidad, o maldad y arrepentimiento. En ese encabezado se plantea el propósito del escrito, que es el mismo en los textos de ese tipo:

"Hoy, segundo día de Pascua, del Espíritu Santo, a obedecer a Vuestra Paternidad el mismo Divino Espíritu nos abraza en el amor eterno y me dé una lengua de fuego, para que sepa darle a Vuestra Reverencia la cuenta que me manda de mí precita."³⁸

El recuento de su vida, que le es pedida por el confesor, nos remite a ejemplos de grandes y piadosos personajes, como la misma Santa

Teresa de Jesus, quien escribe su vida, igualmente, a petición de su confesor. Así desde el principio notamos la referencia a 'otros' lenguajes de los que nuestro autor no puede prescindir cultural e históricamente para presentar sus hechos, y de los que se apropia. En San Agustín está el problema del mal y su lucha contra el error, en un texto medido, rítmico; en Santa Teresa vamos a encontrar la narración puntual y crinológica de los hechos de su vida antes de su 'conversación' después de ella, así como su entrada en el camino de la santidad. En Molinos tenemos una religiosidad interior con afán preceptivo. En el texto de fray Agustín Claudio vemos la apropiación de todos estos discursos desde una perspectiva que le permite parafrasear o imitar con un nuevo giro en la expresión. La imitación o alusión del fraile a otros textos rebasa, según -cremos, la mera imitación o remedo.

Llegamos a percibir, por otro lado, junto con esa petición de 'espíritu', un tono humorístico que está entre la burla y la sutil ironía:

"Cuando nací, no me acuerdo (aunque me lo han dicho). De lo que sí me acuerdo, es de que primero conocí la culpa, que a nuestro Padre... Los vicios crecían más; porque la carnalidad y obcecación en que vivía no me daban lugar a que perdonara, ni a la honesta viuda, ni a la celibata doncella, ni a la temerosa casada, ni a la perdida soltera, y quizá puse el pensamiento -y no sé si la ejecución- en solicitar a persona ya consagrada... Huían de mi boca maldita, aun en los que no eran nada buenos, pues hería de tal modo los créditos, mi condenada lengua, que en cierta calle de esta ciudad, llegaron a decir: 'De la boca precita de Agustín líbranos Señor Dios!' (Apendice, Texto I).

Las citas o alusiones a otros textos hacen resaltar la propia creación del fraile. La metáfora central del texto, repetimos, el 'camino de perfección' tiene que ver con el proceso de ascensión al favor divino a través de la Gracia, como punto culminante de un proceso de expiación por una vida de error. El espacio íntimo del autor se devela ante los demás con el fin de persuadir y así aminorar el castigo esperado. El texto público, un proceso penal, contrasta con la naturaleza del escrito del fraile y de ahí se explica la referencia inicial del texto: "Nadie puede leer este texto ...porque es de conciencia.." ³⁹. De acuerdo con lo que explica en su escrito, el camino de piedad interior que él había elegido lo lleva a sentirse especialmente favorecido, al grado de que su vida pudiera ser tomada como un ejemplo, aun cuando fuese negativo, para quienes le conocieran. Pero para los inquisidores la cuestión resultaba muy clara: esa religiosidad o espiritualidad interior sólo tenía una referencia concreta, la herejía de Molinos.

En este punto deseamos hacer alusión a los sistemas de pensamiento y a las tendencias espirituales con las que se asocia el texto del fraile en el terreno doctrinal, teológico y social y que pertenecen a grupos heterodoxos bien conocidos en la época. Descubrimos, en primer término una correspondencia inmediata con las ideas de los iluminados, los quietistas y molinistas que hacen de la vida del fraile y luego de su obra, objeto de persecución inquisitorial. Es necesario mencionar que dichas asociaciones sedán principalmente a nivel de comportamiento. La práctica religiosa del fraile es la que resulta "sospechosa" en mayor medida para el Tribunal de la Fe, mucho más que sus propuestas de orden espiritual. No obstante, en su texto se recuperan y tematizan

tales proposiciones, pertenecientes a otros 'lenguajes' con lo que la sospecha y la censura se extienden al escrito confesional del fraile.

Las ideas que asocian el discurso de Agustín con el discurso y práctica de los herejes señalados por los edictos y las calificaciones inquisitoriales que se le hacen se dan en tres puntos esenciales:

- El asunto de la oración mental sobre la vocal para lograr el estado adecuado a la comunicación plena con la divinidad.
- La credibilidad absoluta en los auxilios divinos, en la Gracia, y el rechazo de las obras externas, (litúrgicas y sacramentales)
- El estado contemplativo en el que el autor conmina a introducirse a fin de gozar de la 'presencia interna' (intelectual y corporal) del amado, Jesús.

Se da la confluencia de un lenguaje místico-ortodoxo, sostenido por los teólogos dominicos, de tendencia agustiniana, que se revela a través del camino de santidad que recorre el fraile y que se asocia con los místicos ortodoxos Pero, a la vez, se da la confluencia con un lenguaje místico-heterodoxo que encontramos en los iluminados castellanos y los quietistas o molinistas. Todavía podríamos extender estas influencias o marcas textuales a San Bernardo⁴⁰ y otros autores cristianos de los primeros siglos (Orígenes, Gregorio de Nisa, etc.).

El texto de Agustín evoca el camino de perfección de la espiritualidad mística tradicional. Recordemos que en la experiencia mística se distinguen tres grandes fases: purificativa o purgativa,

iluminativa y unitiva. La primera que se describe como "el despertar a una conciencia nueva de la realidad divina y de la imperfección propia", exige al individuo:

" ... el amor imperativo de unión con Dios, conciencia de la propia impureza y firme determinación de eliminar los obstáculos que impiden la unión ... la conversión del pecador a la vida moral... "40

En su confesión fray Agustín alude a ese proceso de 'conversión' una vez que se ha dado cuenta a cabalidad de lo incorrecto de su proceder. La segunda parte, de la experiencia mística, ascética o iluminativa, "consiste en el desarrollo de la contemplación esto es, del conocimiento y del amor infuso"⁴¹ se puede dividir en grados sucesivos: recogimiento, quietud, sueño de las potencias, unión plena, éxtasis, visiones, locuciones, visión estática y desposorio purificación pasiva del sentido y purificación pasiva del espíritu.

Estos últimos momentos de la segunda fase predispone la voluntad, la memoria y el entendimiento a la unión que será el tercer periodo de la experiencia mística. En este último paso implica "desembarazar al espíritu de lo sensible para que se disponga a la unión"⁴² Finalmente, la vía unitiva supone el aniquilamiento de la voluntad y el entendimiento para acceder a la intuición de la divinidad a través del amor. La culminación de este proceso espiritual se da cuando se han vencido, de manera gradual, la impotencia del alma, la conciencia de la imperfección, el tormento del remordimiento de culpas pasadas, etc. Con todo lo cual el texto

de fray Agustín tiene que ver, pues en forma muy parecida, el frai
le nos describe un camino de perfeccionamiento espiritual cuyo -
transfondo en rigor, no es el mismo. El recorrido que el fraile
describe para llegar a un eventual estado de perfección o de san-
tidad resulta muy accidentado y contradictorio. Tal como se ha -
mencionado, el autor narra los excesos de su vida seglar y los -
continuos "avisos" que la bondad divina le envía para que corrija
su manera de ser. Luego explica cómo se llevo a cabo su conversión
definitiva: una llamada espiritual o 'iluminación' le impide matar
a su madre y desde ese momento busca la forma de ingresar a alguna
orden religiosa, la que aceptara su entrada, para redimir su cul-
pa. Tiempo después encuentra un empleo de amanuense con un sacer-
dote, quien le ayuda y le recomienda ingrese a la orden de los hi-
pólitos, Agustín lo hace así aunque poco tiempo después tendrá -
problemas con algunos de los novicios por las cosas 'extrañas' que
practica El fraile menciona con detalle su 'peregrinar' en busca
de confesor que pudiera ayudarle a sobrellevar las continuas ten-
taciones que experimentaba y luego los accidentes, éxtasis y arro-
bamientos que padecía. A estas 'persecuciones' se le agregan en-
fermedades físicas, visiones frecuentes de Jesús y el acrecenta-
miento de las tentaciones.

A lo largo de este proceso vital vemos cómo el religioso atra-
viesa por algunos de los momentos del primer y segundo período de
la experiencia mística, pero no de manera gradual ni sistemática.
El escritor alude más bien en forma muy desorganizada, a diferen-
tes fases de esa experiencia o vivencia como la conversión, las
visiones (imaginarias e intelectuales), los éxtasis y la purifi-

cación pasiva en el sentido, que se divide a su vez en tres grados: sôberbia, avaricia y lujuria espirituales, obstáculos de los que debe desprenderse el espíritu para acceder al siguiente periodo, el de la unión. En el texto de Agustín podemos marcar algunos de los pasajes donde queda de relieve la semejanza con este proceso, sobre su conversión nos dice:

" Intentó el demonio que matara a mi madre misma, sin más motivo que mi recato... ¡Cómo pedí a Su Majestad me matara un rayo primero que tal maldad ejecutara!... Con estos pensamientos iba caminando, hasta que mi Santísimo Padre, misericordiosísimo Jesús, se dolio nuevamente de este miserable, y ¡qué sé yo cómo dio luz a tanta tiniebla y descubrió caminos por donde me libertara de tan enorme maldad." (Apéndice, Texto I).

b) De su proceso 'iluminativo', si así se puede llamar, el autor narra:

" Desde el día referido del ingreso me animé a no desagradar al Señor en cosa grave. En efecto, lo emprendí, con la divina Gracia lo conseguí... a lo menos no me acuerdo de un pecado mortal advertido: mis palabras ya eran cautas, cristianas, de ejemplo y al parecer edificativas... ha sido imposible vivir son actos de vanidad. Y con esto, no poco mortificado, (mas toda la carga me era llevadera) por los divinos favores que recibía. Pues si me ponía a rezar el rosario, había ocasiones que se me representaba Nuestro Nazareno Divino, tan vivamente agobiado, tras de Su Majestad, a querer mi vileza ayudarle a cargar el sacrosanto madero." (Apéndice, Texto I).

En el recuento de sus vivencias personales, fray Agustín recrea el camino que otros autores místicos han 'recorrido' y descrito - de manera particular. Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola, fray Luis de León, Francisco de Osuna, etc.⁴³ representan diferentes escuelas místicas o tendencias espirituales donde la experiencia de unión con Dios se da en forma singular. - Cada uno de ellos interpreta y expresa dicha experiencia, que se considera en sí misma inefable e indecible, con su propio lenguaje, la escritura que les ayuda a "traducir" el contenido de sus vivencias. En igual forma, el fraile nos da su 'experiencia' a través de la confesión que hace y que articula bajo esa perspectiva interpretativa como una vía espiritual que lo lleva al conocimiento de Dios.

En relación con la mística heterodoxa el texto de fray Agustín también establece algunas correspondencias. En el escrito del fraile encontramos elementos que vinculan la religiosidad interior que el hipólito practica, con la de grupos heterodoxos como los alumbrados. En su momento pudimos establecer en qué términos las propuestas de iluministas y alumbrados se vinculan a la corriente mística ortodoxa. Pero también observamos las desviaciones en las que los 'herejes' incurren cuando interpretan de manera subjetiva y con otras inquietudes la experiencia mística. En consonancia con las creencias de aquéllos, fray Agustín considera como de menor importancia las obras externas, incluyendo la observancia - de los sacramentos, la adoración de imágenes, la oración vocal, - la instrucción y la lectura:

"Ya desde este día no me fue dable asistir al santo sacrificio de la misa, sin escandalizar, blasfemar y estremecerse, sin--

tiendo cerca de mí (aunque no muy claramente) esta fantasía o sombra[...]. No podía ni ver las imágenes, ni estar con personas de mi propio sexo, ni atender a los animales, ni a medicar a mis amos [...]. A lo referido seguía después un no poder pensar bien de mis prójimos, por ajustados que los viera (no es poca tribulación). No tenía buen concepto de alma ninguna, o quiero decir siempre ponía a este inmundo espíritu causas, para que de todas presumiera mal." (Apéndice, Texto I).

A esto podemos añadir los arrebatos, muy frecuentes entre alumbrados o iluministas; éxtasis, violencias corporales, dones sobre naturales -como el predecir el futuro y 'leer el pensamiento'- visiones, ausencias, etc. Cada una de estas acciones las practica -- fray Agustín en diversas ocasiones. En el texto del fraile se perciben además de lo ya señalado, rasgos característicos del molinismo y quietismo. Se trata, por ejemplo, del afán por alcanzar un 'estado de perfección' en el que es imposible pecar, puesto -- que se ha abandonado la voluntad del individuo a la voluntad divina. Esta proposición quietista se entiende como un 'abandono' o dejamiento que encontramos en Molinos efectivamente pero con un sentido esencialmente distinto. En la Guía espiritual el autor establece un camino de santidad basado en la contemplación infusa pero sólo para quienes:

"...tienen bien mortificados los sentidos y pasiones y que están ya aprovechadas y encaminadas a la oración y llamadas de Dios al interior camino, a las cuales alienta y guía, quitándoles los impedimentos que embarazan el paso a la perfecta -- contemplación."⁴⁴

Para ello el autor enfatiza, a diferencia de lo que hacen quiet-

tistas y alumbrados, el humillarse ante la presencia de Dios y -
despreciar todo lo mundano. La proposición 63 menciona:

"Resignate y niegate en todo...El puro y perfecto amor, sabrás
que consiste en la cruz, en la voluntaria negación y resigna--
ción, en la perfecta humildad, pobreza de espíritu y desprecio
de ti mismo."⁴⁵

Y, por otro lado, también hallamos coincidencia en ciertas afirma-
ciones como las que se refieren a la acción humana frente a los -
designios divinos, donde el quietismo y el molinismo parecen coin-
cidir:

"La correspondencia de tu libertad y lo que tú debes hacer ha
de ser únicamente callar y sufrir, resignándote con quietud en
todo lo que el señor, interior y exteriormente, te quiere mor-
tificar."⁴⁶

En la autobiografía de fray Agustín, hallamos declaraciones como
éstas:

"Y como estoy ya enseñado a las delicias del amor, mil veces --
quisiera morirme que tener una distracción. Aquí aseguro al
padre una cosa, y es que me parece imposible que pueda volver
a pecar. El que deveras llega a amar a Nuestro Divino Jesús -
hame librado (mi buen Jesús) de la hipocresía...Los novicios
no me servían de poco martirio, y como yo daba ocasión por estar
siempre las horas desocupadas rezando el rosario de Nuestra --
Señora, son facilidad me pusieron 'la beata'. Los vilipendios
eran tantos, que un hermano de más de cuarenta años de edad,
me dijo: ¡Vaya usted padre, que estos burros no saben lo que
hacen,...' ". (Apéndice, Texto I).

La descripción que hace el fraile de su estado y la narración de los hechos de su vida, nos permiten establecer consonancias entre los escritos de místicos ortodoxos y heterodoxos y los textos del fraile. Esto se corrobora en expresiones, vocablos, frases completas, e incluso paráfrasis y citas que notamos en sus escritos. Pero, además, la relación se da en la práctica y doctrina espiritual del fraile que procura imitar la de sus 'ejemplos', como Santa Teresa. El testimonio de fray Agustín cobra, entonces, mayor relevancia y sobre todo, en tres aspectos de su personalidad: a) como figura aislada; b) como autor de una 'doctrina' hecha para sus discípulos; c) como acusado ante el Tribunal inquisitorial.

Al lado de esto tenemos específicamente el texto que opera igualmente a tres niveles que están en proporción directa con los aspectos ya señalados y serían los siguientes: Literario, doctrinal y jurídico, respectivamente. Una vez integradas estas diferentes perspectivas en la obra de fray Agustín es posible recobrar la postura individual de éste y la forma en que recoge y reactualiza expresiones discursivas anteriores al dotarlas de nuevos sentidos.

El autor sigue inicialmente modelos retóricos vigentes en su momento, los transforma e individualiza en la medida en que "desmonta" su sentido histórico-doctrinal para adaptarlo a inquietudes muy singulares, las suyas, y a su estilo de vida. El resultado es una especie de 'parodia' del discurso de la mística tradicional ortodoxa y heterodoxa en la que se propone un 'camino de santidad' llevado al extremo. Se contrastan en ella realidades diferentes del orden cuerpo/alma, mente/espíritu, bondad/maldad. El fraile me-

cia esto con imágenes y experiencias de diversa índole: físicas, mentales, espirituales, y que bien pueden ser verdícas o fingidas de acuerdo con las fantasías e inquietudes del fraile suscitadas por toda una circunstancia social y personal concreta. Por medio del discurso de su vida el autor pretende justificar cada una de sus acciones, doctrinas y creencias. Hecho que se ve reforzado por el hecho de que se trate de una confesión, de carácter 'privado y sacramental' tal como deja sentir el escritor, pero que, a la vez, se presenta como escrito jurídico y testimonial abierto a la lectura de otros. La visión subjetiva de los hechos narrados prevalece a lo largo del texto así como la perspectiva del narrador personaje, propio de la autobiografía.

La posición del creador y el contenido de su texto rebasan el límite de lo individual y privado, para adquirir un repercusión social que mantiene estrecha relación con la circunstancia histórico-cultural que el escritor vive. Para la primera mitad del siglo XVIII se deja sentir una crisis de los fundamentos del régimen colonial en la Nueva España que permiten explicar la aparición de formas de expresión disidentes como la que aquí tratamos. Estas proponen e implican la práctica de una vivencia religiosa cotidiana 'alternativa' que propicie un comportamiento distinto. Es de notar como la acusación al fraile adquiere verdadera importancia sólo cuando su 'doctrina' implica a un número de personas cercana a él entre las cuales extiende su prédica. La acción individual carece de relevancia hasta que la propuesta de Agustín se manifiesta en el comportamiento de ese grupo de allegados o 'hijos de dirección'.

En suma, el fraile a través de recursos formales establecidos

por los modelos discursivos en uso, en especial del discurso forense, para persuadir al Tribunal inquisitorial. Su argumentación se divide en dos grandes partes en las que el autor contrasta su modo de vida anterior y posterior a la conversión. El diálogo interno que tiene lugar mediante exclamaciones, citación de otros discursos, pequeñas digresiones e interpolaciones en el texto, casi a manera de "voces narrativas," también amplía y enriquece la expresión del fraile, que aparece como un juego verbal. La contraposición que hace de manera recurrente, bondad-maldad dan el ritmo a la narración, que se maneja siempre en esos dos planos antitéticos, lo alto-lo bajo, alma-cuerpo, cielo-tierra. De esta forma el personaje central del texto, el propio autor, se desdobra en sus identidades: el santo y el réprobo, que como dos dimensiones del mismo ser se interrelacionan e integran en un sólo propósito: glorificar los méritos de la Gracia Divina. Ese peregrinar para alcanzar el 'estado 'eclesiástico', recuerda el andar del 'pícaro' que, en la novelística española, va a la búsqueda de una forma de vida estable. Este tipo de textos integra referencias discursivas que pertenecen a la tradición católica ortodoxa, las organiza bajo un nuevo sentido que va más bien por el lado de la crítica y la exposición de un malestar ante una crisis concreta. El escrito de fray Agustín estructura igualmente elementos de otros discursos ortodoxos para manifestar su postura ante una crisis individual, social, religiosa cultural que culminará tiempo después con el cambio de régimen político y social que tiene lugar.

En el caso del escrito de fray Agustín el texto perseguido se transforma en perseguidor, el acusado en acusador. La denuncia se

levanta contra todo el aparato de control e imposición de modelos oficiales y de conductas, a través de las acciones del acusado inquisitorial y las propuestas teológicas que formula: ya no se trata de una fe razonada, sino de una razón vista por la fe y la Gracia, que exige al ser humano de todo compromiso obligatorio formalista y de ritual vacíos. Ahora se pretende reincorporar la credibilidad y la confianza en los méritos del hombre con el auxilio divino sin anular su libertad individual y sin comprometerlo a una práctica religiosa impuesta.

Pero con todo, subsiste una práctica religiosa que subvierte los postulados de la 'recta razón' en la medida en que el autor no busca ajustarse a un tipo de religiosidad, sino que hace que esa religiosidad a su modo de vida. En la visión del autor, no es el hombre quien se encamina a Dios, sino Dios quien se encamina al hombre a través de la Gracia que se impone, incluso, por encima del 'error' humano:

"Mis obras no eran muy perfectas, pero al menos no eran las -- peores; mis pensamientos se equivocaban, alternando a veces, ya mi bien humano estar, ya la Gracia que al servicio de Dios me llamaba. Por último, venció la Gracia a la naturaleza (que es la naturaleza de la Gracia)...". (Apéndice, Texto I).

Así pues, el autor abre la posibilidad a contenidos doctrinales teológicos y a formas discursivas que no siempre caen en la esfera de lo permitido. El fraile establece una perspectiva cualitativamente distinta de vivencias religiosas que comparte la comunidad. Este privilegia la experiencia sobre el conocimiento o entendimiento; da mayor relevancia a la experiencia del amor espiritual

que a otras formas de conocimiento. Su filiación a textos y autores heterodoxos hacen de su testimonio una propuesta interesante por los contenidos que recrea y transforma a partir de proposiciones precedentes que no son más que el índice de un malestar espiritual y un 'desorden' social, moral y espiritual de la época, dentro del ambiente 'controlado' y presidido por la acción inquisitorial. Los textos, pues, ayudan a rescatar elementos de un pasaso común que se cifra en códigos culturales organizados de manera jerárquica en los escritos hallados entre documentos históricos.

2.- El Diario espiritual de Juan Antonio de Zumalde.

a) Presentación del texto

En la reseña de los proceso pudo notarse que tanto la vida como la obra de los dos acusados se intrrelacionan de manera muy estrecha en algunos aspectos importantes. La serie de circunstancias en las que se ve envuelto el fraile hipólito, incluyen al estudiante Juan Antonio de Zumalde. Igualmente, la obra de fray Agustín nos explica en gran medida la del bachiller. pues como veremos, se describen en términos muy similares. Sin embargo, la obra de Zumalde resulta menos dispersa que la de fray Agustín, ya que el bachiller la dió para publicación y mantiene un 'registro' digamos, más exacto que la noticia que fray Agustín tenía de sus escritos, que es muy imprecisa. Zumalde dice que empieza la redacción de sus obras en el año de 1747, según leemos en el capítulo de su acusación.

"En un cuaderno foliado con 19 foj(as) escrito de letra de este reo, que empieza a poner en limpio: para mayor Gloria de Dios

N[uest]o Señor. Exaltación de María Santísima. Honra de los bienaventurados, bien de mis prójimos, confusión de los demonios y saluda de mi alma....Glosa algunas sentencias de este contemplativo y toma de ahí ocasión para explicar, teológicamente, algunos puntos dogmáticos de la libertad de Gracia y de mérito, tropezando con algunas explicaciones que a esto se exponen los espíritus soberbios que emprenden asuntos que exceden a su talento...Otro librito escribió este reo y le dio a la prensa por fines de dicho año de 47 que se intitula: Método para regular las acciones humanas. Compendiosa arte de la perfección cristiana. Devoción a la Santísima Virgen María. Dispuesto por un devoto de la misma señora." ('891, l1r, la. num,)

A estos textos se añade un Devocionario en honor de Santa Apolonia, que el bachiller escribe -según dice- por un dolor de muelas que le aquejaba, y una serie de cartas sueltas y dispersas en sus legajos. Las censuras inquisitoriales consideran las proposiciones de tales escritos como 'erróneas' y con 'sabor a herejía'.

El caso de Zumalde resulta doblemente interesante pues encontramos huellas de las enseñanzas y doctrinas del fraile así como las resoluciones del bachiller en torno a su problemática personal sobre la fe y la práctica o vivencia de esa fe, conflicto que fray Agustín resolvió tal y como hemos visto en su texto. En ninguno de los dos escritores parece haber duda en cuanto a cuestiones de fe; reconocen los ejemplos y las fuentes del más puro cristianismo así como las obras más representativas de la literatura cristiana. Zumalde refiere en algún momento de sus declaraciones pasajes de la vida de San Bernardo, por ejemplo, y fray Agustín se

complace al considerarse un seguidor de Santa Teresa. En los textos encontramos citas de autores como Kempis, y otros 'doctores de la Iglesia' que sirven para dar apoyo a las ideas de los escritores, especialmente del bachiller. Sin embargo sus reflexiones rebasan el ámbito de 'lo permitido' y en este caso en particular, Zumalde manifiesta una adhesión explícita a autores condenados -- por el Tribunal inquisitorial a través de numerosos edictos.

El texto de éste último autor lo hemos intitulado Diario espiritual en vista de que aparece sin título y al que Zumalde sólo describe como un 'cuadernillo' en el que hace algunas 'reflejas' (reflexiones o meditaciones sobre La imitación de Cristo, de Tomás Kempis. Esté hombre es un religioso alemán que nace a fines del siglo XIV y que se inserta en la gran corriente mística alemana de ese periodo. Zumalde toma como punto de partida la Imitación para desarrollar una serie de reflexiones de orden teológico organizadas día por día y en algunos fragmentos, por horas:

"Comienza hoy, site de d[iciembr]e de 47, a hacer algunas reflexiones sobre los parágrafos o periodos del Ilustradísimo Kempis. El método que he de observar es el siguiente: por la noche ha de leer un parágrafo o periodo, como punto sobre el que he de meditar todo el día siguiente. Y las relfejas que sobre él hiciere no he de apuntar, sino entre día, indefectiblemente por la noche." (Apéndice, Texto II.)

Este escrito de acuerdo con su estructura sigue la línea de los diarios de la época: reflexiones individuales sobre un tema general, siempre de tema piadoso, que el autor organiza de acuerdo a un orden temporal bien marcado.

Esta forma discursiva permite al bachiller integrar una lista de proposiciones que se alejan de las simples meditaciones. Zumalde realiza en cada pequeño capítulo o apartado toda una digresión sobre el tema sobre el que desea discurrir, alternando su opinión con paráfrasis de textos de autores como Kempis, San Ignacio, y Melinos, aunque de éste no es tan exacta la correspondencia o citación. La forma discursiva que el escritor maneja le permite insertar comentarios, digresiones, y referencias a otros discursos, tal como señala un estudio a propósito de la forma diario en la narrativa hispanoamericana. La autora, M^l. del Carmen Ruiz, considera que el género permite la transformación artística de los aspectos cotidianos de la vida humana, "puede ser confesión, ensayo...comentarios".⁴⁷ Y añade que "en casi todos los diarios" hay una preocupación histórica literaria que puede entenderse como "la exaltación, proyección del yo exaltado sobre la humanidad y sobre el porvenir".⁴⁸ Esa exaltación "busca perpetuar su memoria o bien, exponer una tentación de perfeccionamiento espiritual",⁴⁹ por ejemplo.

En el texto que se nos ofrece podemos constatar algunas de estas características y todavía otras más que enriquecen la percepción del mismo. El escrito de Zumalde expone una sucesión de comentarios, explicaciones, exhortaciones, etc., que, en conjunto, constituyen un 'método de adelantamiento espiritual y perfeccionamiento' y una justificación de las creencias del autor.

El modelo del que se sirve Zumalde tiene larga tradición y es muy recurrente en la época. El bachiller combina elementos de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola así como del Diario Espiritual

de ese mismo autor, con ciertas propuestas heréticas censuradas - por la Inquisición siglos atrás, tocante a la cuestión de la Gracia. Antes de abordar estos puntos, conviene señalar la disposición de las partes que componen el texto, y que podemos enumerar de la siguiente forma:

- Invocación en latín que sirve igualmente como dedicatoria.
- Introducción en la que se explica el propósito del escrito.
- Primer capítulo que se divide en varios apartados que corresponden a las reflexiones que el autor debe hacer por varios días.

Día 7 de diciembre. Número 1.

Número 2 (que corresponde al día ocho del mismo mes).

Día 9. Número 3.

Día 10. Número 4.

Número 12. (?)

Número 5.

-Capítulo II. número 1 (13).

Las irregularidades que se aprecian en la distribución no interrumpen ni cortan el texto. Quizás sólo se trata de distracciones por parte del autor, o errores propios de un borrador. Además, de de señalarse que el texto que aparece en el proceso, el que estamos analizando, y que es el mismo que la Inquisición recoge a Zumalde, es sólo un fragmento de un texto mayo que el bachiller no concluyó. a este respecto no se da ninguna información en las declaraciones que aparecen en el expediente. No obstante, la parte que tenemos, 'un cuaderno en fojas de a cuarto con comentarios de Kempis, permite realizar observaciones muy importantes desde

la perspectiva literaria, pues el primer capítulo funciona como un texto completo organizado en pequeños apartados que tratan diferentes puntos a propósito del tema. Estos temas o puntos se pueden enlistar de la siguiente manera de acuerdo al orden que ya hemos señalado:

- La imitación de la vida de Cristo conformando la intención con las obras o la ejecución.
- La doctrina de Cristo, que es superior a la de los santos, y con la que se deben conformar las obras a fin de que por la voluntad divina se obtenga el espíritu de Cristo.
- El verdadero conocimiento que proviene de la humildad, la caridad, etc., y no del saber humano, científico.
- Las riquezas que son vistas como 'vanidades', en contraposición con los verdaderos bienes o riquezas, las dignidades o favores dados por Dios.
- La búsqueda del 'gozo perdurable'.
- El amor divino, invisible, que exige dejar de lado los negocios humanos.
- El conocimiento humilde de sí mismo y de Dios sin prestar atención a los inconvenientes que pudieran presentarse.

Como se observa, el texto describe una experiencia del amor divino, una aspiración del alma humana en su camino al amor de Dios. El proceso gradual que aquí se nos describe permite al autor introducir proposiciones, doctrinas y citas de libros espirituales con un estado de exaltación constante. Paso a paso el narrador se encarga de llamar la atención del interlocutor o virtual lector a través de interpelaciones donde da a conocer el propósito inicial de

su obra, glorificar a Cristo:

"Si queremos ser verdaderamente iluminados y libres de toda --
oquedad o error, imitemos a Cristo." (Apéndice, Texto II.)

O bien, esas llamadas de atención van dirigidas a la conciencia
del lector a fin de hacerle comprender lo negativo de los vicios
humanos:

"Ahora bien insesatos, si teniendo la muerte a los ojos, (no
sabiendo c[uan]do vendrá, hasta los años q[u]e contáis, os
halláis digno de condenación eterna) no habéis dejado vues-
tros vicios a más años, lo q[u]e infiero es más apego el
[sic] mundo, más enredos en vuestra conciencia y más difi-
cultades en vuestra salvación." (Apéndice. Texto II).

La fuerza del escrito varía de acuerdo al interés que desea
dar a los asuntos que trata y que se relaciona con el manejo de
la voz narrativa, la cual localizamos, a nivel gramatical, por
el manejo de pronombres determinados en cada apartado. El narra-
dor se presenta bajo la forma 'yo', pero a veces habla como no-
sotros y se dirige a un 'tú' o 'ustedes', o sino habla en terce-
ta persona, 'él', con lo cual la narración resulta más desperso-
nalizada u objetiva. Esta alternancia permite, en un caso, acen-
tuar la acción del personaje principal del relato, el narrador
y en otro, para marcar la distancia con el lector al que está
nstruyendo. Dicha alternancia parece ser propia del diario, se-
gún lo explica la autora ya citada a este respecto:

"En la forma diario en tercera persona [...] la presentación
objetiva del protagonista sirve para destacar la personali-
dad del héroe a la luz de las acciones en las que aquí es-

tá implicado. De ese modo la narración se concentra en los hechos y los protagonistas parecen renunciar a hablar por sí mismo, o bien por sí mismos." ⁵⁰

A lo largo del texto constatamos esto repetidas veces. Se destaca ese camino ascendente al 'conocimiento de Dios' donde la figura del narrador adquiere mayor importancia y la atención se desplaza hacia la personalidad y hechos del autor en cuestión.

"...no amamos tan Sumo Bien, porque no lo conocemos, por eso se hizo Gloria para los hombres que se dan a Dios, porque es cosa toda de Dios. Y las cosas que por carácter tiene el Ser de Dios no se dan sino a los hombres que tienen mucho de Dios a los que participan de su divinidad." (Apéndice, Texto II)

Aunque en este diario no hallamos el uso de la tercera persona exclusivamente. Ya mencionábamos una alternancia entre la primera persona del singular y del plural, y la tercera del singular. Generalmente cuando el autor desea destacarse a sí mismo y exponer alguna cuestión de interés, recurre al manejo del 'yo' o -- 'nosotros'. Pero cuando desea que el mensaje sea bien entendido por el lector utiliza 'se', 'tú' o 'ellos'. Incluso en fragmentos determinados hace una mezcla de todo ello y nos presenta las variantes en un solo fragmento:

"Debo más tener contrición de mis pecados que saber su definición. Porque ¿qué medro, qué logro con saber lo que es contrición?... ¿Qué te aprovechará disputar cosas muy elevadas de la Trinidad? [...] Nuestro principal estudio ha de ser meditar en la vida de Cristo. [Es necesario] no estudiarla para fecundar el discurso; sí contemplarla para fervorizar la vo

voluntad No registrarla sólo por curiosidad de saberla sí por el fin de imitarla. Mas no por esto se entienda alguno que no le han de tener otras meditaciones piadosas aprobadas por la Iglesia." (Apéndice, Texto II).

En los anteriores ejemplos puede notarse el juego de personas gramaticales. Y, sin embargo, se nota en todos ellos el afán constante de mover la conciencia del lector, como individuo particular, y como ser humano en general.

"¡Qué lástima darne Dios talento para que atesore virtudes y emplearlo sólo en ideas, en imaginaciones, en sutilezas y no en practicar las virtudes que debo como cristiano!" (Apéndice)

En otros momentos, el narrador se 'despersonaliza' y la descripción adquiere un carácter más objetivo:

"Porque el que quisiere entender perfectamente y con gusto las palabras de Cristo ha de estudiar en conformar toda su vida con la de Cristo." (Apéndice, Texto II).

Incluso, se intercalan pequeños diálogos y monólogos que sirven al narrador para integrar a ese lector al que constantemente alude:

"¡Qué esperamos con tener una salud robusta, dirán algunos de los muchos que se tienen por cuerdos! ¡Qué fuerza y vida para hacer penitencia! ¡Ah ciegos, ah ignorantes, ah locos! Respondedme: ¿desearís larga vida y robusta salud para hacer penitencia? "Es verdad", oigo que me respondéis." (Apéndice, Texto II).

Es necesario marcar que desde el día 9 hasta el final del capítulo uno es muy recurrente el uso que hace de las palabras de Kempis con su tono solemne y sentencioso que evoca el de los libros

sagrados, en especial el de la Biblia:

"Vanidad es amar lo que con grande celeridad pasa, y no buscar con solicitud el gozo perdurable. Es engaño amar lo que no se puede gozar." (Apéndice, Texto II).

Estas variaciones en la voz narradora desde el punto de vista gramatical nos permite percatarnos de las referencias discursivas que el texto moviliza. Pareciera que el escrito del bachiller se arma con fragmentos de otros textos, pertenecientes a diferentes autores, a los que quisiéramos considerar más adelante como otro punto de interés en el texto de Zumalde. Por el momento deseamos llamar la atención en otros recursos formales como enumeraciones, contrastes, reiteraciones y repeticiones son frecuentes a lo largo del escrito. La utilización de estos elementos permite destacar las ideas o propuestas de nuestro autor. Este sucede en la descripción que hace sobre lo fatuo de las ambiciones y vicios humanos tomando como esquema la fórmula de Kempis "vanidad es." A partir de esa frase hace una enumeración detallada de lo que implica amar a Dios en el 'estado' en el que cada quien se hallara. De igual forma, las interrogantes que coloca en forma sucesiva y a las que siguen las exclamaciones, un poco a manera de respuesta a esas interrogantes, nos muestran el entusiasmo y la exaltación casi fervorosa del escritor. Decimos 'casi' porque no de ja de ser un tanto fingida o exagerada tal situación aunque completamente comprensible en el marco del texto que estamos viendo: exhortativo y persuasivo, sobre todo.

A nivel de frases encontramos contraposiciones recurrentes que van dando el ritmo a la narración:

"Nuestro principal y único estudio ha de ser meditar en la vida de Cristo...No registrarla sólo por curiosidad de saberla, si por el fin de imitarla..." (Texto II).

En suma, pudiéramos decir hasta el momento, que el texto de Zu malde crea un 'lenguaje' en el que se nota la voz del autor pero en el que se impone un discurso precedente, la palabra autoritaria tal como veíamos en el texto de fray Austin. Palabra que el escritor reproduce e impugna mediante el ingenioso recurso de juegos de palabras y de frases en puntos claves de su argumentación que sirve para 'decir lo que no dice':

"Ni tampoco se discurra que faltando a la meditación, aun que se cumpla con todo lo demás...Y así no se infiera alguno que sin la oración mental es imposible salvarse, porque aunque es verdad que para que la oración vocal sea fructuosa se ha de juntar con la mental, elevando la mente a Dios." (Texto II).

Así pues constatamos que el autor hace uso de recursos formales y formas genéricas para proponer una forma de piedad cristiandad basada en la contemplación. La mística que el bachiller integra en su texto se diluye en otros aspectos de la religiosidad que propone mediante sus preceptos. Reelabora elementos que ha tomado de otros escritos místicos de la época como el equiparar el ansia espiritual con el sentido del gusto. El coloca la predisposición de la voluntad humana a seguir el ejemplo de Cristo como un gozo sensitivo por el alimento (metáfora con un sentido ritual muy antiguo y que aparece asociada con el culto y la celebración católica de la misa).

"La doctrina y ejemplo de Cristo sí es para imitar y es para to-

dos. Es un maná que contiene en sí todos los gustos. Y si al-
entendiendo que no puede imitarlo en el estado en que se halla,
que no tiene espíritu, esto es, no coopera a los auxilios de
Dios y por eso no encuentra el maná que en la vida de Cristo es
tá escondido. Y así no halla el alimentos y refacción de su al-
ma que le compete según su estado. No halla gusto, no encuentra
sabor alguno al modo para nuestra inteligencia, que el que tie-
ne desabrido el paladar, a la más deliciosa bebida no le toma
el gusto que ella tiene." (Texto II).

Con estos ejemplos, tomados de otras obras, Zumalde puede recom
binar las propuestas personales con otras referencias textuales y
darles otro sentido. No se trata de una imitación fiel de la doc-
trinas espirituales ignaciana, teresiana, o del ascetismo de Kem-
pis. Tampoco se trata, exactamente, de un seguimiento fiel de la
doctrina de Molinos o de los alumbrados castellanos. Nuestro autor
toma fragmentos de los textos o proposiciones de todos ellos para
armar una propuesta espiritual que, para algunos calificadores, no
tiene mayor novedad, pero que para el escritor y para nosotros, re
presenta un postura concreta frente a doctrinas y enseñanzas, pre
ceptos y reglas que debe asumir u obedecer. En otros términos, es
su propia imagen del mundo. Conviene señalar en qué medida hacemos
esta observación y cuál es la relación que se establece con otros
textos a los que Zumalde parafrasea o cita tal como hemos seña-
lado.

b) Elementos comparativos con textos de la mística ortodoxa y hété-
rodoxa.

Los señalamientos que hemos hecho nos llevan de manera inmediata

a las doctrinas espirituales de la mística teresiana y la espiritualidad ignaciana con las que Zumalde tiene contacto por sus estudios de Teología en el Colegiojesuita de San Pedro y San Pablo. Líneas atrás se dijo que habría que buscar una correspondencia entre los textos de San Ignacio, El Diario espiritual y Los Ejercicios. Según los comentarios de Cilvetti, el primero de tales escritos "revela la experiencia mística más explícita mística en la historia del misticismo español."⁵¹ El segundo es la exposición de un método de vida que prepara al alma para la unión con Dios. El Diario recoge una serie de anotaciones que van del 2 de febrero de 1545 y que tienen como antecedente inmediato el Exercitatio de la vida espiritual de García de Cisneros.

"Las meditaciones están dispuestas según los días de la semana y las horas del día, con minuciosidad indicaciones sobre el lugar, la posición del cuerpo, las ceremonias y jaculatorias que han de acompañarlas. Pero las meditaciones no implican que el ejercitante tenga experiencia propiamente mística, es decir, iluminativa y de unión; solamente lo disponen a ellas." 52

Las anotaciones de Zumalde siguen este orden, más o menos, pues aun cuando al principio parece marcar muy bien el horario de las 'reflexiones' así como la naturaleza de éstas, luego simplemente sededica a explicitar en qué consisten o hacia dónde se deben orientar las meditaciones por día. Según el autor citado, el texto de García de Cisneros es una transposición de la obra Del monte contemplationis de Gerson, y la mística de Pseudodionisio y la de Tomás de Kempis. En el capítulo anterior ya mencionábamos que al buscar los orígenes de algunas de las proposiciones espiritua-

les de autores místicos siempre se puede ir rastreando un mayor número de referencias que nos pueden llevar a los comienzos de la vida cristiana, y todavía más atrás.⁵²

Cilveti establece que Cisneros toma de todos los autores mencionados "la definición de iluminación, como conocimiento experimental de Dios", así como los estados de "encendido amor, dulzura, deseo, plenitud y éxtasis."⁵³ Estos son lagunos de los antecedentes del texto de San Ignacio y los cuales el texto de Zumalde evoca, tal vez por la conexión que existe entre el texto del bachiller con el del Santo. Esta cercanía se manifiesta igualmente en otros rasgos. En San Ignacio, por ejemplo, hallamos lo siguiente:

"..intensidad y minuciosidad de las meditaciones que enseña y el análisis de las facultades y pasiones...La ascética ignaciana constituye una eficazísima ayuda para los grados superiores de oración.' El misticismo de San Ignacio coincide con el de Santa Teresa...el de ésta lleva consigo las obras..y el de San Ignacio una 'iluminación' y una confirmación de problemas de orden práctico'."⁵⁴

En síntesis, el misticismo de Santa Teresa, desde la perspectiva del autor aquí citado, es 'nupcial' y el de San Ignacio, de "servicio por amor".⁵⁵

a) Seguir la voluntad de Dios que implica la 'pasividad del entendimiento'.

"Digo que el fin ha de ser cumplir la voluntad de Dios porque éste es el fin más perfecto". (Texto II).

b) Pasividad del entendimiento.

"Deseo más tener contrición de mis pecados que saber su defini-

ción...Con saber todas las materias morales, con saber sus resoluciones...Si esto se queda solo en especulación del entendimiento y no pasa a la voluntad con la práctica ¿de qué se han de servir? (Texto II).

c) Preeminencia del amor:

"Vanidad de vanidades...fuera de amar a Dios y a él sólo servirle. Mentira, flacia, engaño, liviandad, es todo lo que no es amar y servir a Dios. Acaba de entender esta verdad." (Texto II)

Los fragmentos, vistos de manera aislada, parecen constituir 'ecos' de los otros textos, el de San Ignacio o el de Santa Teresa, pues se trata de tópicos bien conocidos en la obra de los dos maestros y que aparecen dispersos por todo el escrito del bachiller. De la mística teresiana parece recoger lo siguientes:

"Cabía deseo de gozarle [a Dios] aún estándole alabando (y mucho deseo) más digo con las Sagradas Letras cabe deseo en los ángeles de ver a Dios creyendo con la Santa Iglesia que no hay que desear en la bienaventuranza. Había deseo de aquella misma Gloria que ya en aquel estado no se puede desear. Cabía deseo y más deseo al mismo tiempo que más y más se goza. Mas diréis que no me entendéis, que no me explico. Decís bien: -- quiero daros a entender la Gloria de Dios. Y la Gloria de Dios ni los ángeles la pueden comprender, pues como lo limitado de mi discurso puede explicarla, ni lo ceñido de vuestras capacidades comprenderlo...por eso se hizo la Gloria para los hombres que se dan a Dios...Estos son los que emplean su vida en obsequiar al mismo Dios, queréis más, meditaad sobre lo que puedo decir, y aún más de lo que puedo pensar." (Texto II).

La experiencia inefable del gozo que tiene a la vista de la Gloria de Dios, es lo que Zumalde parece tomar de los escritos de la Santa. Pero si se observa bien, se puede ver una contradicción o un contrasentido respecto a las palabras de Santa Teresa cuando nuestro autor dice "...ni lo ceñido de vuestras capacidades {pueden} comprenderlo". Para el místico ortodoxo son sus propias capacidades las que le impiden comprender y expresar la experiencia mística a nivel de operación racional. Zumalde quiere apoyar su proposición de que los auxilios divinos permiten al hombre, "que emplea su vida en obsequiar a Dios", acceder a la contemplación de su -- Gloria. Por ello enfatiza el hecho de que las 'capacidades' de los hombres que no sirven a Dios son las que no alcanzan a comprender la bondad divina. A estas proposiciones del autor, en las que hace una parodia del discurso de Santa Teresa y San Ignacio, se le pueden agregar citas textuales del libro de Kempis. Los párrafos que toma de aquel sirven de punto de partida a sus disquisiciones. Pareciera que se trata de una glosa de los primeros enunciados de la Imitación de Cristo que contrastan por su tono solemne y sentencioso con el resto del texto en general. Fragmentos como el siguiente pertenecen al primer capítulo del escrito de Kempis:

"Vanidad es amar lo que con grande celeridad pasa y no buscar con solicitud el gozo perdurable. Es engaño amar lo que no se puede gozar." (Texto II)

De todo lo anterior constatamos referencias textuales, alusiones, citas, parafrasis y parodias de otros discursos literarios y métodos espirituales, que Zumalde hace al interior de su propio texto. el bachiller organiza y estructura los elementos formales

y los contenidos de tal manera que subvierte su significado inicial. A nivel de sistemas de ideas tenemos las correlaciones que se establecen entre el texto del fraile y el del bachiller en relación con la doctrina que el primero propone y que el segundo -- aprueba, y que toca puntos de la vivencia o práctica de la fe de manera ordinaria, cotidiana. Estas ideas o representaciones que el texto organiza se conjugan para enriquecer la percepción del discurso heterodoxo del autor y que se enlazan con una problemática histórica y religiosa de gran alcance.

c) La subversión del sentido en el Diario espiritual de Juan Antonio de Zumalde.

En este apartado deseamos recuperar las impresiones de lectura que se han venido planteando de manera sucinta. Los capítulos anteriores nos han permitido trazar un desarrollo cultural e ideológico que tanto el texto de Agustín como el de Zumalde asumen y en alguna medida, subvierten. Eso es lo que los hace caer en la categoría de 'erróneos', que equivale a decir heréticos, y así se consideran la expresión de individuos réprobos que atentan contra el orden espiritual y moral de la conciencia novohispana.

No obstante, en esa recuperación de elementos textuales que tiene lugar en el escrito de Juan Antonio particularmente, es posible perderse de la relación que existe entre su texto y el de autores reconocidos por la autoridad eclesiástica. Desde ese punto de vista el discurso del bachiller se funda en bases legítimas, ortodoxas y aprobadas por las instituciones que resguardan el orden social y cultural imperante. Pero en esa recuperación de sentido histórico que hace el bachiller, sobre todo cuando se refiere a las relacio-

nes del poder real con el eclesiástico, el escritor hace una actualización e interpretación que para el Tribunal de la fe resulta 'peligroso' o escandaloso.

"Es verdad, vuelvo a decir, q[u]e en lo militar y eclesiástico ha de haber personas de distinción y carácter. Q[u]e ha de haber quién gobierne, quién mande, quién rija las Repúblicas. Pero estas personas han de ser en el modo q[u]e cabe elegidas de D[io]s, no han de desvelarse ellas por los honores, y reflejen los críticos q[u]e como ellos mismos dicen no todas las personas fueron criadas p[ar]a los honores." (texto II).

Estas proposiciones tienen una relación evidente con la herejía de los jansenistas, el jansenismo, pues basados en las propuestas de San Agustín sostienen que sólo por la voluntad y auxilio divino el hombre es capaz de realizar las obras buenas. Es decir, jansenistas y con ellos Zumalde, sostienen que el hombre está de alguna manera predestinado por la Gracia de Dios y no puede resistirse a ella. Recordemos la problemática de la libertad del hombre que se suscita a raíz de estas corrientes espirituales en el siglo XVI con dominicos y jesuitas y que prosiguen hasta siglo XVII como una controversia teológica que levantó grandes reacciones y armó fuertes escandolos. Esta cuestión alcanza su máximo punto en el siglo XVIII precisamente, en España, cuando la cuestión de la Gracia sostenida por jansenistas, quesnelistas y otros, -y que no dista mucho de lo que ya había propuesto Lutero y Calvino- pasa de la teología a la política. Si ya desde el siglo anterior deja de ser una herejía sobre la Gracia para convertirse en una herejía sobre la Iglesia, no es de extrañar que el absolutis-

mo de los monarcas españoles de siglo XVIII el asunto se desplace hacia la jurisdicción y los poderes, cuestión de vieja raigambre en la relación Iglesia-Estado como hemos visto.

La situación de crisis que le toca ver a Zumalde en esa sociedad novohispana de primera mitad de siglo y de la que él mismo es una muestra palpable, se deja sentir en su escrito por las proposiciones que de manera casi velada y muy ingeniosa el autor deja traslucir respecto a la potestad o autoridad de la Iglesia frente al gobierno temporal. Pero hay otra crisis inmersa en las palabras de nuestro autor: una de tipo espiritual, desde la cual es posible entender esta yuxtaposición de citas textuales de tipo doctrinal que pertenecen a místicos ortodoxos y heterodoxos.

Se admite tradicionalmente que es difícil colocar la frontera entre la espiritualidad de unos y otros. Caro Baroja explica:

"La distinción entre 'falsos' y 'verdaderos místicos' es más difícil de hacer de lo que parecía hace años, y no sólo en relación con movimientos espirituales acaecidos entre gentes humildes, sino también con respecto a grandes personalidades."⁵⁶

En el segundo capítulo tuvimos oportunidad de tocar este problema con mayor extensión. Ahora se nos presenta a nivel de texto literario la confusión entre esos dos tipos de espiritualidad y según lo que podemos observar en el escrito de Zumalde, radica en el sentido con que son términos. El bachiller tiene cierto mérito en este respecto pues una vez que desmonta los fragmentos de los textos originales, digamos, los integra y construye un nuevo enunciado en el que el sentido ha sido subvertido: del discurso de autores místicos ortodoxos hace un discurso religioso

herético o heretical, de acuerdo a la calificación que los inquisidores dan a sus obras. Notemos este fragmento de San Ignacio y a continuación un párrafo correspondiente de Zumalde.

"El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios Nuestro Señor y mediante esto salvar su ánima; y las --- otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado." ⁵⁷

En el Diario de Zumalde leemos:

"No atendemos al fin para que hemos venido al mundo, no acabamos de entender que el fin principal mientras que habitamos este miserable valle de lágrimas es el de servir y amar a Dios, y todo lo que no es esto, no es nuestro fin[...].vea qué inquietudes, qué temores, qué sustos y vea qué desconfianza de perder el fin que ha logrado. Ha pasado la vida, después de lo mucho que le costó para alcanzarlo y si - Dios no lo quiera- se ha olvidado y hecho desentendido del fin para el que fue criado, considere que esto q[u]e ha logrado...esto es con amor..."

Nuestro autor traspone las palabras del Santo precedidas de una negación inicial para luego mediante una enumeración, considerar los méritos que el hombre con todo y que se haya desviado de su fin, a fin de cuentas, dice Zumalde, todo se hace 'con amor'.

Este mismo procedimiento se usa con la oración mental:

"...porque aunque la oración mental es necesaria como medio para salvarse (o es de precepto), saben todos q[u]e orar es levantar a D[io]s el alma y pedirle mercedes, lo cual se hace no sólo por la oración mental sino también por la vocal. Y así no

infera alguno que sin la oración mental es imposible salvarse, porq[ue] aunq[ue] es verdad que para q[ue] la oración vocal sea fructuosa [sic] se ha de juntar con la mental, elevando la mente a Dios." (Texto II).

La supremacía de la oración mental por sobre la vocal fue una cuestión muy debatida pues se trata de una de las propuestas de alumbados, iluministas y quietistas o molinistas que va en contra de los ritualismos formales de las ceremonias eclesiásticas. Y --- aquí Zumalde lo resuelve cambiando el sentido de la prohibición hacia la oración vocal.

En igual forma Zumalde desliza importantes propuestas heréticas y doctrina católicas como el asunto de los auxilios divinos que justifican al hombre y sus actos, la preeminencia del amor en todos los actos del hombre por encima de otras facultades del alma o virtudes; la relación entre el estado que guarda el hombre en el arreglo divino y los honores, cargos o dignidades tanto eclesiásticas como civiles; y, finalmente, un problema al que ya nos hemos referido, el papel del Rey en la perspectiva de una sociedad regida por los principios cristianos y donde la Iglesia funciona también como institución de poder y autoridad.

A esto habría que añadirse en el aspecto cognoscitivo, más que espiritual, la propuesta de un acceso al conocimiento de Dios por la experiencia y no por la lectura o el estudio. Todo ello lo trabaja el autor con razonamientos del tipo de los que ya hemos citado y con una serie de ejemplos y parábolas que parafrasea del texto bíblico. El uso de estos recursos narrativos enriquece la expresión del autor, al tiempo que le permite desarrollar de manera con-

vincente sus argumentos. Nos permite además, darnos cuenta de la reinterpretación de contenidos que ha tenido lugar y que el bachiller efectúa de acuerdo con sus intereses e inquietudes. En ambos textos, hemos podido constatar el ingenio y la creatividad de estos inculcados por el Tribunal de la fe que hacen uso de la lengua escrita para construir una manifestación propia. Ellos eligen de entre las posibilidades expresivas que se les presentan y a las cuales tienen acceso por su ambiente, cultura, formación, medio social y familiar y eligen lo que a su parecer, conviene -- más para externar su pensamiento, concepción o visión de su mundo. Lotman nos dice:

"El texto artístico, como ya hemos tenido ocasión de convencer-- nos, puede considerarse como un mecanismo organizado de un modo particular que posee la capacidad de contener una información de una concentración excepcionalmente elevada." 58

Los textos que hemos trabajado nos muestran esa 'capacidad' de contener una gran cantidad de información que se nos escapa cuando no tenemos la precaución y la curiosidad de restituirles las condiciones socio-culturales que constituyen su medio, su entorno. Sólo cuando exploramos y reconstruimos, en la medida de lo posible, el horizonte cultural que el texto literario asume y organiza en su interior, nos es posible asomarnos a la enorme riqueza de información que contiene. Esperamos que en estas páginas se haya hecho esto conscientes de que la investigación en torno a este tipo de textos no está aún acabada y que cada nuevo trabajo será un pequeño aporte al conocimiento de las letras nacionales.

CONCLUSIONES .

Los expedientes inquisitoriales han resultado ser un material de primera fuente muy importante para el estudio de la historia en general, y de la literatura en particular. Los aspectos históricos que consideramos en la primera parte, nos llevaron a establecer algunas nociones que iluminaron la comprensión de la obra del fraile y su discípulo que se desarrolló en la segunda y tercera partes. Ahora enumeramos de manera breve las cuestiones que consideramos de mayor importancia en nuestra investigación.

1) La confesión de fray Agustín continúa la línea de una tradición retórica que viene de mucho tiempo atrás. La forma discursiva que adopta para la manifestación de sus opiniones, juicios e impresiones sobre su propia vida lo relaciona con discursos de otros autores espirituales reconocidos. Pero aun cuando el fraile se afilia a modelos aprobados, su vida y su obra distan de reproducir esos ejemplos de piedad y sabiduría. La angustia existencial, el problema de la salvación, la circunstancia social, la educación y el 'genio' de nuestro autor lo llevan por otros caminos. El desea ser santo, cree ser santo y se presenta como un santo pero para el tribunal su caso sólo revela una deformación de las verdades de fe y la desviación de los principios originales. Pero en esa selección, elección y disidencia del personaje, hallamos la más auténtica expresión de una fe contenida, limitada y controlada que se rebela dando paso a las más extrañas exageraciones.

2) En el caso de Zumalde reconocemos la fuerte influencia del fraile y sin embargo, constatamos características diferentes en

como las siguientes:

- a) De las controversias teológicas del siglo XVI llega hasta Juan Antonio de Zumalde, estudiante de Teología, la problemática del papel de la Gracia y los auxilios divinos en la salvación del hombre. El autor sostiene a lolargo de su escrito que no es necesario el formalismo ritual ni la observancia intolerante de preceptos o reglas, para alcanzar la contemplación del Sumo -- Bien. Para él basta simplemente atender al fin para el que el hombre 'fue creado' que es amar a Dios, y así dejar que mediante el auxilio de la Gracia, se acceda a la Gloria de Dios.
- b) Zumalde establece que el papel del hombre en el arreglo divino se da en relación con los deberes que se le exigen en tanto criatura de Dios, y según el estado en el que se encuentre. Este término es clave en toda la disquisición del bachiller, -- pues cuando aborda la relación del poder temporal y eclesiástico con us autoridad a nivel social, constanemente alude al servicio que está obligado a dar el individuo. -- Esto siempre -- y -- cuando se ajuste al lugar que tiene y que Dios le ha designado en este mudno. Zumalde consider que ni títulos ni honras humanas le dan derecho a nadie a interponerse en la acción salvífica de Dios por medio de los auxilios de la Gracia.

"Las togas, los títulos, las coronas, la nobleza, las mitras, los capilos y tiaras, ¿qué nos dan en sustancia? [...] Es verdad vuelvo a decir, que en lo militar y eclesiástico ha de haber personas de distinción y carácter. Que ha de haber -- quien gobierne, quién mande, quién rija las Repúblicas, pero estas personas han de ser en el modo que cabe elegidas

por Dios".

3) De acuerdo con esto, el autor sigue la línea agustiniana que Jansenio expone, según sus comentaristas, discípulos y críticos en su famosa obra Augustinus y se bifurca en varios sentidos. Uno de ellos es lo que toca a la situación de los poderes, tanto temporal como eclesiástico y que, de acuerdo a lo que dicen sus detractores, Jansenio resuelve dando la supremacía al segundo sobre el primero (de ahí la condena que sufrió como hereje) Zumalde considera que el criterio esencial de la salvación divina radica en la disposición del ser humano a ser justificado por la Gracia, a través de la fe, el amor y la vida regulada por los preceptos de la Ley Divina expuestos en "Las Sagradas Letras", a las que no hay que conocer con el "entendimiento sino con el corazón.

c) Estas afirmaciones nos llevan indefectiblemente al discurso de místicos heterodoxos, iluministas, alumbrados y molinistas, donde hallamos que el hombre se hace merecedor de la Gracia divina por una actitud contemplativa de 'iluminación' ordinaria, extraordinaria o infusa. Las censuras inquisitoriales que se dieron al texto de Zumalde no tomaron esto en cuenta y sólo se refieren a sus posibles vínculos con molinismo, o con el valdesianismo, desvinculando todo contenido político y social de la obra del bachiller.

d) La actitud de los inquisidores para con Zumalde no pudo ser gratuita. La contraposición fundamental que el escrito del bachiller maneja en su discurso es: Ley de la Gracia Divina-Ley institucional humana, con todas las consecuencias que eso pu--

pudiese acarrear.

e) La vida y la obra de Juan Antonio de Zumalde representan la postura de una religiosidad interior, subjetiva, que arrostra la condena dictada por el Tribunal inquisitorial en tanto que hace peligrar la eficacia de orden impuesto por las instituciones religiosas de su tiempo.

De lo anteriormente expuesto colegimos que ambos autores representan una visión del hombre y del mundo que resulta, a nivel textual, de una reapropiación de elementos contextuales de tipo social, moral, teológico, psicológico, político, espiritual, que en su tiempo se producen. Estos hombres crean una tendencia heterodoxa, una herejía en sentido particular, pues no tiene resonancia especial ni va más allá de un pequeño círculo de personas. No incide de manera importante en el comportamiento social. Las circunstancias de los procesos, nos hacen pensar en cierta laxitud de la acción inquisitorial en el ambiente novohispano de la primera mitad de siglo XVIII. Estos hombres atentan contra un orden y su desviación o herejía aparece como la muestra más clara de su inconfidencia, real o aparente, ante la situación que podríamos denominar de crisis social, de crisis espiritual y de crisis institucional. Ellos encarnan a final de cuentas, la respuesta a un sistema que nunca les interrogó pero que siempre les condenó. Representan una toma de postura, una forma distinta de vivir la religión y asumirse como cristianos aunque sin una dirección definida o un propósito delineado. Quizá por ello terminaron por caer en los más tristes excesos.

El enfoque que hemos dado, pues, a nuestro estudio nos permite

establecer interrelaciones, conexiones, influencias, correspondencias, etc. Se nos ha facilitado seguir una línea histórica en la que se distingue una continuación del discurso literario moderno; que se crea desde este período en el caso de nuestro país. Es decir, tal como lo hace Bajtín, podríamos hablar de la 'pre-historia del discurso literario' con estos escritos que constituyen un primer momento, una fase inicial de la historia literaria nacional, que como campo de investigación sigue abierto a los nuevos aportes y sugerencias de quienes se interesen en ello. Tal como es el caso de quien esto escribe y que no ha querido más que exponer algunas de sus apreciaciones en torno a los textos presentados cuya interés, creemos, se extiende un poco más allá de lo que pudimos abordar en estas páginas.

NOTAS.

- 1.- Aludimos nuevamente a la conferencia de Sergio Ortega, en el Instituto de Investigaciones históricas, abril de 1991.
- 2.- Solange Alberro et al. op. cit. p. 67.
- 3.- Sergio Ortega, op. cit.
- 4.- Carlo Ginzburg. El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI. Barcelona, Muchnik editores. 1981
- 5.- [1976]. Traducido del italiano por Francisco Martín. p. 22.
- 5.- Cfr. Ginzburg, op. cit. p. 22.
- 6.- Idem.
- 7.- Eduardo Pallares. El procedimiento inquisitorial. México, Im

- prenta Universitaria, 1961. p. 7 y ss.
- 8.- Vid. Antonio Márquez. Literatura e Inquisición en España 1478-1834. Madrid. Ed. Taurus, 1980. caps. I y II.
 - 9.- Solange Alberro, op. cit. p. 64.
 10. Ginzburg, op. cit. p. 22.
 - 11.- El término 'marginal' se usa en un sentido moderno pues como explica Le Goff, el significado varía de acuerdo con la circunstancia histórica. Lo marginal puede llegar a ser lo central en otro periodo histórico. Cfr. Le Goff. Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval. 2a. ed. Barcelona, Gedisa, 1986.
 - 12.- Ginzburg, op. cit. p. 17.
 - 13.- Archivo General de la Nación. Ramo Inquisición. Vol. 867 y 891.
 - 14.- Archivo General de la Nación. Ramo Inquisición Vol. 867, fols. 9r y ss.
 - 15.- Ibid., vol 891.
 - 16.- Ibid., vol 867, 270r y ss.
 - 17.- Ibid., vol. 891, 103 v. En adelante, citaremos entre paréntesis la referencia al volumen 867 u 891 y el número de folio al final de cada cita.
 - 18.- A.G.N. Vol. 891, fol. 15 v.
 - 19.- Ibid., 272r.
 - 20.- Ibid., fol. 94 r.
 - 21.- Yuri Lotman. La estructura del texto artístico. Madrid, Ed Itsmo, 1978, [1970]. p. 20.

- 22.- Idem.
- 23.- Ibid.,... 21.
- 24.- Ibid., p. 30.
- 25.- Idem.
- 26.- Hacemos referencia a un trabajo, precedente sobre la autobiografía de fray Agustín Claudio en el que señalamos algunos elementos y recursos del texto .(tesis de licenciatura, diciembre de 1987).
- 27.- Le Goff, op. cit., p. 43.
- 28.- Tomamos el término con el sentido que le da el estructuralismo del cual tenemos un excelente cuadro en el libro de Helena Berinstáin. Análisis estructural del relato literario. 2a. ed. México, UNAM, 1984. p. 26. "La historia es lo que los formalistas rusos (primeros en aislar ambas nociones) llamaron fábula o trama: 'lo que efectivamente ocurrió'..."
- 29.- James Murphy. La retórica en la Edad Media México, Fondo de Cultura Económica, 1986. p. 17.
- 30.- Ibid., p. 19.
- 31.- Ibid., p. 18.
- 32.- Mijaíl Bajtín. teoría y estética de la novela. Madrid, Ed. Tau rus, 1989, [1975]. p. 105.
- 33.- Ibid., p. 108.
- 34.- Ibid., p. 110 y ss.
- 35.- Ibid., cap. III, p. 117 y ss.
- 36.- Ibid., p. 169.
- 37.- Ibid., p. 159, 160-162.
- 38.- Ibid., p. 270-273.

39.- Apéndice I, p. 2.

40.- Le Goff, op. cit. p. 43.

41.- Apéndice I, p. p. 2. Las siguientes citas de los textos se colocarán entre paréntesis al final de la cita y se anotará la página del apéndice correspondiente que se encuentra al final del trabajo.

42.- Por "mística tradicional" queremos decir mística en sentido amplio, general, que se conforma a lo largo de la historia de la espiritualidad tanto en Oriente como en Occidente. Sus tres manifestaciones básicas son la cristiana, la mahometana y la judía. Sobre la mística española se hablará más adelante a propósito de Santa Teresa y de San Ignacio de Loyola con quienes uno de los autores que trabajamos. Zumalde, tiene relación. Esta espiritualidad hispánica recibe influencias interna y externas. En las primeras trazamos un camino que va de la Reforma franciscana a la "Devotio moderna" (a fin de reeforma interior en la práctica y fervor religioso lo mismo que en la institución eclesiástica), luego a la mística alemana del siglo XIV, al protestantismo, al erasmismo y llega finalmente hasta el iluminismo y otras tendencias heterodoxas, como el molinismo y el quietismo.

Las influencias externas con las que le llegan de la mística sufí y mahometana, entre otras. Así la mística clásica española católica se sitúa en esa "Devotio moderna", pero la mística que nos interesa es más bien la heterodoxa que nace de todas esas corrientes precedentes de las cuales se 'desvía' de generando en una especie de frenesí y 'dejamiento' nada piadoso.

so.

- so. Vid. Angel Cilvetti. Introducción a la mística española.
Ed. Cátedra, Madrid, 1974. p. 13 y ss.
- 43.- Ibid., p. 17-18.
- 44.- Ibid., p. 19.
- 45.- Vid. Cilvetti, op. cit.
- 46.- Miguel de Molinos. Guía espiritual. Edición preparada por S.
González Noriega. Madri. Ed. Nacional, 1977. p. 103.
- 47.- Ibid., p. 104.
- 48.- Ibid., p. 103.
- 49.- Le Goff, op. cit. p 17.
- 50.- A.G.N. vol 891 fol. 129.r.
- 51.- María del Carmen Ruiz. La forma diario en la narrativa hispanoamericana contemporánea. Illinois, University of Illinois at Urbana. Library of Congress, 1974. (Tesis doctoral) p. 52.
- 52.- Ibid., p. 11.
- 53.- Idem.
- 54.- Tomás de Kempis. Imitación de Cristo. 8a. ed. México, Ed. Porrúa, 1989. p. 10.
- 55.- Idem.
- 56.- Cilvetti, op. cit. p. 16.
- 57.- Ibid., p. 18.
- 58.- Ibid. p. 137.

TEXTO AUTOBIOGRAFICO.

(Fray Agustín Claudio de Santa Teresa de Jesús)

Jesús nos favorezca.

Y haga su Santísima voluntad, así en el cielo de nuestra alma, como en la tierra de nuestro cuerpo.

Amado Padre:

Hoy, segundo día de Pascua, del Espíritu Santo, a obedecer a Nuestra Paternidad el mismo Divino Espíritu nos abrace en el -- amor eterno, y me dé una lengua de fuego, para que sepa darle a Vuestra Reverencia la cuenta que me manda de mi precita¹ vida.

Mi calidad ciertamente la ignoro. Dicen que tengo limpia generación, pero como si estuviera hablando con el mismo Dios en -- quien creo, y a quien amo lo poco que puedo; poniendo a su Majestad por testigo, digo lo que siento. Yo pienso que por lo humano, soy lo más ruin. Mi padre fue un cristiano extranjero, pero nada extranjero en las virtudes, porque éstas las ejercitaba, como que nacieran con él. Y mi madre es una señora de conocida modestia, pundonor y virtud. Cuando nací, no me acuerdo (aunque me lo han dicho). De lo que sí me acuerdo, es de que primero conocí la culpa, que a Nuestro Padre. No discurro tenía seis años, cuando ya me era condigno el infierno por mi pecado, pues cometí un error gravísimo, (no sé si con malicia en lo divino) recatadamente de mis padres, por miedo de ellos. Tengo impresa esta primera culpa, como si actualmente [la] ejecutara (¡Dios sea -- contina!).

Murió mi padre dejándome de corta edad no tuve más freno, hasta que mi madre, viuda, obtuvo segundo matrimonio. Aunque a mi mal - natural no le fue bastante lo acerco de un padrastro (no hablo -- ahora con la humildad, que mi padre me aconseja, sino como si es tuviera a sus pies, siendo testigo Dios Nuestro Señor y mi Santo ángel custodio). Al paso que crecía en la edad, iba más encumbra- do en la malicia. Llegué a los quince años; desde esta edad, has- ta la entrada en esta Santísima religión, no me acuerdo de que hu- biese día, en que no ofendiera a Nuestro Padre, pues mi continua morada me [servía] de asiento. Era el pecado mortal verdad, ni en lo leve, ni en lo grave, profería. Es, ahora discurro, que era la causa, el haberme subyugado al autor de la mentira.

Los vicios crecían más porque la carnalidad y obsecación en que vivía no me daban lugar a que perdonara, ni a la honesta viuda, ni a la celibata doncella, ni a la temerosa casada, ni a la pérdi- da soltera. Y quizá puse el pensamiento -y no sé si la ejecución- en solicitar a persona ya consagrada a Dios. Llegué a tal desen- freno que ejecuté lo más torpe a que puede llegar una desordenada lascivia. (Vuestra Reverencia me perdone, por amor de Jesús Nues- tro Amante, el escándalo que le diere en la relación de esta vida de todos los diablos, pues Nuestro Señor, cuyos juicios son ines- crutables, sabe a qué permite estos escritos).

El no cumplir anualmente con la Iglesia era frecuente. Tres ve- ces (o dos, más cierto) estuve para casarme y con tal ejecución - que ya por momentos esperaba al cura u otro sacerdote que casaba (¡Nuestro Jesús sabe porqué me libró! ¡Bendito sea por siempre!). Soltéme a la embriaguez (¡qué de yerros le siguieron a esto preci-

to!) Pues, por malditas paladea[b]la de la bebida, hasta la misa - que manda Nuestra Santa Madre Iglesia olvidaba y despreciaba, por dar lugar a mis depreavados y malditos gustos. De este origen, to mo principio ser un ocndenado en los juramentos y maldiciones. Yo hablo muy claro porque es regla, por donde me guía la ingenuidad, ue quiere Nuestro Padre que observe en el estado en que por su -- clemencia me ha puesto. Y sabe Dios lo que me sobra de vergüenza al referir mis desenfrenados vicios, pues sólo lo hago en esta ma teria por obedecer a Vuestra Reverencia, y también con la condi-- ción de que me ayude en los espirituales impulsos que mi Padre -- Dios, que está en los cielos, me comunica. Y así cuidado mi Padre, que pues yo me rindo a obedecer Vustra Paternidad, ha de correr con mis determinaciones sin impedir el vuelo. Aquel, juzgo, me -- llama el divino imán de mi corazón; y si, para el intento que ten go, mediante Nuestro Señor, hubiere mi Padre de dar alguna rela-- ción de mí, sólo le suplico muestre estas cartas a cuantas perso-- nas fuere necesarias. Esto es, hasta donde finalice mis maldades, que de lo demás no es mi voluntad lo sepa otro que mi Padre. Pues con esto granjearé dos cosas muy superiores: la primera, que todos canten eternamente las misericordias de Nuestro Hechizado² Divino Nazareno. Y lo segundo, que conozcan lo que he sido pro mí, y lo que puedo ser por Dios.

Con tal extremo procedía en esta vileza que, preguntado de mis amigos, (enemigos encubiertos) que por qué procedía tan desenfrenadamente, llegué a responder (iml dita sea mi bajeza y ruindad) - que sólo por ofender a Dios lo hacía. Huían de mi boca maldita. - aun los uqe no eran nada buenos, pues hería de tal modo los crédi

En este tiempo no se concedió a esta pobre señora (mártir a costa de mis rigores) verme en un templo oyendo un sermón o misa, porque si iba secretamente, era con diversos fines. O, yo de ver desordenadamente o de murmurar los oradores, es verdad que no ponía mi precita boca en los frailes o clérigos, mere Apostólicos³ que a éstos respetaba, temía, y deseaba ser como ellos. En lo que me parecían ademanistas⁴ o vanos y representantes, siempre murmuraba. Y a otros que eran medianamente buenos (no hago esta distinción, por excusar disculpa mi depravada malicia, que ya se que -pequé gravemente, sino porque se ve que la Palabra Divina ha de ser sólo evangélica, pues su dulzura no necesita de modas) con estas disposiciones, dañadas, me arrojaba a los sagrados templos. (Sino era conocer peores) puedo asegurar no tuve la más mínima reverencia; aunque es cierto que mi amado Jesús pulsaba incensantemente con los auxilios suficientes. Mi trato era en las diversiones malditas, de comedias, fandangos, en que gastaba las noches enteras, en pretensiones, mundanas, en discursos, en los cuales buscaba ser loado. Y en este asunto hacía el diablo por lo que era tan suyo, dando modo para que me llevara las atenciones de los muchos que asistían; nada ignorante la memoria de la muerte a ratos continuos me llamaba, y no sé si en este tiempo, pensando este terrible trance, he tal efecto, que caí (aunque en mi sentido) desmayado pues discurro sedando en la congoja cayeron todas las fuerzas de mi cuerpo. A no ser yo tan ruin, pudiera con el menos golpe, convertirme, pues la secuencia de mis (errores) era un ejemplar, ya quitándome al amigo del lado de una puñalada. Si sabía de pecar, luego tropezaba con un muerto; continuamente después

de mis falsas glorias, me llamaban de muchas partes para que me quedara a exhortar parasismeados⁵ (sic), o moribundos. Asistía a éstos, no con el debido fin, sino para mostrar la agudeza de mi ingenio. Estas exhortaciones, no hay duda que las disposiciones eran divinas, porque me despertaban, pero yo hacía de lo bueno malo, y aun muchas veces me valía (o algunas) de ejemplos permitidos de nuestro Jesús en sus escogidos para su conocimiento propio. Más yo usaba de ellos para pecar; el mal ejemplo a mis padres, deudos, hombres, viejos, criaturitas, doncellas y en una para con todos, era incesante; en este caso, ya mis padres vivían sin bienes temporales.

Comencé a verme pobre, abatido, escarmentado, más con todo, no le faltaban a mis desenvolturas los antiguos humos de vanidad, (en llegando a pesar lo que voy a escribir, sabe Dios los efectos con que quedó siempre mi afligido corazón, pues aún en la misma tentación: me compungía) intentó el demonio desbaratarme de una vez o acabarme de hacer suyo; (pues no bastando a mi mal natural, tanto llamamiento, ni aun lo sobrenatural, pues me llegó a suceder, estar ayudando un parasismado, y en castigo de la profanidad, con que ejercitaba acto tan espantoso, vi entre mi cuerpo, del moribundo una cabeza de fuego, tan horrorosa que di voces, pues esto ni fue imaginario, ni intelectual sino bien perceptible a los ojos corporales). Y así este maldito enemigo me forzaba, con sus sugerencias a que emprendiera la más vil acción que puede suceder en este México (por Jesús pido a mi padre no me desampare, ni por pecador me aborrezca, mire que lo amo muy diversas (sic), y sabe Dios la confianza que hago. Pues extra confesionen me descubro

tan libremente, solo porque sepa la mudanza que la diestra del Altísimo ejecuté en este gusanillo, y más demonio que hombre. Intentó el dominio que matara a mi madre misma, sin más motivo que su recato, piedad y buenos consejos, acompañados de santos deseos, para con este hijo precito. Más de un mes, estuvo batallando mi pensamiento con tal extremo, hasta llegarla a amenazar de palabra. ¡Solo Dios sabe las lágrimas que este pecador lloraba!. ¡Los sentimientos que tenía este pobre obstinado corazón!. ¡Cómo pedí a su Majestad me matara un rayo primero que tal maldad ejecutara!. Movíame a un tiempo lo enorme de la culpa que era contra Dios tan inmenso, y aquella pobre inocente madre, que estaba expuesta a los rigores de un desagradecido, homicida, condenado hijo. Con estos pensamietos iba caminando, hasta que mi Santísimo padre, misericordiosísimo Jesús, se dolió nuevamente de este miserable, y qué sé yo cómo dio luz a tanta tiniebla y descubrió caminos por donde me libertara de tan enorme maldad. Y, en una palabra, no hubo en todo lo expresado por el decálogo sagrado, precepto que no quebrantara ni en todo el discurso de esta desdichada vida pensamiento que no consistiera; es verdad, que en los mayores entretenimiento vivía con grandísima ansia, pues me quedaba un árido, pasado el aundano júbilo que no hallaba ningún descanso.

Aquí comenzaba me guerra sobre buscar a dios, y olvidar tanto devaneo, con efecto emprendí diversas veces ser religioso, de Nuestro Bendito Señor Francisco; había mi madre tomado el hábito encubierto del tercero orden de penitencia de dicho Seráfico Padre, con el cual motivó el ayuda de un hermano tercero que a la sazón era custodio. Se comenzó mi diligencia; después de mucho tiempo

se me despachó patente para el convento de la Puebla; (como para todas las cosas se requiere Dios, y Hombre, con el poco celo y maltrato de mi padraastro se frustró mi intento, no una sino muchas veces en diversas partes). Quédeme en estado y como veía que mis deseos, habían sido justo al parecer, desesperado, me arrojaba a mayores precipicios como si fuera medicina dar nuevos venenos al maleficio. Viéndome tan perdido, solicité entrar en cualquier convento, a veces con el deseo de ser uno de los ejemplares varones, que en la religión resplandecieran. Con estos designios y los desprecios que me hizo el mundo, salía a recrearme a las soledades: allí tenía unos impulsos soberanos, unos llamaminetos, un inteligente, (aunque pequeño) conocimiento de nuestro divino hacedor. Ya parece que con haber visto la muerte a los ojos, por enfermedad gravísimo que padecí, con horror de médico, sacerdotes y todos los allí asistentes. Ya por haber estado en cárcel y librado de un riesgo que gravemente me amenazaba (es de advertir que esta prisión fue por osadías de amores mundanos no por otro crimen que saliera en descrédito de mi persona). Ya librándome el señor la vida de enemigos, que si unos salían con determinación de ofenderme, hubo quien de facto dispusiera instrumento para matarme; de unos, de otros, y de muchos no conocidos riesgos me libertó la Divina Majestad. Su inmensidad sabe para qué.

Dispuse entrar en la sagrada religión que ahora estoy, pero con el trato que tenía interiormente en la religión, me desagradaba por un camino lo que vuestra Paternidad no ignora y, por otro, el verme tan pobre para el desgasto, y no poder ser sujeto de demandar, para este fin. (Ahumanos miramientos, aseguró a mi

padre, delante de Dios Nuestro Señor, que me envió su Majestad unos afectos tan humildes, que ciertamente deseaba no ya dignidades, ni sacerdocio, sino ser un triste donado de la más humilde religión. No lo ejecuté por tener hermanas en camino de tomar estado. Y una peregrina beata en el convento del Señor San Lorenzo, cuya virtud, hermosura, y desprecio de lo caduco y mundano traía absortos a muchos hombres, de conocida fama, proceder, virtud, y letras). Dispuse enviar al Reverendo Padre fray Joseph Balbuena un papel en el cual le pedía me advirtiesen. Trajó la señora mi madre y me llevó razón que viniese al convento. Era dicho padre secreto⁶ (sic) en la ocasión y con la causa de detener unos autos, y otros papeles que escribí, me tomó por su amanuense, fiándome los mayores secretos de su orden. Y de este modo, me dio nuevo conocimiento, aprecio y estima. Ya en tal estado, habiendo trabajado algunos días, en escribir, en pago (puede ser) de mi trabajo, vio a Nuestro Reverendísimo Padre Rosas que era actual general. Dispúsose el ingreso solemne, por el júbilo que tuvieron varias personas, así religiosas como seglares; (bien que desconfiados los más, de mi perseverancia porque conocían la distracción de mi vida). Vestirme el Santo hábito día quince de febrero, en que celebró la Santa Iglesia el acordarse a los mortales su fundamento, pusiéndoles (sic) polvo en la frente (y en este mismo día..... tomó también estado de matrimonio una señora con quien había contraído amistad este pecador con la determinación de casarse, más de cuatro, o cinco años).

Era digno de ponderar la feria de mi perversidad, pues habiéndome dispuesto para el nuevo estado, con el preciosísimo cuerpo

de nuestro sacramentado Jesús, que así vertían lágrimas mis ojos, besando muchas y repetidas veces, el santo sayal, que era nuevo adorno de mi miserable cuerpo. Comencé el noviciado, en el cual me dio el Señor tal eficacia que no dí en todo el año la más mínima nota en las palabras, obras y demás anexos al estado.

Es verdad que todavía el hombre viejo me adornaba y tenía imágenes de ascensos, disposiciones y otras pata ratas. Pero también es cierto que desde el día referido del ingreso me animé a no desagradar al señor en cosa grave. En efecto, lo emprendí, con la divina gracia lo conseguí, (hablo en los defectos advertidos, que en los inadvertidos tendrá mil errores). A lo menos, no me acuerdo de un pecado mortal advertido; mis palabras ya eran cautas, cristianas, de ejemplo, y al parecer edificativas. Mis obras no eran muy perfectas, pero al menos no eran las peores; mis pensamientos se equivocaban, alternando a veces, ya mi bien humano estar, ya la gracia que al servicio de Dios me llamaba. Por último venció la gracia a la naturaleza, (que esa es naturaleza de la gracia) y andaba trabajando sobre tener director (que en esto siempre he tenido trabajo) y Nuestro Señor, que no olvida a los que [quiso] el señor Licenciado don Manuel de Chavarría (hombre místico, timorato y de muy conocida virtud, viniese a ver a un religioso pariente suyo a quien yo cuidaba; luego que entró dicho señor, pulsó nuestro Jesús este humilde corazón y dispuse elegir tal confesor. Con la estrechez que ocn el tenía, (por haber oído que era a mi pariente) no hubo dificultad en que me admitiesen por hijo. (Prodigios de Jesús, que El mismo, que de pequeño me puso la cartilla en la mano y me llevó a la escuela, [61] mismo pusiese a es

te pecador en las manos, el a b c espiritual). Dispuso este sujeto, verme los jueves y sábados de cada semana; con efecto lo ejecutó y comenzó a ordenar mi vida. El bien quisiera que frecuentemente comulgara, mas no se conseguía, porque esto para esto siempre ha tenido, (o las más veces) impedimento. Dióme régimen para un poco de oración, comenzando por el conocimiento de mi misericordia, con aquellas palabras de nuestro santo padre San Francisco Domine quiste ego. NO sabré ponderar [1]e a mi padre los auges con que me hallé en muy breve tiempo; impúsome dicho director varias mortificaciones, así en la comida aseverándole siempre, y -- trayendo continuamente estas amarguras en el gusto, como en las de más mortificaciones que se dejan entender, finalmente dio licencia abierta para toda penitencia y creación.

Este tiempo comenzó una guerra levantando el demonio una voz en que se divulgó que este pecador venía a ser reformador de esta orden, (las vergüenzas que en trance pensé dejélas a nuestro Señor que puede que me sirvan por divina misericordia). Es aquí que con esta voz se levantó una polvadera que, apenas tenía aliento para ponerme ante los religiosos, principalment[e] de los viejos. Por ser uno de ellos el que tal promulgó, todos estaban conmigo displicente. Los novicios no me servían de poco martirio, y como yo daba ocasión por estar siempre las horas desocupadas rezando el rosario de Nuestra Señora, con facilidad me pusieron "la beata". Los vilipendios eran tantos, que un hermano de más de cuarenta -- años de edad, me dijo: "Vaya usted padre, que estos brutos no saben lo que nacen, bueno es que se humille pero no que tanto le maltraten". A esta voces, jamás daba congruentemente respuesta;

siempre obviando la entrada al enemigo. Comenzó Nuestro Señor a elevarme a mayores favores, a inclinarme a la vida abstraída de mundanos embelesos,⁷ de modo que hasta ahora, (bendito sea Jesús) no me han oído palabra desatinado o mal ejemplo. Ya la oración -- era tan continua, que gastaba en ella alguna voz. La mayor parte de la noche y, aunq[u]e varias veces, estando en ella, me arrebatava a proferir blasfemias y tenía muchas distracciones. Lo[s] -- más ordinari[s], eran los favores que éstos [novicios], con el conocimiento de Dios, me obligaban a decir impetuos (aunque amorosamente): "¡Basta Señor, basta! ¡No más, no más! Porque ya parecía acabar la vida o arrojar el corazón por la boca. Estaba tan enojado, que todo el día me andaba arrodillando y golpeando el pecho, pidiendo misericordia con la intelectual presencia de mi amado. - Mi dormir, cuando podía, era abriendo una ventana, mirando al cielo. Estaba (como estoy cuando Nuestro Padre me visita) como una - posada esperando por instantes gozar las dulzuras de mi Dueño. Póca fuerza me hacía la murmuración y mucho menos el vilipendio. Un día viernes de Cuaresma, estando rezando el Vía Crucis con la comunidad, abrí repentinamente los ojos y vi carne humana a mi Dueño Jesús, según me parece. Nome habló palabra alguna, pero fueron tales los efectos humildes, compungidos, amantes y otros, que no me de jaron las más mínima duda de que era mi Señor. Disimulé to-

Disimulé todo lo posible a que no se entendiera lo que me había sucedido. [En] efecto, no lo entendieron. Antes de esto, viendo mi referido director tan especiales beneficios; no quiso (como docto y timorato) llevarse sólo de su dictamen. Y así, dispuso -- que fuera con otro director y comunicara todo lo que me pasaba. -

Vino el bendito varón, padre Juan de Escaray, de la Sagrada Compañía de Jesús, e informado este sujeto de todo, resolvió que prosiguiera, que no hallaba peligro. Con cuya resulta quedó mi confesor asegurado, (y yo gustoso). Proseguimos nuestro camino, unas veces alegres y otras distraído, aunque esto segundo enaquel tiempo era muy poco; y estando unanoche cuidando a un enfermo religioso, procurando estar un poco recogido, se me llenó la cabeza de un viento que casi por aquel instante me sacó de mí. Y vi a un muchacho (como fue tan vivo el retrato o figurilla, no resuelvo ser sólo imaginario) no muy pequeño con ademanes de que vendía libros y sus voces eran a mi alma muy preceptibles, que, mofando mi bajaza y humildad, me escarnecía diciendo: "Vida y virtudes del varón Claudio". Y a este oasis se reía de mí. Desde [ese] instante, hasta la hora presente, ha sido imposible vivir sin actos de vanidad. Y con esto, no poco mortificado, (mas, toda la carga me era muy llevadera) por los divinos favores que recibía. Pues si me ponía a rezar el rosario, había ocasiones que se me representaba Nuestro Nazareno Divino, tan vivamente agobiado, tras de su Majestad, a querer mi vileza ayudarle a cargar el sacrosanto madero. Y aunque no estuviera en la oración, lo propio era elevar el pensamiento, que comer delante de todos sin poderme contener, en seguimiento de mi divino adorado padre Jesús. Más se acrecentaban los favores, hasta llegar cierta ocasión a estar en la puerta de mi oficina, pensando los favores especiales que decía a Nuestro Señor. Y luego al punto hallé al objeto de mis ansias, que traía un papel blanco pero cerrado en las manos. Y se echaba de ver que no estaba por ninguna parte escrito, y al mismo instante, percibí una --

voz que en lo interior del alma me decía: "Así está tu conciencia, como estoy hoy". Me humillé y, aunque esta visión era casi corpórea, por su eficacia, vi a su Majestad como cubierto de un velo. Pero no dudando que fuera mi redentor, me arrojé a besar sus divinas plantas, y en muy breve rato pasó este recreo. Llegaron los primeros votos y -como aunque había oposiciones no eran muy fundamentales- salí con bien de ellos. A los segundos, aunque ya había más causas por mis resoluciones y también celo (a mi parecer justo, aunque puede que fuera indiscreto) de religión, con todo me faltaron. Ya para llegar a los terceros y últimos votos, se descubrió el maldito compañero ahora tengo, muy justamente merecido, - [un castigo] por mis culpas y fue como se sigue. Saliendo un día de dar de comer a mis amos, los señores pobres, vi a un hombre -- (que era el que ya dije que había salido, o prevenido matarme, -- por haberle deshonrado infamemente) platicando con el prelado. Extrañó la visita, por no saber tenía comunicación con el superior. (Este tengo para mí que fue no el hombre que agravié sino el demonio por el alboroto que me causó). Concebí que éste venía a empeñarse para que me echaran, y estando batallando con este pensamiento, resolví salirme antes de recibir un descrédito en que me echaran.

Con esta determinación, enfermé luego aquél día, viniendo acaso un palaciego, con cierto énfasis le platicué el caso. Y discurso se resolvió en mi favor. Con este consuelo me alenté y en breves días mejoré. Aunque el subsidio con que vivía era de buena medida, ni aun en la cama dejaba la oración. De modo que más me tuvo el médico en ella, por una fiebre extraña nacida del fervor, que por

el natural accidente que me acometió. El Prelado, ni entonces ni después, me habló (ni nunca resultó aquello que yo imaginaba; ya me parece había electo por mi maestra a la nunca bien alabada doctora mística, Santa Teresa de Jesús, con quien breve tiempo salí de mi cuidado, y como todo el de Chancleta (nombre con que llamo al demonio) no había logrado su intento dispuso otro más lence. Yo anticipé a mi padre cómo había sido preso este pecador, por una mundana osadía; pues el maldito Chancleta, que en comenzando a --tentar no deja piedra por mover, se valió de un sujeto que me enviase un papel en el que me decía tales cosas, que me obligaba a salir. (Era esta una persona a quien había robado su honra, y tenía dos papeles firmados de mi mano. Sino en su veleidad y tropiezo[s] de sus honrados padres, con cuyo motivo libre, constando al juez mi prontitud y la mudanza contraria de los referidos sujetos, me libertó absolutamente de todo cargo). Lef el papel y, aunque me lastimaban sus razones -por ser fuerza dejar a mi amado Jesús que ya era el dueño de mis acciones y aunque absolutamente no le olvidara- como me era forzoso entrar otra vez en el tragino mundano y, como solo, solo en la soledad se halla, fue el referido papel saeta, que penetró mi corazón de parte a parte. Más tan conforme me vi (como siempre permite el Señor que lo esté) que en la parte superior había descaecimiento; en la inferior, que está absolutamente de una paja, hace una viga. Instaba al sujeto por la respuesta, o que vería al prelado. Mándele un recado lo más esforzado que pude y que, al tercero día, viniese por mi determinación. Con esto (esperando quizá algún alboroto mío) se despidió; yo quedé alegre (porque cuando mayores pesadumbres por mi Jesús padezco,

entonces, parece que la virtud, de la eutropelia,⁸ y el consejo de David, servite Dueño inlestitia,⁹ hacen en mí su oficio).

Dispuse ver a mi confesor, que todavía lo era el referido señor clérigo y dándole cuenta de nuevo acaecimiento, me dijo: "Cuanto a la conciencia, estás libre". Quanto al derecho, es necesario -- consultarle en este avanza [sic]. No dejó mi padre de desmaya, co mo lo dice el efecto, pues para el día señalado no vi, no. Llegó el plazo y, comunicando con el padre Balbuena que quería irme, se rriamente me reprendió; y hecha inquisición de la causa, hube de descubrirla. Encargóse componerlo aquel mismo día en el nombre -- del glorioso señor San Juan Nepomuceno. Salió del negocio, y en las cuatro esquinas encontró al sujeto, que ya venía por mi razón. Sin conocerla, la llamó dicho padre e intimó el exceso que preten día hacer con lo que manda, dijo que ella nunca solicitaba que de jase a Dios por ella, y que sólo buscaba mi resolución para se-- guirme en los pasos de la virtud, prometiendo traer al siguiente día los papeles, en que se contenía la palabra. Como así lo ejecu taba sin faltar en nada, alegre volvió el padre al convento a dar me razón. Llamóme, díjome la resulta (visto el demonio que no había logrado su pretensión maldita). Y al arrodillarme a besarle -- los pies en acción de gracias, se puso esta bestia (o lo puso mi Señor para mi bien en mi boca y manos) blasfemando, llamando al sacerdote indigno, y tirándome a despedazarlo. Antes me había su cedido esto con un hermano. Y haber sentido que un aire recio se apoderaba de mi triste cuerpo, de modo que si como fuera aérea mi pesadumbre, ligeramente me arrebatava dellugar donde estaba y ca yendo en el suelo, decía: "¡Qué me lleva el diablo! ¡que me lleva

el diablo! Y al mismo instante (o antes, me acometía pensamiento de vanidad tuvieron afición mis voces y así, despreciándome y despreciándolas, me dejaron los circunstantes exclamó el afligido sacerdote, con varios y repetidos exorcismos, pero aprovechado poco. Llamó al Reverendo Padre Prior y me entregó, diciendo que estaba -espirituado, que me llevasen a la enfermería. Ejecutóse y allí -- fue sin tamaño el escándalo. Acuérdomme que saqué entonces los defectos a dos religiosos, como si me estuvieran diciendo lo que había de decir. Todo esto hacía como quien ni está en cielo ni en tierra, sino en un lugar remoto o extraño a lo que pertenecía. Yo bien sabía lo que hablaba, pero aquéllo, discurro ser el motivo. Entró a verme el Reverendísimo Padre General. y me intimó precepto formal, que en virtud del Espíritu Santo y de la santa obediencia, guardase secreto y no hablase nada en ocntra de los religiosos; y juntamente no me levatase del lugar en que estaba. --- Tres días, poco más o menos, duró esta obediencia. [Como] la voz de que estaba endemoniado [se corrió] de modo que vivnieron a verme algunos sujetos, sacerdotes y otros extraños. A la una del día fueron a llamar a mi director, el que vono a las tres de la tarde. Mas tan timorato, que no acertó a decir más que era lástima. Salió confuso y cierto que, para él, fue la noche la más penosa que ha tenido en materias de dirección. Me parece que mi pobre padre, todo lo más pasó en oración y lección de libros pertenecientes al caso, pero (o por permissão divina o por astucia diabólica) se cubrió su capacidad de tales capuces que llegó a discurrir ser ficción mía para librarme así, del riesgo que me amenazaba. Volvió el siguiente día y procuró desvelarme lo mejor que pudo, pero como

era causa superior la que dominaba, poco aprovechó. Comenzó a temer y a retirarse. Dispúsose en el convento medicarme, alegando a efectos naturales lo que no lo eran. Mas como incógnito del accidente, tomé las medicinas, no hicieron efecto. a poco tiempo me levantó un clérigo (con quien también había comunicado mi alma) y me sacó a que sirviera a mis amos los Señores Pbres.

Ya desde este día no me fue dable asistir al santo sacrificio de la misa, sin escandalizar, blasfemar y estremecerme, sintiendo cerca de mí, aunque no muy claramente esta fantasía o sombra. No me acuerdo si luego lo sentí, o después de tiempo: lo que sí sé y me acuerdo, [es] que desde entonces han sido muy pocos los días en que no he padecido. Comencé a pasar plaza de endemoniado, (esto sentía mucho), de santo (algo me lastimaba). de hipócrita, y -- otros vilipendios, en los cuales y en todo lo demás hasta la hora presente, no he tenido impaciencia que yo conozca para confesarme ¡Bendito sea mil veces, el dulcísimo nombre de nuestro amante Jesús!

Con la novedad del accidente estar tan pronto a cumplir el año de profesión, y el retiro de mí directos, comenzó mi padecer más continuado. ¡Quiere Nuestro Señor que de algo sirva, porque como nuestra profesión no es de cátedra, no es de delito no ser letra dos los religiosos. En efecto, después de largas pesadumbres, me mandaba echar el Genral, mas el maestro de novicios nunca se atre vió a ejecutarlo. Y era digno de admirar ver con la instancia que mandaba el superior, quitarme el hábito, y en el mismo instante - entrar, verme y cesar en su intento. Ante[s], explanarme el ánimo y decirme, que aunque estuviera peor no dejaría de profesar. El -

ceño con que todos me miraban era terrible, (y con razón) pero -- bien sabe Nuestro Señor que no era en mi mano el escándalo. Y padezco yo con el pudor lo que no es decible (aquí reservo algunas cosas o tiranías que se obedecen por no ser del caso).

Al cabo de no tener ni empeños, (porque no quise hablar palabra ni a mis allegados) ni dineros, se procuró mi profesión. En este tiempo de mis dudas, para tal acto, no teniendo conocimiento ninguno, ni haber entrado siquiera a oír misa en las religiosas, o convento de las Capuchinas, recibí una carta de allá en que me -- animaba a profesar y padecer cierta religiosa, envidándome [invitándome] (con) ser mi hermana espiritual. No dejé de hacer reparo pero respondí congruente. Se prosiguió la comunicación hasta ahora (que por precepto vuestra paternidad no estribo a nadie). Por manos de una religiosa de San Lorenzo tuve todo lo necesario para mis gastos y hábitos. Y después de muchísimas consultas, viendo que [yo] nda hacía, por malicia resolvieron hombres doctos que se me diese la Profesión, la cual se me dio también día miércoles o jueves primero de Cuaresma.

Habiendo profesado, determiné ir al Santuario de Nuestra Señora de la Piedad, allí comulgué muy gustoso, y de allí pasé al de - Nuestra Señora de Guadalupe. Estaba aguardándome un religioso -- Presbítero de nuestro orden, al cual cité para mi compañía. Llegué a comulgar y sentí nuevamente el accidente, temblándome el cuerpo al recibir a mi Padre Sacramentado. Prosiguió el religioso conmigo, y ya no pude mas que blasfemar sin poder rezar un Ave María. Venímonos al fin, y me llevó a la casa del señor doctor don M^l-- guel Ventura de Luna, director, que era de una virtuosa hermana

de este pecador. Por cuyo motivo me conocía. Este santo varón se lastimó de verme y, con efecto, se encargó de mí más de seis días. No volví al convento, como tan justo este referido señor determinaba. Lo que había de ser, [y] yo ocntinuaente le daba razón en su casa de todo lo que me pasaba, teniendo amplitud para ir a ver a su señoría simepre que fuera conveniente. A este tiempo mandóme el prelado. Luego que vine, que de ninguna manera me confesara -- con ningún sacerdote extraño, sino con uno que me asignó del mismo orden. Con este motivo (y gran sentimiento de mi alma, y estragos que se me pudieron seguir) escribí a mi director, (que todavía era el referido señor clérigo) una carta en que forzosamente pretexté la obediencia, diciéndole (como era verdad), que por esto lo dejaba. Comencé la vida con un religioso de este convento del Espíritu Santo, hombre muy benigno, timorato, modesto, y a los -- ojos de todos ejemplar. Este me quitó del todo la oración, no permitiéndome [la] más que por un cuarto de hora y eso, la víspera de comulgar. Privóme también de toda mortificación (nunca tal me sucediera, pues se iba desenfrenando esta bestia, de modo que milagro ha sido no cometer millares de pecados). Como yo veía en mí los afectos que me causaban tales privaciones, mis precipicios y demás riesgos, comencé a disgustarme con el director. Y si a la comunión iba gustoso, iba a darle cuenta más de fuerza que de gana. Caí en una miseria; o poder de un celo indiscreto (iyo gogier no sin [...]).

Levantóme, porque mi amado Jesús no quería ver por los suelos a quien quiere llevar a los cielos. A este tiempo, por ocasión de celebrar un capítulo, quiso un sujeto llevarme por su amanuense;

mas a donde iba no era casa de sosiego. Suspendió mi Señor -es mu
cho lo que le debo- la ejecución de la ida. Por un modo extraordi
nario dióme, (ya estando pronto al viaje), un dolor de cabeza exor
bitante, despidiendo materia por boca y narices, con tal estrago
que, por no gustar lo abominable de sus factores, ponía mi olfato
en las expulsiones más inmundas de la naturaleza. Sólo a la hora
de curar a mis amos tenía descanso. Pasada la curación, volvía la
enfermedad. Todo lo que duró el capítulo, que fueron ocho días,
estuve enfermo. Y es de advertir que solía amanecer mejor, y lo
propio era proponer el irse, que venirme la rebelión más fuerte.
Acabado, se acabó mi enfermedad. Conservávame mi Santísimo Padre
Jesús sin culpa mortal y venial, (esto es sin advertencia), te--
niendo todo el día examen de conciencia y premeditando lo que ha-
blo. (Que este beneficio hasta el día de hoy dura, de manera que
como no hallo materia de que confesarme, he pensado que quizás --
soy ya uno de los precitos, y que por eso no siento mis maldades,
esto es, no las conozco. Es verdad que este pensamiento se desva-
nece con el aborrecimiento que tengo al pecado; los favores cual
recibo; y el divino amor que siento). Lo que ejecuto no pensando
nada maliciosamente. Como estaba privado de todo ejercicio inte--
rior, saltóse la rienda del demonio descubiertamente a las tenta-
ciones. ¡A padre mío que tal estaba este combatido cuerpo, pues
en tus años no supo lo que era estar sin tentaciones contra la fe!
El accidente estaba en su punto (como está hoy aunque con distin-
tos efectos) y el mismo de Chancleta para desbarrancarme [sic]. Re
zar el rosario de Nuestra Señora era imposible porque a vista de
todos quedaba mudo y siempre balbuceante. La oración mental, sien

do poca, era un laberinto; padecía vrios dolores en el cuerpo, pero haciéndome la señal de la cruz. unas veces se quitaban, otras no (como hoy sucede). He tenido tentación de no pasar de aquí. -- Testigo es Nuestro Señor que más desahogo he tenido para lo malo que para lo que se sigue). Prosigo por obedecer a vuestra paternidad. Me hacía labestia infernal forzosos argumentos contra le fe de manera que me ponía unas imaginarias representaciones tan horribles, que me hacían huir. Y corriendo de donde estaba, caía con aquella furia. Hacía mucho escándalo y en sosegándome, me decía estas o semejantes palabras: dicen que el demonio te persigue. ¡Mira qué pataratas! ¿Dónde están las figuras que veías? Todo era fantasía así es el Dios que adoras." Quedaba muy pobre espíritu conturbado, lleno de agonías, pero nunca me dejaba Nuestro Señor, porque de raíz se desvanecería el maldito y venía el consuelo. No podía ni un credo tener fe a mi parecer. Pero esto no era en mi mano. A esta mortificación seguía otra tan rabiosa, que me hacía dar de gritos. Esta era la carnal. No podía ni ver las imágenes, ni estar con personas de mi propio sexo, ni atender a los animales, ni medicar a mis amos. Cuántas veces, untado a los pobres, me sacudía la tentación tan violenta, que quedaba pasmado, sin atreverme a llegar las manos a los enfermos, porque parecía que lo mismo fuera llegarlas, que caer los ascos e inmundicias que hacía el bruto desbocado de cuerpo. Ya dejan entenderse, ni aún a hablar me atrevía. Lo ordinario ha sido dejarme fuera de mí esta tentación, con tal desamparo, que ni de Dios absolutamente me acordaba. Sólo si sentía la guerra interior con la exterior. ¡Qué de veces comenzaba esta tentación a las nueve de la noche, y pa-

sando con ella en vela toda la noche, me levantaba y volvía a acostar, con ella misma! En esto me sucedieron cosas muy particulares, algunas tales, que aquí las paso en blanco porque no hallo modo con que ponerlas; y otras por raras, que puede ser que algún día las sepa vuestra paternidad más por extenso. De modo que en todo lo dicho he buscado cómo darme a entender en alguna manera, por-- que referirlas como han sido fuera dilatarme mucho y molestar a mi padre.

A lo referido seguía después un no poder pensar bien de mis prójimos, por ajustados que los viera (no es poca tribulación). No tenía buen concepto de alma ninguna, o quiero decir, siempre ponía este inmundo espíritu causas, para que de todos presumiera mal. (Sabe Nuestro Señor lo que en semejante materia padece). Ni era menos lo que se me ofrecía en la vanidad continua, hasta llegarme a decir, el Soberbio, cual el director que tenía. Era un proceder indigno de confesarme todavía. Me guiaba por dicho señor don Miguel Bentura de Luna, y con este motivo, le propuse la intención que tenía de mudar director. Ibame en ello a la mano, hasta que ordenó el Señor enviarme una fiebre tan rabiosa, que no había semejante. Escandalizaba mucho así con lo que hablaba, como con lo que se decía de mí, porque aquella fiebre sólo era abrasarme a que maldijera, blasfemara. Duróme tres días, luego luego mejoré (lo que no pensaron los que me vieron).

Mas advirtiendo el gozo[so] miramiento que había tenido dicho mi director, dispuse hablarle muy claro. Con efecto le dije que poco cuidado tenía de mi pobre alma, que habiéndolo llamado varias veces, por motivo de la enfermedad, no había querido favorecerme.

Que por este poco cuidado me determinaba a dejarlo. Respondíome que como no se persuadía a que yo pudiera estar en pecado mortal, por eso no le había hecho fuerza (verdad es que me conservaba -- Nuestro Señor a mi parecer sin culpa mortal, ni venial de advertencia). Con estas razones de mi confesor me disgusté del todo por la tentación que venía en sus mismas voces, y así hablé despacio con el señor Licenciado Don Manuel Chavarría, mi antiguo director Y condescendiendo su parecer con el mío, no volví a confesarme con el mencionado padre.

En todo el referido tiempo, sólo tenía el consuelo de la frecuente comunión recibiendo favores muy especiales, ya con las visiones intelectuales, ya imaginarias, ya estando de huésped en el mundo (como ahora me parece que lo estoy). Porque mis pensamientos están siempre en lo eterno (misericordia toda de Jesús), ya en el desasimiento de lo caduco, ya con desengaño de lo transitorio, que todos me parecen ciegos, los que no sirven a mi hacedor soberano. Ya deshecho de todo afecto terreno, de modo que ni la sangre me llama ni la comunicación me mueve tan hecho ya a querer lo que Nuestro Padre quiere, que ni el gusto me alborota, ni la adversidad me entristece, ni el que mueran, ni el que lo propio amo (a quien me dio el ser, en lo natural). Que cualquiera desechado, incógnito indio. Ya todo me parecía basura. Los haberes no los estimaba (como ahora sucede). El Amor Divino, ya del más encendido, porque tales eran sus incendios, que daba gritos. Otras veces, era forzoso arrojarme al suelo o ponerme muy fuertemente la esquina de una mesa en el corazón, para poderme contener. Otras veces era forzoso prevenir cantidad de agua helada para después de comulgar, porque sensiblemente me abrazaba; y era preciso solarme yo mismo

sensiblemente me abrazaba; y aún era preciso soplar me yo mismo el corazón en lo exterior, trayendo desnudo el pecho, todo aquel tiempo, a este consuelo se seguía un temor de perder a Dios, un miedo de mi miseria. Que, si por mí fuera, siempre pecara, y ahora y -- siempre pecara, y ahora y siempre me llevaron todos los diablos. No es esto humildad, padre mío, sino la verdad delante de Dios; el vivir como abstraído o como tonto con el pensamiento en lo divino, de manera que hasta el trabajo corporal me fastidia. Aún se me han olvidado muchas cosas pertenecientes a mi cuidado, tal que suelo decir: "¡Válgame Dios! ¡Qué Dios tan estupendo!". Mi continuo decir es: "en tus manos Señor, encomiendo mi espíritu", y además -- aquel fulcite me floribus pater me malis qui amore languet.¹⁰ (Que aunque es verdad que ni estas palabras entiendo o escribo, no es porque yo lo sepa porque nunca supe ni aún la gramática). Todo lo referido se conserva hoy, salvo lo sensible del divino amor que é te sólo es en la oración. Y cuando comulgo, u otras ocasiones -- después de haber padecido algunas tribulaciones, o platicando de Dios; en cuya conversación doy de gritos algunas veces, y otras, suelo decir sinceramente "dejemos a Dios para otro día" ciertamente. To mo varios escándalos porque no es en mi mano este impulso. Y como estoy ya enseñado a las delicias del amor, mil veces quisiera morir me que tener una distracción. Aquí aseguro al padre una cosa, y es que me parece imposible que pueda volver a pecar. El que de veras llega a amar a nuestro divino Jesús hame librado[sic] (mi buen Jesús) de la hipocresía. (Aunque el demonio me ha tentado va rias veces con ella, diciéndome que no me han de dar crédito, por lo rompido [sic] de mi [ingenio] natural. Pero como no ha sido mi

intento agradar ni amis allegados y superiores, sino sólo a Nuestro Señor, no me hace fuerza que me crean ome descrean) también me ha librado Jesús de varios respetos o intereses, como son testigos los mismos que me persiguen. (Causa porque profieren mil razones, diciendo que los atrajo, ¡Bien sabe el Señor no ser así sino que rabio por decir la verdad!) El conocimiento de mi miseria (Dios se lo dé a todos, que esto me parece la perfecta humildad), lo mantienen este pecador. Que apenas discuro no hay acción (sino es imperfecta o pecaminosa) que no venga de la diestra de Nuestro Señor. Conozco que es un majadero (perdón Vuestra Paternidad el término) el que piensa desvanecerse por lo que hace bueno, porque no sabe que todo lo justo viene de arriba. Y sobre todo, el que se conoce como esen sí, inmediatamente conociere lo que es Nuestro Señor) es imposible que se desvanezca. Varias veces he llamado al demonio, y haciendo intención de estar allí, me he postrado como a besarle los pies, diciendole que por naturaleza y culpas son (como es verdad) peor que él. Con la gracia de Jesús puedo más que todo el infierno. He tenido varios espantos, ya oyendo alaridos, estando en oración; y han sido tales, que yo no sólo sino otros muchos cercanos donde yo he estado, se han asombrado. Una vez que me sucedió, mandé al maldito en el dulcísimo nombre de Jesús, cesase su rubor y luego luego, la fuerza de tan divina palabra como la de Jesús, saltó del bruto. Bien que quedé más fuera de mí que otra cosa, sudando, temblando y gravemente congojado. Parecía que de noche se me echaban encima del cuerpo de modo que ni volverme de un lado a otro podía. Una acción, que cierto me asombré (me ha sucedido algún caso especial que reservo para otra ocasión, jamás he

visto a esta bestia en forma corpórea o visible a los ojos corporales, siempre ha sido con los del alma (más ciertos que los otros), sintiendo clara y distintamente este fantasma (actualmente lo siento). Varias destemplanzas, en el cuerpo, que por su gravedad me impide los ejercicios espirituales -esto de caer de escaleras (y ya no es)- entonces sentía otra como sombra (y la vi con los --ojos del alma muy clara) que me suspendía y libraba del golpe que iba infelizmente a dar. Claramente me anticipaba ester salvaje a las disensiones que he de tener. Y aunque desecho sus amenazas y descreo [sic] de sus anuncios, subsecuente veo lo que me promete que en esto [he] de hacer daños siempre es muy constante este enemigo. Al comulgar refería muchas blasfemias (aún ahora sucede) me daban vascas, (también sucede hoy) Pero padre, yo me confundo, porque el estómago y lo demás interior está quieto. Y este estruendo es sólo del cuello arriba (aunque alguna vez baja para abajo). Es cuír las imágenes, hacerlas pedazos, ultrajarlas, esto es un [?] (todavía dura). A tal extremo he llegado que, cuando siento la furia (que es con alboroto o palpitación del corazón), no me atrevo a levantar los ojos. Lo que hago es quitarlos de todas las imágenes, y mientras más gente hay, más escándalos se siguen. Con la Santísima Virgen mi madre, parece se esfuerza más este enemigo. Dios Nuestro Señor es testigo de lo mucho que he padecido en este caso, y cómo más quisiera condenarme ahora, que hacer ningún desacato. También al comulgar me sucede apretar de modo los dientes, que el sacerdote que me daba la forma, me llegó a dar puñadas hasta arrojar sangre. Los golpes que doy cuando caigo suelen ser tan terribles, que siento realmente desunirse los huesos de la cabeza

con un dolor algo considerable. Aunque caiga, nunca quedo validado, ni el dolor del golpe dura más que por un breve instante. Todo es to sucede en la mortificación grande de pensar que está en mi mano, pero cierto, no es así, porque yo no quiero aquéllo y lo que más me admira es el mixto de estas penas con los antecedentes favores.

Volviendo a la declaración que hice del director que tenía, por el motivo arriba expresado, resueltamente la emprendí. Y el señor padre Luna, que todavía me comunicaba muy frecuentemente por rela ción que se le daba, o por escrito, o en su casa, determinó que p pues no podía su Señoría asistirme todos los días, buscaría sujeto que me gobernara y le diera cuenta de lo que aconteciera. Duró es to largo tiempo, por cuya causa un año dejé de comulgar y aún de oír misa, porque como luego luego escandalizaba, se me mandó por los religiosos de este convento, sacerdote y prelado ordinario no oyese misa. (Hasta hoy suelo quedar varios días sin misa, por el escándalo y causas que aquí no expreso por no ser mías). En todo este año, todo era congojas, escándalos todo, y todo por mí contrario, cada que el maldito quería. Ni aún el alivio de poder siquiera rezar el rosario de Nuestra Señora (que de esto también carezco hasta hoy por el miedo de nop escandalizar) porque luego comienza el accidente. Sólo lo que me servía de algún alivio era la oración que ésta nunca he dejado absolutamente. Eso, con las imperfecciones que se dejan ver, como gobernado de mí. Unas veces larga, otras corta[s] y siempre con olas, más veces con divinos favores y siempre enajenado del mundo, porque no he perdido de vista lo eterno ni un día. A este tiempo, ya el señor Luna me ha-

bía (para justos juicios de Nuestro Padre) desamparado, y en tal estado , que me obligó a escribirle (no cono soberbia, sí con ingenuidad) que si pensaba su señoría que lo había menester, u ocupar en cosas terrenas, que se engañaba. Que sólo pretendía gobernarse [a] mi alma, que pues Jesús se había dignado [de] derramar por ella hasta la última gota de su preciosísima sangre, que a ejemplo de Su Majestad, no sería mucho que Su Señoría, dependiendo su autoridad, me atendiese con este papel y otras peticiones. Ya que no pudo por sí ejecutarlo (por sus quehaceres). buscó (como había prometido), persona que me gobernase y le diese de todo cuenta.

Con efecto, fue el Colegio Apostólico de San Fernando de esta ciudad a ver al Reverendo Padre Guardian, [de él] para que con el mérito de la obediencia, me asistiese el Reverendo Padre Fray Juan Bautista de pinn, que ya había varias veces concurrido conmigo y obrado con gran miseración [sic]. No halló dicho señor al dicho Reverendo Padre Guardián, mas le intimó y dejó recado a este efecto (aquí urdió el demonio una trama como suya) y no puso nada de mi parte sino que rodeó entre justos un laberinto, causa porque me privarían de dicho padre fray Juan. Con todo, buscaba el señor Luna quién me gobernara mas siempre había impedimentos! En este estado, temiendo no ser engañado de Chancleta, determiné volver a ver a mi antiguo confeso, Don Manuel de Chavarría. Me favorecía en todo lo que le encomendaba, y me servía de consultor en muchos casos, pero en confesarme nunca resolvió, pretextando que no era capaz de ser mi director. Y juntamente que no quería exponerse como la primera vez a otro desaire.

Antes de pasar aquí es necesario, (como procedía) advertir a mi padre en todo el tiempo antecedente. En los votos he procurado -- cuanto es de mi parte guardarlos. jamás he cargado un medio mío en las mangas ni lo he gastado en cosa superflua. Todo cuanto me he puesto ha sido de limosna. Parece no serie cargo al convento en nada, circunstancia que el dinero que me dan para la enfermería, ni aún yo lo poseo, sino un religioso de confianza que para este efecto he asignado. Jamás he tenido caja, celda o cama, di[bien]. Tengo dos mudas de ropa de confesión. Y si no fuera porque el ejercicio que tengo pide alguna limpieza, por ciertos animales inmundos, no tuviera más que una.

En la pureza no soy ángel, pero con la divina gracia se vencen -- todos los ascos que promueve mi ruin natualeza. Y a esto se sigue un aborrecerme deveras, y otras cosas, que por ser en esta materia puerca, no me dilato en referir.

En la obediencia, como sea lícita, no he desobedecido a mi parecer, que quizá soy tan malo, que no lo conozco.

En la hospitalidad no hallo cargo agravante, por omisión, si digo que he procurado servir a los pobres sin intereses, conforme lo pide la necesidad, o piadoso o riguroso. Siempre procurando su alivio de modo que, por descuido ni por falta de desvelo, no se ha muerto ninguno. Y aunque he sido a ratos asqueroso, no por eso he dejado de cumplir mi obligación, aunque mortificado. Y observé muchas veces pedir perdón a mis amos de las faltas de aquel día. Reglay Constituciones advertidamente no he quebrantado. Todo esto [es] a mi mal parecer, puede ser que sea lo que digo, [y] de por obstinado, no conocerlo. ¡No lo permita Jesús!

En la resignación, he procurado vivir conforme. Tal, que mi petición en la oración ha sido el divino amor. Pero le he dicho a Nuestro Padre "¡y si no es tu gusto que yo te ame, hágase tu voluntad y más [sienso] que yo no te quiero!".

En la humildad he procurado serlo; pero me parece que hasta ahora no he hecho ningún acto humilde, y hasta ahora hablo delante de Dios, que sólo digo lo que es evidente. No he salido jamás con determinación perversa ni sin licencia. En el trato con mis hermanos he hecho lo que he podido. Y aunque he tenido muchas comunicaciones espirituales, siempre he andado con cautela. Y mis escritos siempre han sido haciendo actos de contrición, signándome y atando a Dios Nuestro Señor para mi ayuda. En esto de saber algún interior, muchos se escandalizan pero yo profiero las palabras, sin saber lo que digo. Y aunque he sabido cosas muy ocultas -y cosas tan graves que quizá no hay escritas- he procurado remediarlas en compañía y consulta del referido don Manuel de Chavarría. Y en esto han sucedido cosas muy especiales: si he determinado algunas palabras sin querer. Haber estas contingencias verificando[se] en cosas ejemplares, que es donde se originó el levntarme que hacía milagros a costa de limosnas. Aún en la enfermería me han sucedido varias cosas que parecen [prevención] para mí (o qué sé yo cómo). Y aunque me han venido a ver para apariciones de cosas perdidas y otras, luego que conozco la tentación despido a los sujetos o he despedido con algún rigor a los sujetos. Omite algunas cosas, porque si he sabido algo por palabras interiores, siempre han sido dudosas. Y he creído por la experiencia -que he tenido alguna pero siempre confiado en que es la voz de Dios. De verdad aseguro

a mi padre, que me sirve de pena o repugnancia escribir esto, pero prosigo pues obedezco. Para mayor confusión mía, se sigue que como convenga, no hay cosa que pida a Jesús que luego no la vea cumplida dentro de poco. Bien que hay otras, que ni ánimo tengo para pedir las a nuestro Señor, aunque no sean graves. No he vuelto mal por mal a ninguno. En la oración los sentimientos que tengo son muy especiales, ya para los pecadores como yo. En el nombre de cuantos ofenden a Nuestro Señor en este trance, se me suelen saltar las lágrimas de dolor. Horrores del infierno nunca los he meditado. Sobre todo, suelo oír allá en lo interior del alma, esta voz: venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis.¹¹ y otras que me derriten el alma. Suelo abstraerme de modo (tal) con la visión intelectual de Dios, que aunque tenga mucho rato de oración, me parece que he comenzado en aquél instante. Esta presencia con que Nuestro Señor se digna manifestarse a este salvaje pecador, es como un globo de fuego en cuyo ser cóncavo están y permanecen todas las cosas. Y ésta es la más ordinaria. Otras veces, Dios Nuestro Señor todo dentro de mí. Otras veces, como si recibiera aquel Sanctus Sanctus, Sanctas, que entonan los ángeles (esto es raras veces). Otras, en lo más mínimo de una florecita, me manifiesta Su omnipotencia y eterna sabiduría. Otras veces, es la división imaginaria en un paso de la Pasión. Otras, es tanto el ímpetu, que estando en el coro, he corrido ligeramente de rodillas por muy buen rato. Otras, (y no muy pocas), mirando la pesadumbre de mi limitado ser me confundo y me parece que quisiera abrirme la cabeza y romper para ver si más podía conocer al Señor agrandándole. Es de advertir que en todos estos casos trabaja muy poco el enten

dimiento, porque todo lo hace la voluntad. Y hay ocasiones en que me lo hallo todo hecho nunca me he ceñido a la lección de lo que he de meditar, sino que he sido a lo que Nuestro Jesús quisiera hacer de mí. De las visiones imaginarias, nunca he hecho mucho [aprecio] aunque ha habido algunas que no he podido nunca deshechar. Sea en público, sea en secreto, en sintiendo el ímpetu, sue le ser de modo que grito diciendo: "Amén a Dios". Otras veces, se me va todo en suspiros, que siento realmente que hasta el cielo y hasta los demonios no paran. Los deseos de morir se aumentan muchas veces. En nada padre, en nada tengo alivio, porque el amor divino es una dulce desesperación, gritos suelo dar en la oración diciendo "todo, todo soy de Dios". Otras veces suelo exclamar: "Vivo yo ya no yo porque vive en mí Jesús". Lo mismo, exponer tan tito la consideración en cualquier cosa en que se arrebatara el espíritu y, ciertamente, que sólo sintiera que mi alma fuera mortal como mi cuerpo, porque dejara de amar a Dios. Le pido continua mente a su Majestad que más que no le conozca más, que todo mi cuerpo, alma, potencia y sentidos, haga sólo un cuerpo de voluntad pa ra amarlo. Me veo muchas veces como insensato para nada del ejercicio corporal. Todo me enfada, y sólo quiero amar. Basta de esto porque no salga algún escondido amor propio y no molestar a mi pa dre.

Los deseos de hacer penitencia son sin tamaño, y uselo hacer algunas que nos las que el Señor me parece que me dicta. Y entonces me hallo ligero. Las lágrimas que Nuestro Señor me da (viva mil veces Jesús) o son de dolor o de amor. El temor no lo tengo d de ninguna pena corporal ni infernal, sino de caer en culpa. Y lo

cierto es que cuando nos veamos, quién sabe si me hallará Vuestra Paternidad. Pero que en los principios que refiero. Antes que se olvide en aquello que dije de no haber estudiado, se entiende que nunca lleguen a saber hacer una composición siquiera en medianos. Y después no he tomado más arte en las manos. Y todavía en todo lo referido, no expreso como ello es, y también en todo no deja de haber repetidas tentaciones.

Mas volviendo a mis desamparos del director, digo que en ese tiempo tuve la moción, para el tránsito que tengo a Vuestra Paternidad comunicado. Cuyos asientos y logros estoy esperando en conseguir y de mi padre espero me ha de ayudar. Aunque por mi ruindad no lo merezca. Y fue de esta manera, [que] fui un día a las capuchinas, y estuve con cierta religiosa, en reja, hasta las doce. Venéme[sic] al convento trajéronme de allá varias reliquias; y después de haber estado algún tiempo malo de mi accidente, tuve allá en lo interior del alma un regocijo muy suave. Sentí la voz que me llamaba a mayor perfección. No he podido deshechar tal llamamiento, ni me parece dejará de ser aunque se crucen mil imposibles. (Que aunque ha ahbido sacerdote que me diga que no, no es necesaria la vida contemplativa, que con la activa me es bastante. Que para qué quiero oración, siendo yo tan tentado y tan pecador. Por este y otros motivos conozco no ser voces de Dios, aunque preferida por un ministro suyo. Ya lo tengo muy encomendado a Nuestro Señor y no desmayo absolutamente por ningún camino. Antes sí estoy como quien ciertamente espera el día. Después de largas contiendas que tuve con dicho don Manuel de Chavarría, y no pudiendo conseguir volviese a confesarme, quedé con mayores tormentos, por

soltarse el demonio por mano de un sujeto que éste parece iba con buen celo. aunque hablando enteramente con ingenuidad, más fue barranco que me puso el demonio que efectos de virtud en el sujeto. Porque ya tengo conocido su fundamento (aunque sin él me comenaron a aplaudir unas veces de Santo). Las más de loco, hipóclito, ficcionero yendemoniado. Cosa es de maravillar que un hombre tan desesperado como yo en el siglo, no tenga una impaciencia de que acusarse, atribúyolo sólo a obra del Altísimo.

Días hebía-muchos- que tenía ardiente desconsuelo en comunicar con Vuestra Paternidad y me parece había encomendándolo a Nuestro Señor para su acierto: aunque tenía un sentimiento mal fundado, que después confirmé y confirmo por muy justo. En efecto, yo deseaba comunicar a mi padre, pero con la condición que concedió Jesús a mi vileza; como lo pretendía, que era concurrir y estar con Vuestra Paternidad. Mas sin buscarlo yo por mi mano -y digo la verdad- que luego que me mandó llamar me deshacía por ir. Perome precautelé muy mucho, porque la curiosidad de conocer mi padre a semejante pecador, no sé que me decía. Y sólo iba con el temor de no estar malo en su presencia (porque hahabido algún sacerdote que en lugar de darme alivio me ha puesto en puntos de desesperación). Después de haber concurrido con Vuestra Paternidad, y ocnocido su genio, que con le mío congeniaba, lo sorteé entre varios sujetos que se me habían propuesto, y le cupo a mi padre la suerte para que gobernara a este bruto. A esto siguió lo que ya Vuestra Paternidad sabe de la comuniccción, de mi dirección, mis tormentos por acá, y las determinaciones que tengo.

Ahora me quedo con el deseo de obedecerle en todo, y verme en

su compañía con la perseverancia de no ofender a Nuestro Señor, manteniéndome su Majestad como ya he dicho. Libre de malicia aspirando agradarlo, [y] ser perfecto recibiendo cada día más favores, otras por los tormentos interiores, en todo cumpla Nuestro Señor Su Divina voluntad.

Amado padre, protesto delante de Dios nuestro Señor de la gloriosísima siempre Virgen María, de mi amada maestra Santa Teresa de Jesús y mi Santo Angel Custodio, que he procedido en este informe con la legalidad de cristiano, usando de toda sencillez. Y digo que muchas cosas que no hablo muy claras es por no llevar por medio muchos créditos. Obras paso en silencio porque parecen increíbles y en esto sólo busco el ver si consigo el mayor servicio de mi Santísimo Padre Jesús. Su Majestad me da acierto para obedecer los tormentos o júbilos que fueren su divino querer. Me conceda estar donde deseo, y me guarde a Vuestra Paternidad en su purísimo corazón para que ruegue por este pecador pobre.

Convento Hospital del Espíritu Santo de México.

Mayo.

Indigno hijo de Jesús y de Vuestra Paternidad muy amante que en su compañía la mayor perfección desea y [besa sus pies].

Fray Agustín Claudio de Santa Teresa de Jesús.

NOTAS.

El texto ha sido actualizado en la ortografía y algunas grafías. Se hizo con el fin de hacer el texto más claro y entendible. Se han seguido las reglas de transcripción necesarias para este tipo de documentos. Puesto que la redacción es a veces, bastante oscura por ello ha sido necesario acomodar algunos términos y suplir otros añadiendo letras flatantes o ininteligibles en el texto original. A pesar de las modificaciones se ha procurado seguir la estructura y distribución del documento. Se respetan puntuación y subrayados hechos por el autor así como locuciones en latín.

- 1.- La palabra 'precito' es un término clave a lo largo de todo el texto. Parece ser una alusión del autor a su entero derrotero de vida. Lo usa indistintamente como sustentivo y como adjetivo a lo largo del texto. Según el Diccionario ideológico de Casares, la palabra 'precito' forma parte de un lenguaje religioso y se define como 'réprobo' que, a su vez tiene el significado de 'condenado a las penas del infierno'. En este sentido, concuerda con nuestra afirmación inicial de que el autor la usa de manera recurrente para dar énfasis a su condición de desaprobado e incluso, predestinado.
- 2.- Resulta un tanto sorprendente el que el autor coloque el término 'hechizado' en una construcción que, evidentemente, funciona como aposición del nombre de Cristo. El adjetivo 'hechizado' se relaciona con el sustantivo 'hechizo' y el verbo 'hechizar', que viene del latín 'facere', hacer. Los tres términos tienen que ver con 'artificio' y con 'superstición', según Corominas. Casares explica y añade que 'hechizo' se entien

de como 'acto supersticioso de hechizar', que a la vez tiene el significado de 'actuar sobre la vida o los afectos de una persona mediante ciertas prácticas supersticiosas'. O bien, 'atraer personas o cosas'. Hechizo también se refiere a 'una persona o cosa que atrae o agrada sobremanera'. Este sentido es el que nosotros pensamos debe manejar el autor, pues Jesús en cierto sentido, cautivo al fraile al grado de que cambió su vida para agradarle.

3.- "Puramente apostólicos".

4.- La palabra 'ademanistas' no se registra como tal. Encontramos únicamente 'ademán' con la que evidentemente se relaciona. En un apartado anterior de este trabajo, tratamos sobre la Oratoria Sagrada en el siglo XVIII como actividad literario-religiosa oficial, en la que los clérigos expalaban mediante largos sermones sus argumentaciones muchas veces ociosas y recubiertas de ingeniosas circunlocuciones. Dado el carácter ostentoso y sorprendente, que los religiosos pretendieron dar a su prédica, no resulta difícil imaginar que fray Agustín se refiera aquí con 'ademanistas' a aquéllos que, haciendo uso de gesticulaciones o movimientos corporales, hayan querido únicamente asombrar a quienes les escuchaban sin mayor propósito de enseñar o convertir.

5.- Nuevamente nos encontramos con un vocablo inusual. Este se asocia con el término 'parasismo' que tiene el significado de 'episodio o accidente que acaece a una persona afectada de una enfermedad', aunque no se especifica cuál. Lo que podemos entender con las palabras 'exhortar parasismados', es que el fraile

se refería a que alentaba a personas que adolecían de algún tipo de accidente o espasmo, parasismo, práctica muy difundida entre quienes consideraban un deber llevar a cabo las mismas prácticas que predicó el cristianismo de los primeros siglos, "cuidar de los enfermos".

- 6.- El término 'secreto' literalmente significa 'lo que se tiene reservado y oculto'. En otra acepción se consider 'despacho de las causas de fe, en las cuales se entendería secretamente al Tribunal de la Inquisición'. Parece que el autor, quiere hacer alusión al carácter 'discreto' de su confesor, que, por un lado, lleva con sigilo los asuntos de la orden y, por otro, la causa inquisitorial de él mismo.
- 7.- Aquí 'embeleso' se entiende como 'suspender, enajenar, cautivar los sentidos'. Este sentido tiene mucho que ver con lo que el autor trata en us escrito, es decir, la manera en que Jesús cautivó sus sentidos. Solo que, en este caso, se refiere a que se apartó a una vida lejan de 'enajenacioens mundanas' que igualmente cautivan el sentido alejando a la persona de Dios.
- 8.- El término 'eutropelia' es de origen griego y significa: "Disposición a disfrutar agradablemente. Buena, amable diversión". Al parecer, éste es el sentido que el fraile le da a dicha palabra pues se dice "virtud de la eutropelia". A. Bailly. Dictionnaire Grec-Francais. Hachette, Paris, 1950.
- 9.- "servid al dueño sin desgane".
- 10.- "Sostenedme con flores a mí que por mis males estoy lánguido de amor"
- 11.- "venid a mí todos los que trabajáis y estáis cansados".

Ad maiorem Dei gloriam.

Vias tuas domine demonstra mihi...

La ley es ordinatio rationis ad bonus omine promulgata
ab io que curam habet muritatis.¹

.....libertad, hábitos infusos,² Gracia, intención, sobrenaturalidad. Obras malas, buenas e indiferentes:³ buenas naturales, buenas sobrenaturales. Obras vivas, muertas, mortificadas y remisas⁴. Mérito condigno, mérito de congruo.⁵ Satisfacción, una sacramental y otra libre; e impretación,⁶ propiciación.⁷ Sacramento, misa, oración, ayuno, limosna. Obras de superogación.⁸

Para mayor Gloria de Dios N[uestro] S[eñor]. Exaltación de María S[antí]s[i]ma. Honra de los bienaventurados, bien de mis prójimos. Cofusión de los demonios y salud de mi alma.

Comienza hoy, siete de d[iciemb]re de 47, a hacer algunas reflex⁹ sobre los parágrafos o periodos del Ilustradísimo Kempis.¹⁰ El método que he de observar ha de ser el siguiente: por la noche he de leer un parágrafo o periodo como punto sobre [el] 'que he de meditar todo el día siguiente. Y las reflex que sobre él hiciere he de apuntar, si no entre día, indefectiblemente¹¹ p[or] la noche. No he de leer otro libro espiritual más que el citado anotado por Jacobo Merlohostio¹² de cuyas notas no me haré cargo, más que para meditar la materia con facilidad y sólo al fin de cada capítulo pondré el método que dicho Jacobo propone, porque es una quinta esencia de lo que Kempis enseña. Todo irá con c[uan]ta claridad sea posible. La Santísima Virgen María, mi ángel cutodio y demás santos de mi devoción, con todos los cortesanos del emperio¹³

me concedan de Dios Nuestro Señor los auxilios y Gracia con toda aquella eficacia que necesita mi fragilidad y malicia. Para el -- acierto, para la prosecución y, últimam[en]te p[a]ra la conclu--- sión de esta obra. Sea p[or] esta obra exaltado D[io]s y glorifi- cada María Santísima con todos los escogidos.¹⁴

Día 7 de diciembre.

Si queremos ser verdaderamente iluminados y libres de toda oque- dad, o error, imitemos a Ch[ris]to. Así nos lo amonesta el mismo S[añor] S[a]n Juan.¹⁵ Y ¿cómo hemos de imitar a Ch[ris]to? Procu- rando cada uno cumplir con las obligaciones del estado en que se hallare; procurando lograr el fin para que está en el mundo, que es p[a]ra servir y amar a D[io]s, así como Ch[ris]to cumplió y lo gró el fin p[a]ra que fue enviado de su Eterno Padre al mundo que fue p[a]ra redimir el género humano. Procurando eficazm[en]te ha- cer obras santas y q[ue] éstas se conformen con la intención, la cual ha de ser cumplir la voluntad de D[io]s como Ch[ris]to, que en todas sus obras hacia la voluntad de Eterno Padre. Y digo pro- curando, porque cada día nos hemos de alentar más y más. Digo con eficacia, porque poco o nada aprovechara la intención sin la eje- cución. Digo q[ue] se han de conformar las obras con la intención, porq[ue] dejarán de ser meritorias si le hacen con distinto fin - del q[ue] como buenas piden, Y podrán ser demeritorias y pecaminu- sas, si el fin es opuesto a la Divina Ley u obligación de nuestro estado. Digo q[ue] el fin ha de ser cumplir la voluntad de D[io]s, p[or]q[ue] éste es el fin más perfecto. Aunq[ue] no por eso desme-

recerá la obra si se lleva otro fin bueno.

Nuestro principal y único estudio ha de ser meditar en la vida de Ch[rís]to. [Es necesario] no estudiarla para fecundar el discurso, si contemplarla para fervorizar¹⁶ la voluntad. No registrar la sólo por curiosidad de saberla, sí p[or] el fin de imitarla. Mas no por esto se entienda alguno que no le han de tener otras meditaciones piadosas aprobadas p[or] la Iglesia, y enseñadas p[or] tantos hombres espirituales y practicadas de muchos santos. Porq[ue] decir tal cosa es error. Tampoco ha de ser el estudio y cuidado en contemplar y meditar tan indiscreto, q[ue] p[or] este ejercicio se deje de atender a las peculiares obligaciones q[ue] a cada estado pertenecen. Ni se entienda cumplir con ellas empleándose sólo en meditar. Ni tampoco se discurra q[ue] faltando a la meditación, aunque se cumpla con todo lo demás. [Al pensar tales cosas] se ofende a Dios, pues es error de ilusos,¹⁷ porque aunque la oración es necesaria como medio para salvarse (o es de precepto), saben todos q[ue] orar es levantar a D[io]s el alma y pedirle mercedes, lo cual se hace no sólo por la oración mental sino también por la vocal. Y así no infiera alguno q[ue] sin la oración vocal sea fructuosa¹⁸ se ha de juntar con la mental, elevando la mente a Dios.

Es sabido q[ue] con oír misa, según nos manda Nuestra S[an]ta M[adr]e la Iglesia, se cumple con el precepto q[ue] tenemos de orar y cuando éste urge p[or]q[ue] ocurre alguna tentación que pide vencerse con la oración, en tal caso sí habrá pecado en no orar concurriendo las demás circunstancias requisitas para pecado. Finalm[en]te, el precepto de orar es positivo, y así no obliga --

siempre y por siempre. A más de que dudo que haya cristiano [que] por distraído y envejecido q[u]e esté en sus culpas, q[u]e deje - de cuando en c[uan]do elevar la mente a D[io]s (supuesto q[u]e -- creo q[u]e no le han de faltar buenos pensamientos, q[u]e son los auxilios transeúntes¹⁹ de los q[u]e absolutam[en]te no priva D[io]s al mayor pecador del mundo). Y en esta inteligencia, aunq[u]e sin fruto, cumple con el precepto. Y no diga alguna q[u]e el q[u]e de ja de oír misa comete dos pecados: uno contra el precepto [de] la Iglesia q[u]e manda oír la y otr[o] contra el precepto de Ch[ris]to, en q[u]e nos manda orar. Porq[u]e se tiene como si fuera un pre-cepto y pertenecen [a] una misma virtud, q[u]e en substancia lo mismo es santificar las fiestas y orar, poniendo precepto de oír misa -al modo q[u]e señalo- el tiempo de la confesión y comunión anualmente. Aunque debe (cristianamente hablando) el q[u]e se halla con conciencia de pecado mortal, cuanto antes salir de tal es tado, haciendo un acto de contrición o de africión²⁰ junta con la confesión.

N. 2. La doctrina de Ch[ris]to se aventaja y excede a todas las doctrinas de los santos y el q[u]e tuviere espíritu hallará en -- ella el maná escondido. Todas las doctrinas de los santos se pueden seguir, gobernando con ellas nuestra vida. Pero no todos los ejemplos con q[u]e nos han ilustrado son p[a]ra imitar, ni para - todos. Es un maná que contiene en sí todos los gustos y si alguno entiende que no puede imitarla en el estado en q[u]e se halla, -- q[u]e no tiene el gusto q[u]e le corresponde, es engaño. No tiene espíritu, esto es, no coopera a los auxilios de D[io]s y por eso no encuentra el maná [que] en la vida de Ch[ris]to está escondido.

Y así no halla el alimento y refacción²¹ de su alma q[u]e le compete según su estado. No halla gusto, no encuentra sabor alguno, al modo para nuestra inteligencia, q[u]e el q[u]e tiene desabrido el paladar, a la más deliciosa bebida no le toma el gusto q[u]e ella tiene. Le parece desabrida, no porque al licor le falte sazón -- p[ar]a la delicia, sí p[or]q[u]e el desabrido q[u]e lo toma le -- falta el gusto.

Así acontece que muchos oyendo frecuentem[en]te los evangelios muy poco fervor sienten, porq[u]e no tienen el espíritu de Ch[ris]-to. ¡Qué cosa más espiritual que las Sagradas Escrituras! ¡Qué co- samás fecunda para coger un copioso fruto en nuestros corazones, q[u]e oír al mismo Dios q[u]e nos habla! Y, con todo, es muy poco el fervor que de oír las Sagradas Escrituras, o de leerlas saca- mos. Y aún más me digo, es ninguno el provecho. Pues no, no está el defecto en las Sagradas Letras, no es porque les falte espíri- tu. Porq[u]e el mismo Espíritu S[an]to movió las plumas de Sus Es- crituras, y con el fin de nuestra enseñanza, es verdad. Y en noso- tros está el defecto. No tenemos el espíritu de Ch[ris]to, esto - es, no cooperamos cuanto es de nuestra parte a los auxilios q[u]e D[io]s en ellas nos da. Y como son transeúntes y si algo hacemos es con tibieza, y no nos alentamos cuanto en nosotros podemos ayu- dados con la Gracia de D[io]s, pasa ligeramente el buen pensamien- to, y no deja fruto. P[or]q[u]e ¿q[u]é fruto puede dejar un grano muy fecundo q[u]e no se siembra bien ni se cultiva ninguno a la verdad? Y menos dejara el grano de q[u]e no se hace aprecio.

No tenemos el espíritu de Ch[ris]to, q[u]e siempre en todas sus obras atendía a hacer la voluntad de Su Eterno Padre y lograr el

fin a q[u]e había venido al mundo, q[u]e era el de nuestra redención. Porq[u]e no atendemos a hacer lo q[u]e D[io]s nos enseña -- c[uan]do ya en sus Escrituras, ya en libros espirituales, ya en ejemplares q[u]e en otras vemos, ya en los q[u]e por nosotros pasan y ya, en fin, en los buenos pensamientos q[u]e se nos ofrecen, nos instruye Su Divina Clemencia enseñándonos lo q[u]e debemos -- practicar. No atendemos al fin para q[u]e hemos venido al mundo, no acabamos de entender q[u]e el fin principal mientras q[u]e habitamos este miserable valle de lágrimas es el de servir y amar a D[io]s, y todo lo q[u]e no es esto, no es nuestro fin. Porq[u]e -- el estado, y las demás cosas de q[u]e somos capaces en esta temporal vida, se han de tomar y escoger como medios para conseguir el fin q[u]e llevo dicho y con él lograr el último que es gozar a D[io]s p[or] toda una eternidad. Alto, pues, alentémonos, esforcémonos a seguir e imitar a Ch[ris]to para conseguir su Divino Espíritu.

Porq[u]e el q[u]e quiere entender perfectam[en]te y con gusto las palabras de Ch[ris]to ha de estudiar en conformar toda su vida con la de Ch[ris]to; Ha de procurar, no un día, no una semana, no un mes, no un año, sino todos los días, todas las semanas, todos los meses y todos los años de su vida, imitar a Ch[ris]to y no en esta sola o aquella acción de su vida, sino en todas sus -- obras, en todas Sus palabras y en todos Sus pensamientos. Y no parezca cosa pesada practicar lo d[ic]ho q[u]e el Espíritu de Ch[ris]to dará fortaleza p[ar]a todo. Fuera de q[u]e puede pensar cada uno recorriendo los años de su vida pasada hasta la hora en q[u]e esto le (aunq[u]e haga mención aquí, q[u]e después proseguirá)...

[sic] y verá c[ua]n to tiempo ha empleado en conseguir esto o aqué-
llo, a q[u]é le ha arrastrado alguna pasión, q[u]é de medios ha -
puesto p[ar]a conseguir su fin y vea si lo ha conseguido o no. Si
no lo ha conseguido crea q[u]e con la Gracia de D[io]s haciendo -
de su parte lo posible sin empeñarse a peligros, sin inquietudes
y sin dudas, conseguirá el Espíritu de Ch[ris]to. Quiero decir, -
logrará la Gracia de D[io]s, se hará partícipe de la naturaleza -
divina y conseguirá ser hijo adoptivo de D[io]s y, p[or] consi--
guiente, será heredero de su Eterna Gloria. Si ha logrado el fin
q[u]e ha pretendido y por eso se ha llamado alguna vez dichoso, -
vea q[u]é inquietudes, q[u]é temores, q[u]é sustos y vea q[u]é
desconfianza de perder el fin q[u]e ha logrado. Ha pasado la vida,
después de lo mucho q[u]e le costó p[ar]a alcanzarlo y si -D[io]s
no lo quiera- se ha olvidado y hecho desentendido del fin p[ar]a
que fue criado, [sic] considere q[u]e esto q[u]e ha logrado (cual
es el fruto de lo q[u]e ha trabajado, estudie pues) esto es con --
afición, con deseo, con voluntad, con amor. Procure conformar to-
da su vida con la Ch[ris]to.

Día 9.

N[úmero] 3. ¿Qué te aprovechará disputar cosas muy elevadas de
la Trinidad si careces de humildad, con lo q[u]e desagradas a la
Trinidad? . Ciertamente q[u]e no teniendo vencidas las pasiones,
no teniendo verdadera paz en el corazón y estando en enemistad --
con D[io]s, no aprovecha nada disputar sobre los arcanos²² de ---
D[io]s. ¿Qué juego nos queda de las cuestiones más delicadas? --

¿Qué fruto sacamos? A la verdad q[u]e careciendo de virtud, no -- disputando con humildad, ni p[or] aprovecharnos según necesitamos, sacamos sólo vanagloria, mucha satisfacción propia, desprecio del prójimo y últimamente, si no perdemos la amistad de D[io]s, nos -- alejamos mucho de Su Divina Majestad, poniéndonos a peligro de -- perderle.

Porq[ue] ciertam[en]te p[or] más elegantes, p[or] más sutiles, p[or] más científicas q[u]e sean nuestras palabras, éstas no pueden hacer a alguno santo y justo. Si sólo la virtuosa vida hace a uno amado de D[io]s, sólo la vida regulada p[or] la Ley Divina es acreedora a la amistad de D[io]s. No la vida regulada sólo p[or] la ciencia humana; no la q[u]e es regulada por sólo la política del mundo, sin atender a ordenarla p[or] las reglas y máximas de la Cristiandad.

Deseo más tener contrición de mis pecados q[u]e saber su definición. Porque, ¿qué medro, ²³ q[u]é logro con saber lo q[u]e es contrición? Con saber todas las materias morales, con saber sus resoluciones, con saber las obligaciones a q[u]e debo atender con saber los medios y máximas q[u]e debo observar p[ar]a cumplir con ellas. Si esto se queda sólo en especulación del entendimiento y no pasa a la voluntad con la práctica, ¿de q[u]é me han de servir en el Tribunal de D[io]s muchos muy sólidos y elevados pensamientos, y muy buenos, sino tengo obra alguna buena? ¿De qué me pueden servir sino de mayor torcedor de mi conciencia? ¿De qué me -- pueden servir, sino de tener mayor infierno? ¡Q[u]é lástima darne D[io]s talento p[ar]a q[u]e atesore virtudes y emplearlo sólo en ideas, en imagi[n]aciones, en sutilezas y no en practicar las vir

tudes q[u]e debo como ch[ristia]no! ¡Q[u]é infierno mereceré p[or] tan mal empleado talento y perdido tiempo! Es éste punto digno de considerarse con mucho espacio.

Si supieras a la laetra toda la Biblia y los dichos de todos los filósofos, ¿q[u]é te aprovecharía todo sin claridad y Gracia de -- D[io]s? Digo más: si supieras todas las ciencias liberales y mecánicas²⁴ q[u]e hay en todo el mundo; si alcanzaras a pronosticar todos los futuros; si consiguieras curar y sanar de cuantas enfermedades puede adolecer el cuerpo humano; si entendieras la inteligencia de las Sagradas Letras, los dogmas de Nuestra Santa Fe, -- los decretos de todos [los] Pontífices, las determinaciones todas de la Iglesia, las leyes de todos los Reinos. Y, finalmente, si -- hablaras mucho y bien de D[io]s con tal eficacia q[u]e convirtieras muchos pecadores, q[u]e alentaras muchos justos y q[u]e lograras muchas almas p[ar]a Dios, si te faltaban la caridad y Gracia de D[io]s, ¿de q[u]é te aprovecharía todo lo dicho? Si bien lo -- consideras de nada a la verdad.

Vanidad de vanidades, y todo vanidad, grita el Eclesiá[s]t[ico]²⁵ fuera de amar a D[io]s, y a él sólo servirle. Mentira, falacia,²⁶ engaño y liviandad, es todo lo q[u]e no es amar y servir a D[io]s. Acaba de entender esta verdad. No la conoces p[or]q[u]e no lo miras con los ojos del cuerpo y por eso no te haces cargo bien de -- esto q[u]e digo. Miras las cosas q[u]e son fuera del amor de -- D[io]s con los ojos de tus pasiones, con los ojos de tus apetitos, con los ojos de tu amor propio. No las miras con despego, no las miras como transitorias, no las miras como medios p[ar]a conseguir tu último fin, sino como si fueran tu último fin. Como si para lo

grarlas sólo hubieras nacido. Pues sábetelo q[u]e naciste, y te conserva D[io]s en este mundo, sólo p[or]q[u]e le ames y sirvas.

Día 10.

La Suma Sabiduría está en conseguir los Reinos Celestiales p[or] el desprecio del mundo. Esta es la verdad, esto es lo cierto: gozar de la vista clara de D[io]s es la verdad felicidad y, mientras estemos en este mundo, el amar a D[io]s es nuestra única felicidad. La perfecta sabiduría: despreciar al mundo y todas las cosas para q[u]e despegado n[uest]ro corazón de [él], quede libre y no se halle impedido p[or] emplearse todo en D[io]s. Esta verdad la enseña D[io]s en Sus Escrituras q[u]e es Suma Sabiduría y Suma -- Verdad, q[u]e no puede engañarse ni engañarnos; la enseñan los -- Santos. Y es verdad q[u]e se nos entra p[or] los ojos con la experiencia, pero no acabamos de creerla como debemos, p[or]q[u]e tenemos poca fe, y nos falta la fe p[or]q[u]e no la consideramos. Y si alguna vez meditamos en ella es . . . tanta tibieza, es tan de paso, es tan sin fruto, esto es, con tal omisión en practicar y poner p[or] obra aquellas ilustraciones, q[u]e mediante la consideración dicta la razón natural y enseña D[io]s con sus auxilios, q[u]e a pocos pasos nos hallamos en el mismo estado q[u]e antes estábamos de ignorantes y ciegos. Sino es q[u]e diga, con peor ceguera, y mayor ignorancia de la q[u]e teníamos, con más olvido, y menos cuidado del q[u]e antes nos asistía. ¡Qué lástima! ¡Qué dolor! Ocupar toda la vida en meditar cómo conseguir nuestras comodidades temporales sin omitir medios algunos de los q[u]e nos -

parecen conducentes para lograr nuestro fin, y no emplearlos en -
considerar cómo lograr y conseguir la bienaventuranza queriendo -
con una muy tibia diligencia con éste o el otro medio, muy imper-
fectam[en]te puesto [en] conseguir la Gloria Eterna. Acabamos de
entender que somos ciegos, ignorantes y locos en seguir al mundo,
y todas las cosas. Acabamos de creer q[u]e sólo ven, sólo son sa-
bios, sólo tienen juicio los q[u]e despreciando al mundo caminan
al Reino de la Gloria.

N[úmero] 4. Pues vanidad es buscar riquezas perecederas y esperar
en ellas. Vanidad también es desear honras y ensalzarse vanamente.
Vanidad es seguir el apetito de la carne y desear aquello por lo
que después conviene ser gravem[en]te castigados. Porque, ¿quién
no ve, que es engaño y ceguera dejar riquezas? ¿Quién no ve que
es engaño y ceguera esperar en ellas? ¿Qué es el oro y la plata?
¿Qué son las perlas y piedras preciosas? ¿De qué nos pueden servir
los tesoros todos del mundo? ¿Qué esperamos conseguir con ellos -
si no son más q[u]e polvo y nos falta la riqueza de la Gracia? --
¿Qué son los honores? ¿De qué nos sirven los puestos honoríficos?
¿Porqué nos envanecemos con el aire de la fama? ¿Las togas, los
títulos, las coronas, la nobleza, las mitras, los capillos y tia--
ras, qué nos dan en sustancia? Mas que un poco de fama, un poco
de nombre, una alabanza q[u]e sólo se forma del delicado aire de
la voz. ¿Qué nos dan mas q[u]e undesvanecimiento de cabeza? Entra
se p[or] los oídos y nos desvanece. Entrase p[or] los ojos y nos
ciega. ¿Qué logramos con ensalzarnos en el mundo a la vista mate-
rial de tanto ciego q[u]e lo habita, si en empíreo a la vista ma-
terial de D[io]s y de sus escogidos estamos vacíos de la Gracia -

de D[io]s y llenos de aire? Es verdad (hablo con los amantes de la vanidad) es verdad q[u]e para nosotros dispuso D[io]s los honores. Q[u]e si sirviéramos los empleos como debemos tendremos la Gloria correspondiente y así estará en más elevado trono el Rey justo q[u]e su vasallo, igualmente justo, tendrá mayor Gloria el Pontífice Santo q[u]e el Obispo bienaventurado. Es verdad, vuelvo a decir, q[u]e en lo militar y eclesiástico ha de haber personas de distinción y carácter. Q[u]e ha de haber quién gobierne, quién mande, quién rija las Repúblicas. Pero estas personas han de ser en el modo q[u]e cabe elegidas de D[io]s, no han de desvelarse -- ellas por los honores, y reflejen los criticos q[u]e como ellos mismos dicen no todas las personas fueron criadas p[ar]a los honores. Si los honores fueron dispuestos p[ar]a las personas, hagan memoria los experimentados y versados en historias, q[u]e la persona q[u]e ha solicitado algún mando o puesto [por] sobresalir los demás, p[or] ensalzarse vanam[en]te como ha durado mucho en él, o ha tenido el fin Istimoso, o ha oprimido a los súbditos, o ha gobernado con rigor. Ha sido demasiadamente descuidado, y finalm[en]te no ha desempeñado el empleo como la persona q[u]e no lo ha solicitado, q[u]e lo ha rehusado. Y, finalmente, lo ha despreciado p[or] desembarazarse de los estorbos q[u]e pudieran ocasionarsele p[ar]a servir a D[io]s. Será muy notable defecto q[u]e en estas reflexas hable con tanta ligereza como si no reflejara en lo q[u]e digo. No quiero excusar la nota, solo sí medirme a no decir cosa q[u]e desdiga de la verdadera doctrina de N[uestra] M[adre], la S[an]ta Iglesia. Y, por eso, declararé aquí el sentido en q[u]e arriba hablo diciendo: q[u]e el Rey justo estará en más elevado

trono q[ue] su vasallo igualm[en]te justo y tendrá mayor Gloria el Pontífice Santo q[ue] el Obispo bienaventurado. Creo y confieso q[ue] si es más Santo el vasallo p[or] rústico que sea, tendrá mayor gloria q[ue] el Rey no siendo tan justo. Mídese como enseña el Concilio Triden[tino] p[or] los méritos, la perfección de la visión beatífica.²⁷ No porque en c[uan]to al objeto haya desigualdad, si p[or] cuanto al modo. Esto es, [que] en c[uan]to a l[a] lumbre de la Gloria haya desigualdad, esto es mayor o menor perfección.

Supuesta esta doctrina y q[ue] a cada uno, según su estado, poniéndoles Di[os] en él, da la Gracia y los auxilios correspondientes p[ar]a q[ue] cumpla con su obligación, digo que el Rey a quien D[io]s puso en el estado de Rey (correspondiendo a la Gracia y auxilios q[ue] según su estado necesita, y el vasallo correspondiendo igualmente a la Gracia e inspiraciones q[ue] le corresponden) será inferior al Rey. Y lo mismo entendiendo del Obispo bienaventurado respecto al Pontífice Santo, repartió D[io]s sus talentos y los dio según su voluntad a uno, uno; a otro, dos, y a otros más. ¿Quién negará q[ue] correspondiendo cada uno según sus fuerzas a los talentos q[ue] D[io]s les dio, se halle más acaudalado el -- q[ue] tenía dos q[ue] el q[ue] tenía uno?. ¿Se halla con más ganancias el que recibió cuatro q[ue] el q[ue] recibió dos, siendo todos iguales en el trabajo? Más, claro, llama Dios trabajadores -- p[ar]a su viña habiendo reunido unos a la mañana, y otros a la tarde, a todos les paga igualmente p[or]q[ue] dicen los Sagrados Expositores q[ue] los q[ue] vinieron p[or] la tarde trabajaron al tanto q[ue] los q[ue] vinieron a la mañana.²⁸ Luego, si todos igual-

m[en]te hubieran trabajado ¿no igualará D[io]s en la paga a los de la mañana con los de la tarde?

LO sazonado de los manjares, lo delicioso de los vinos, lo -- concertado de las músicas, lo sonoro de las voces; lo fragante de los jardines, lo hermoso de las flores, lo vistoso de los campos, lo cristalino de las aguas, el esplendor de las galas, la suavi-- dad y blandura de las camas, el [re]galo de los sueños, el gusto de una voluntad libre q[u]e es el centro de la carne, es el blanco de su apetito q[u]e nos puede dar, si por seguirle perdemos la Gracia de D[io]s. Si no un gusto sólo aparente, un gusto q[u]e -- cansa y no satisface, un gusto q[u]e debía dejarse c[uan]do no -- fuera p[or] otro motivo [que] por el desabrimiento²⁹ q[u]e después deja, p[or] las inquietudes q[u]e después trae. C[uan]do no fuera, vuelvo a decir, p[or] otro motivo como es el q[u]e p[or] estos -- gustos desreglados³⁰ de la recta razón merecemos ser gravemente castigados. ¡Qué hacemos? ¿Estamos insensatos? ¿Somos más locos q[u]e los q[u]e llamamos locos?

Dr. 41 [?]. Así es, pues vivimos como vivimos. No obstante q[u]e tengo repugnancia en proseguir porq[u]e ,e parece todo inútil -- q[u]e no está pulido y q[u]e lo mismo en substancia traerán otros en todas líneas mucho mejor, se me propone q[u]e puedo tener un -- rato de oración y sacaré más fruto. (q[u]e soy poco versado en las Escrituras, poco práctico en materias de Espíritu, a más de q[u]e este tiempo podía emplear en estudiar mi facultad). No obstante, vuelvo a decir q[u]e siento repugnancia. Espero de esta -- obra sacar algún fruto p[ar]a mí mediante el favor de la S[antísi]- ma Virgen y, así en él confiado, prosigo.

Vanidad es desear larga vida y no cuidar de q[u]e sea buena. -- porq[u]e, ¿q[u]é tenemos con muchos días, muchos meses y muchos años de vida, sino cuidamos de emplearlos en practicar virtudes? ¿Qué interesamos con empl[ear]nos sólo en divertir la vista, en entretener el oído, deleitar el olfato, sabor[e]ar el gusto, lisonjear el tacto y satisfacer --aunq[u]e con más propiedad debo decir "condescender"-- a n[uestros]os apetitos sin que éstos jamás se sa-- cian? ¿Qué medramos? Leña para el abismo en la eternidad y en esta vida una continua inquietud. ¿Qué logramos con vivir más dilatados años, sino padecer más tentaciones y recibir más beneficios de -- D[io]s y corresponderle con más ingraticudes y últimam[en]te te-- ner más cargos a la [h]ora de nuestra cuenta, y menos descargos con q[u]e aplacar a la Divina Justicia? ¿Qué esperamos procurando con anhelo larga vida si no está en nuestra mano el dilatar la -- muerte? ¿Qué esperamos con tener una salud robusta, dirán algunos de los muchos q[u]e se tienen p[or] cuerdos, q[u]é fuerzas y vida p[ar]a hacer penitencia! ¡Ah ciegos, ah ignorantes, ah locos! Res-- pondeadme: ¿deséais larga vida y robusta salud p[ar]a hacer peni-- tencia? "Es verdad", oigo que me decís. Pues ahora replico: luego hasta la la (hora) en q[u]e esto deséais, no haber hecho peniten-- cia, os halláis en tal estado, que teméis ser condenados. "Es ver-- dad", oigo q[u]e me respondéis.

Ahora bien insensatos, si teniendo la muerte a los ojos, (no sa-- biendo c[uan]do vendrá, hasta los años q[u]e contáis, os halláis dignos de condenación eterna) no habéis dejado vuestros vicios a más años, lo q[u]e infiero es más apego [a]l mundo, más enredos - en vuestra conciencia y más dificultades en vuestra salvación. Pe

ro diréis q[u]e pedís de vida creará poco a poco enmendado los -- errores de la pasada [vida]. Saldréis de vuestros negocios, q[u]e [al] punto e[n] q[u]e dirán la palabra q[u]e habéis dado, el haber dado, el haber comenzado, ya os detiene. P[or]q[u]e os queréis dar con perfección a D[io]s pues digo: sabios del mundo, -- ¿cuánto tiempo se requiere p[ar]a un acto de contrición? ¿Es necesario acaso un año, un mes, una semana, un día, una hora, o -- c[ua]nto tiempo?

En verdad q[u]e un instante basta, pues si estáis verdaderam[en]te resueltos, ¿p[or] q[u]é no lo hacéis? ¿O q[u]é, es muy difícil? Pues haced p[or] tener africión [aflicción] y confesáos. O q[u]é, ¿no puedo examinar mi conciencia? Está bien, y esta respuesta es racional, es bien fundada, es justa. Si lo es, con esa respuesta q[u]e déis en el Tribunal de D[io]s es bastante p[ar]a q[u]e os perdona la omisión, no temáis. Y si no lo es, y os tenéis por racionales, ¿p[or] q[u]é estribáis en ella? ¿P[ar]a dilatar vuestra conversión guardada la debida proporción? Responded el argumento. Vosotros los q[u]e deséais servir a D[io]s con perfección y no acabáis de resolveros viviendo una vida q[u]e, aunq[u]e no pecáis -- mortal[men]te, confesáis y comulgáis a menudo, con todo no vivís según q[u]e p[ar]a las divinas inspiraciones os pide D[io]s q[u]e viváis.

Vanidad es sólo atender a la presente vida y no mirar a lo verdadero. ¡Qué verdad tan patente, qué constante! Pero, ¡cuán ignorada, cuán olvidada! ¡Q[u]é puede durar durante la presente vida -- c[uan]do la experiencia nos enseña q[u]e es de admirar llegue alguno a cien años. Mas pongámos q[u]e siendo en los presentes tiem

pos tan irregular vida de tantos años, q[u]e se vivieran, más son pocos. Pongamos mil, aún con no contarse de hombre alguno tal larga vida desde Adán acá y, últimam[en]te, poned los años q[u]e quisiéreis y hallaréis q[u]e han de ser finitos, limitados y q[u]e han de tener fin. Considerad ahora que a estos años limitados -- p[or] muchos q[u]e sean, se ha de seguir una eternidad. Y esto es de fe, o lo habéis de creer, [u] os habéis de llamar herejes. Ahora bien, no es engaño, no es vanidad atender a este limitado tiempo y no considerar en la eternidad ¿q[u]é os aguarda q[u]e decir? Entre tanto q[u]e respondéis, paso adelante. Esa eternidad nos enseña la fe q[u]e es de infierno, o de Gloria. Pues bien, locos--amadores del mundo, bien insensatos. Bien está, tenéis asegurado ya q[u]e sea vuestra eternidad de Gloria ¿o lo dudáis?. Si lo tenéis asegurado, señal es --consideráis_ en la eternidad, dichosos vosotros. Pero si lo dudáis, ¡ay desdichados! ¡Ay ciegos q[u]e no véis lo q[u]e os espera! Abrid pues los ojos, mirad p[or] vuestra pobre alma y aunq[u]e estas palabras son mías, el sentido de ellas D[io]s lo da. Sabed q[u]e aunq[u]e soy un grande pecador, os habla D[io]s por mi boca. No atendáis a quien os aconseja, si lo q[u]e os aconseja {...} escudriñad vuestra conciencia, corresponded a las inspiraciones q[u]e Dios os da, mirad p[or] lo q[u]e a vosotros toca y dejad lo demás al cuidado de D[io]s.

12. Vanidad es amar lo q[u]e con grande celeridad pasa, y no -- buscar con solicitud el gozo perdurable. Es engaño amar lo q[u]e no se puede gozar. Es necesidad poner vuestro conato³¹ en cosas que se pasan con más ligereza q[u]e las aguas de un arreadatario.³² Es ceguedad emplear nuestras facultades en cosas vanas, q[u]e no tie

nen más ser q[u]e en la apariencia, q[u]e no tienen más duración q[u]e la de un limitado tiempo. Y no buscar con solicitud un gozo perdurable, un gozo verdadero, un gozo q[u]e no tiene igual; un gozo ofrecido p[or] la boca del mismo Dios; un gozo q[u]e es gozo del mismo Dios, cual es ver a D[io]s en sí mismo, amarle sin imperfección y gozarle sin temor de perderle. Pues es el gozo q[u]e Su Divino amor ha prometido a sus escogidos y con el q[u]e él mismo es bienaventurado. Es locura dejar la realidad p[or] lo dudoso, lo seguro p[or] lo peligroso. Es locura dejar el fin p[or] el tormento, la Gloria por el infierno, la vista clara de D[io]s por -- una continua desesperación, Es locura llamarse cristianos y vivir como idólatras. Es locura, en fin, q[u]e vivas como vivesm, todo metido en el mundo y olvidado de la eternidad.

N. 5. Acuérdate frecuentem[en]te de aquel dicho de la Escritura: porq[u]e no se harta la vista de ver, ni el oído de oír. Por eso no hay en esta vida felicidad alguna, fuera de la Gracia; por eso no hay en el mundo entero cosa digna de estimación y aprecio fuera del amor de D[io]s, porq[u]e ni la vista se satisface con ver las cosas todas del mundo, ni el oído con oírlas; no se llena el apetito, no se mitiga el deseo con las cosas de esta vida. Antes de deseárlas y el conseguirlas es incentivo a mayor deseo, a mayor apetito, dejando al entendimiento a oscuras de la razón y a la voluntad engañada. No es como la bienaventuranza, la vista clara de D[io]s Eterno, q[u]e mientras más se ve, más se deja ver; mientras más se goza, más se desea gozar. Queda satisfecha la alma [sic] con todas sus potencias, queda ilustrado el entendimiento, fecunda la memoria y saciada la voluntad, quedando sólo el de

seo a nuestro modo de entender. Aún en los mismos ángeles, para q[ue] concibamos la delicia tan inexplicable de q[ue] goza la alma bienaventurada; para que entendamos q[u]é tanta es la Gloria del alma bienaventurada, q[ue] en la hipótesis de q[ue] cupiera deseo en los ángeles bienaventurados y en su posición de estar -- plenamente satisfechos aquellos espíritus angélicos cupiera deseo de ver a D[io]s aún estándole mirando.

Cabía deseo de gozarle aún estándole gozando. Cabía deseo de alabarle, aún estándole alabando, y mucho deseo. (Más digo con -- las Sagradas Letras cabe deseo en los ángeles de ver a D[io]s cre yendo con la S[an]ta Iglesia q[ue] no hay q[ue] desear en la bien aventuranza) Cabía deseo aquella misma Gloria q[ue] ya en aquel estado no se puede desear. Cabía deseo y más deseo al mismo tiempo que más y más se goza y no se puede gozar. Mas diréis q[ue] no me entendéis, q[ue] no me explico, decís bien: quiero daros a entender la Gloria de D[io]s. Y la Gloria de D[io]s ni los ángeles la pueden comprender, pues como lo limitado de mi discurso puede explicarla, ni lo ceñido de vuestras capacidades comprenderlo. Por eso, no amamos tan Sumo Bien, porq[ue] no lo conocemos. Por eso no lo buscamos porq[ue] no lo comprendemos. Por eso se hizo la -- Gloria p[ar]a los hombres q[ue] se dan a D[io]s, p[or]q[ue] es cosa toda de D[io]s. Y las cosas q[ue] p[or] carácter tiene el Ser de D[io]s no se dan sino a los hombres q[ue] tienen mucho de D[io]s, a los q[ue] participan de Su Divinidad. Estos son los q[ue] por la Gacia son justificados.

Estos son los q[ue] emplean su vida en obsequiar del mismo -- D[io]s. Queréis más, meditaad sobre lo q[ue] digo y hallaréis mu--

cho más de lo q[u]e puedo decir, y aún mucho más de lo q[u]e puedo pensar.

Procura apartar tu corazón del amor de lo visible y vuelve al amor de lo invisible, porq[u]e los que siguen su sensualidad manchan su conciencia y pierden la Gracia de D[io]s. Procura, pues, apartarte de tantos respetos con que te hallas ligado. Procura dejar tantos negocios con q[u]e te hallas embarcado. Procura dejar tanta familiaridad con que te hallas obligado. Procura dejar tantas pasiones con que te hallas arrastrado. Procura dejar tanto amor propio con q[u]e te hallas ciego. Vuelve atrás los ojos, hombre racional. Vuelve en tí cristiano. Empléate sólo en solicitar tu último fin como el principal, p[or]q[u]e D[io]s te crió. Medita en la eternidad. Considera lo q[u]e será el infierno preparado de la Divina Justicia p[ar]a los q[u]e quebrantan su Santa Ley. Contempla lo q[u]e será la Gloria dispuesta sólo para los elegidos, para los justos, p[ar]a los hijos de D[io]s. Ocupate en conocer su miseria y en admirar la bondad y grandeza de D[io]s, porq[u]e los q[u]e siguen su sensualidad manchan su conciencia y pierden la Gracia de D[io]s. Pues aunq[u]e a la presente, ni los respetos, ni los negocios, ni la familiaridad, ni el deseo y amor a la riquezas, a los honores o a la salud, sean en su juicio desreglados, ni te hagan caer en pecado mortal. Porq[u]e a los q[u]e entiendes van medidos p[or] tu discreción. Son buenos los fines, has tomado consejo, has leído libros.

Con todo, a largo tiempo te hallarás con mayores respetos, más dificultosos negocios, más apegadas familiaridades, más insaciable deseo y más arraigado amor. Y con esto, cada día más y más em

barazado, más y más impedido para atender a Dios. Más y más tibio, más frío en el amor de D[io]s. Más y más retirado de la meditación. Más y más olvidado de tu obligación. Más y más retirado de D[io]s y a más y a más retiro de D[io]s ¿q[u]é se sigue? Menos y me- nos conocimiento de la verdad, menos y menos auxilios de D[io]s. Menos y cada día menos Gracia. Y a menos Gracia q[u]e se sigue, hay dolor. ¡Qué lástima! ¡Q[u]é compasión! Lo q[u]e se sigue es menos y menos fuerza p[ar]a resistir las tentaciones. Siendo és- tas cada día más y más fuertes. Y a menos fuerza p[ar]a resistir a nuestros enemigos: mundo, demonio y carne. ¿q[u]é se sigue? Cada día más y más peligro de caer. Y a tantos y tan inminentes peli- gros con enemigos tan fuertes y tan astutos. Con tentaciones tan continuas y cada día más eficaces, con tanta fragilidad nuestra, y cada día p[or] nuestros defectos y omisiones con menos Gracia de D[io]s, ¿qué se sigue? ¡Q[u]é se ha de sseguir! Pecar. Y a un pecado, dos, y a dos, tres, y a tres, una costumbre, una ocasión próxima de esperar de la salvación, [y] entender q[u]e no hay ya remedio. Hacer muchos propósitos y el día que más propósitos ha- gas, quizás pecarás más. Y a tal desesperación, a tal amor a lo criado, ¿ q[u]é se puede seguir? Morir en culpa, morir impeniten- tes, condenarse si D[io]s, por su infinita misericordia, no usa de los insondables arcanos de su Providencia p[ar]a volverte a Sí.

Mira q[u]e si no tomas mis consejos, como q[u]e D[io]s te los da, no como q[u]e yo te los digo, has de experimentar en ti propio lo q[u]e aquí oyes. Si no es q[u]e ya ha pasado p[or] ti y q[u]e fal- ta de refleja no lo conoces, porq[u]e no pienses q[u]e hablo sin fundamento. Sábete q[u]e es común sentir de toda la Iglesia q[u]e

p[or] el pecado se hace uno indigno de mayores auxilios, p[ar]a vencer las tentaciones. Sábetete q[ue] es de fe q[ue] no podemos menear un dedo, articular una voz sin el concurso de D[io]s. Por-- q[ue] nosotros mismos no podemos nada. Pues con c[uan]ta razón -- puedo yo decir q[ue] yo no hablo sino D[io]s p[or] mí, siendo sobre cosas tan sobrenaturales.

Capítulo dos.

Del humilde conocimiento de sí mismo.

N. 1. 13. No se puede negar q[ue] el arte de enseñar se debe al fruto de aprender. Es necesario [un] método en todas artes y ciencias para entenderlas con perfección, p[ar]a saberlas de raíz. Y más q[ue] en las demás artes, en la arte de servir a D[io]s. Más q[ue] en las mismas ciencias, en la ciencia de amar a D[io]s. Se requiere método p[ar]a aprenderlo, se requiere arte p[ar]a enseñarla. Pues aunq[ue] sólo D[io]s es el único Maestro de tan celestial arte para gobernar, nosotros hemos de tener nuestras máximas y reglas. P[ar]a conseguir tan divina ciencia, hemos de tener nuestros principios, medios y fines, para q[ue], no invirtiendo el orden, no nos hallemos al cabo de algún tiempo, cansados, sin fruto alguno y muy ajenos de lo q[ue] es virtud y perfección. Se debe, las más veces, atribuir q[ue] algunos conciban honrar a la vida virtuosa que otros no adelanten, q[ue] otros siendo en su inteligencia y en la nuestra, recogidos y virtuosos, después de algún tiempo se hallen y los veamos destruidos y perdidos. Finalmente, a la d[ic]ha ignorancia se [ha de] atribuir los errores de tantos

ilusos como ha habido, pues aquella ignorancia, junto con nuestras pasiones, con tanta multitud de tentaciones, con tantos tan familiares, tan veteranos y tan astutos enemigos, produce efectos tan lastimosos. Sígase pues el método q[u]e el Ilustradísimo Kempis propone y no se lleraban tantos errores.

Propone en el primer capítulo, lo q[u]e es imitar a Ch[ris]to y despreciar al mundo. Y todo se reduce a darnos a conocer muy p[ó]r menor [sic] [sobre] lo q[u]e son las cosas del mundo, porq[u]e la primera piedra del cimiento p[ar]a la vida espiritual, supuesta la fe, esperanza y Gracia de D[io]s, es conocer lo q[u]e en sí son las cosas todas del mundo. Y ya instruidos lo suficiente en este conocimiento, y no de suerte q[u]e toda la vida nos empleamos en el pasar adelante, se sigue el q[u]e nos conozcamos. Y nos conoce remos sintiendo humildemente de nosotros. (Este es el fin del segundo capítulo).

N.1. Todo hombre naturalm[en]te desea saber. Pero ¿q[u]é aprovecha la ciencia sin el temor de D[io]s? ¿Qué aprovecha saber todo lo q[u]e está fuera del mismo hombre en el mundo, si no sabe el hombre mismo lo q[u]e hay en él? ¿Qué aprovecha conocer el hombre en esta vida todas las cosas q[u]e en esta vida puede conocer fuera de sí, si a sí no se conoce? ¿Q[u]é aprovecha ser un hombre sabio para con los demás hombres, si para consigo es ignorante? -- ¿Qué ha de aprovechar? Nada a la verdad, porq[u]e la verdadera Sabiduría está en conocerse el hombre a sí mismo. Y así ins[trui]do ya el hombre en lo q[u]e son las cosas del mundo, comienza a saber c[ua]nto se comienza a conocer. Mas p[ar]a conocerse necesita del temor de D[io]s, como q[u]e es el principio de la verdadera

sabiduría. Conozca el hombre las cosas todas del mundo, quiera co
nocerse a sí mismo, sin el temor de D[io]s no alcanza este conoci
miento, de nada sirve aquella ciencia. Júntense aquella ciencia,
aquel conocimiento, aquel desengaño de lo q[u]e son en sí, de lo
q[u]e en la realidad son las cosas todas fuera de D[io]s. Júnten-
se digo con el temor de D[io]s y este temor y aquel conocimiento
con el estudio y meditación de lo q[u]e el hombre en sí es, y no
hay duda consiga el conocerse. No hay duda q[u]e ya comienza a sa
ber alto, pues comenzamos a inquirir y escudriñar q[u]e es el hom
bre en sí.

14. ... El hombre es capaz de tres géneros de bienes: unos exte
riores, como son las riquezas, etc.; otros del cuerpo, como es la
salud; otros del ánimo, como es la sabiduría, etc. Y al punto q[u]e
el hombre posee y goza algún género de estos bienes, se estima, -
se ensalza y engrandece vanam[en]te. Pues sepa, conozca y entienda
primero el hombre, q[u]é son esos bienes en sí. Vea, considere y
medite q[u]é excelencia, qué grandeza o Ser le pueden dar c[uan]-
do no tienen alguno; o ya sean de los q[u]e se hallan fuera del
mismo hombre, como son riquezas y honores; o ya de los q[u]e se
hallan en su cuerpo como hermosura, salud; o ya de los que se ha-
llen en su alma como memoria, entendimiento, sabiduría de la[s]
ciencias del mundo. Y tema no le falten esos bienes, tema no que-
de pobre y despreciado, tema quede sin salud y monstruoso. Tema no
quede últimamente sin juicio. Tema a D[io]s que es el repartidor
de todos éstos q[u]e el mundo estima p[or] bienes, y puede despo-
sarlo de todos ellos. Tema a Dios no sea q[u]e p[or] el demasia-
do amor, aunq[u]e paliado q[u]e tiene a esos bienes, le castigue

en esta vida p[ara] q[u]e abra los ojos a conocer la verdad, y te
ma finalmente el mismo D[io]s y Sus inescrutables arcanos. No sea
q[u]e p[or] no abandonar esos aparentes bienes, pierda los verda-
deros bienes de la eternidad. Tema siempre, aunq[u]e sea justo.
Tema no caer en pecado, q[u]e Adán, criado en justicia original
en el Paraíso pecó y Luzbel, criado con las perfecciones de un pu-
ro espíritu en los cielos, pecó también. Tema no sea condenado de
la Divina Justicia. Tema sólo a D[io]s q[u]e puede condenar y per-
der su alma y cuerpo, y no tema cosa alguna del mundo, q[u]e por
poderosa q[u]e sea no se le podrá tocar a su alma. Tema pues, a
D[io]s todo hombre y sepa q[u]e el temor de D[io]s es don del Es-
píritu S[an]to y q[u]e el q[u]e tuviere tan soberano don será
bienaventurado.

Mejor a la verdad es el humilde rústica q[u]e sirve a D[io]s,
q[u]e el soberbio Filósofo q[u]e, olvidado de Su conocimiento, o
de lo q[u]e en sí es, considera el curso de los cielos. Es la hu-
mildad fundamento de toda la Santidad, es la humildad la puerta
para todas las virtudes, es la humildad.....

Juan Antonio de Zumalde.

NOTAS.

La transcripción del texto se ha hecho de acuerdo con las reglas de los manuales de paleografía. Se ha modernizado la ortografía y la puntuación aunque se ha querido respetar, en la medida de lo posible, el trabajo del autor. Se suplen las letras faltantes en las abreviaturas y se añaden vocablos o letras que se consideran imprescindibles para la comprensión del texto entre corchetes. En vista de que la escritura del autor resulta muy compleja en algunos pasajes, se hizo necesario colocar algunas precisiones léxicas en cuanto al sentido histórico de los términos. El propósito es hacer accesible al lector el contenido del texto en el mayor grado posible. Los puntos suspensivos o las interrogaciones entre corchetes significan dudas en cuanto a los términos que, por el mal estado del documento y lo intrincado de la escritura, resultaron sencillamente incomprensibles. La definición que se da de los términos está tomada de algunos diccionarios que citaremos al final de las notas. Nos limitamos a indicar inicialmente sólo el nombre del autor de la referencia, para agilizar la lectura del texto.

- 1.- "Para mayor gloria de Dios N[uest]ro Señor" Este dedicatoria es muy característica de los escritos de los jesuitas. Al parecer, las frases siguientes tienen ciertas incorrecciones gramaticales.
- 2.- La enumeración que el escritor hace en esta 'introducción' -- combina una serie de conceptos de tipo moral, teológico y filosófico. La infusión se entiende como una operación del Espi

ritu de Dios sobre el humano al que le da, por medio de la Gracia, un don o un favor que es justamente transmitirle 'su presencia' de manera directa, inherente.

3.- La clasificación que hace de 'obras', tiene mucha relación con el texto de Erasmo, parafraseado por Bataillon en su célebre ensayo Erasmo y España. Ahí encontramos:

"...Que sea necesario cultivar las virtudes, aborrecer los vicios, es la evidencia misma. Pero hay que saber orientar se en cuanto a las cosas moralmente indiferentes. ¿Qué cosa mejor que el estudio para ayudarnos a vivir bien? Sin embargo, también es preciso que hagamos buen uso de ese estudio... Y lo que es verdad de la ciencia, lo es con mucha mayor razón de los objetos menos elevados en la jerarquía de las cosas indiferentes: salud, fuerza, don de agradar, autoridad, gloria, nacimiento, dinero... Es preciso ir más allá y juzgar por su intención cristiana las prácticas devotas que parecen no necesitar justificación..." (Bataillon op., cit., p. 197.)

A continuación se cita una parte del texto de Erasmo donde el ayuno, la caridad a los pobres y la devoción a los santos se enumeran como 'obras buenas', obras a las que Zumalde también se refiere en esta primera parte del escrito.

Las 'obras remisas' se mencionan como "calidades físicas que tienen escasa actividad". Es decir, que el hablar de 'obras' que son 'remisas', resultaría tan contradictorio, o absurdo, como hablar de "actividades sin actividad". El texto del bachelier está atiborrado de este tipo de contrastes o antite-

sis, en las que se alude a realidades contrapuestas como ---
"obras vivas y muertas", "mortificadas y remisas" y que inte-
gran desde una perspectiva general las obras, como parte de l
la actividad espiritual sin mucha relevancia para el verdade-
ro amor de lo divino. (Dicc. Covarrubias, p. 902).

- 4.- "Flojo", "irresoluto, tímido." (Dicc. P. Casares, p. 721).
- 5.- M. Moliner explica: "condigno: correspondiente a la cosa de
que se trata o derivado naturalmente de ella." (p. 714). En
relación con esto, Casares define al "mérito" como: "cualquier
acto del hombre que hace a éste acreedor al premio o digno de
castigo." Moliner esclarece la frase "mérito de condigno": --
recimiento de las buenas obras sobrenaturales del que está en
Gracia'. Por otro lado, "congruo" alude a "conveniente", acor-
de o en concordancia con otra cosa.
- 6.- Casares relaciona 'impetración' con "impetrar", "efecto", o
"acción de impetrar" que significa: "conseguir una gracia que
se ha solicitado y p~~ido~~ con ruegos" (p. 404). También se maneja como
"pedir santidad, o algún otro beneficio piadoso" (Covarrubias,
733).
- 7.- Moliner explica que la 'propiciación' es "una acción agradable
a Dios...con que se le mueve a piedad y misericordia". O bien,
se trata de un "sacrificio que se ofrecía para aplacar la jus-
ticia divina". (p. 683)
- 8.- La palabra, tal y como aparece en el texto, no se encuentra
en el diccionario. Se menciona "supero" como una parte u órga-
no superior de seres vivos, en especial, los vegetales. Resul-
taría muy aventurado intentar aclarar con esta connotación el

uso que el autor del término específicamente.

- 9.- Casares explica: "Reflexas: adj. Que ha sido reflejado. Aplícase al conocimiento de una cosa después de haber meditado sobre ella...Representación, imagen." Zumalde parece tomarla -- más como una serie de meditaciones o 'reflexiones' sobre un asunto. (Casares, p. 714).
- 10.- El texto de Tomás de Kempis aquí citado en La Imitación de Cristo. Antonio Márquez tiene un interesante acercamiento al texto de Kempis, pues considera que: "No hace falta ir al Kempis; en él se encuentran literalmente muchas proposiciones que, ligeramente acentuadas o radicalizadas, se convierten en doctrina de alumbrados". (A. Márquez: Los Alumbrados...p. 130).
- 11.- Aquí el autor enfatiza la importancia de los comentarios que hace a su lectura.
- 12.- Este personaje no aparece como algún autor de importancia. No localizamos ninguna referencia sobre él.
- 13.- Casares: "dícese del cielo de los bienaventurados, o celestial, supremos, divino." (p. 322). "Inflamado, ardiente por ser el sitio del fuego puro, eterno y de las estrellas fijas, y astros incorruptibles, según el sistema antiguo."
- 14.- Referencia bíblica al grupo de Santos que comparten el Reino de Dios. Apocalipsis, cap. 7.
- 15.- El autor parece referirse al capítulo 8, versículos 32, del evangelio de Juan, " y la verdad los libertará". Aunque el asunto al que aquí se refiere Zumalde, imitar a Cristo para estar libres de toda 'vaciedad', lo desarrolla mucho mejor

- el apóstol Pablo en varias de sus epístolas.
- 16.- "Infundir devoción y celo religioso" (Casares, p. 331).
- 17.- Al inicio del texto se dice 'si queremos ser verdaderamente iluminados'. Este adjetivo se usa aquí, al parecer, para designar el resultado que opera en el hombre después que ha sido llenado de gracia infusa. Pero en este párrafo 'iluso' - denomina a aquéllos herejes, de los que Zumalde seguramente tenía conocimiento, seguidores de doctrinas 'erróneas' sobre la acción divina en el hombre y a los que ya hemos tratado como 'iluministas'.
- 18.- Debería decir 'fructífera' por 'fructuosa', según el sentido que se sigue de la lectura. El autor deseaba remarcar el hecho de que la oración vocal en sí misma era estéril si no se acompañaba de la oración fervorosa e interior tal como entendía él a la oración mental. Sobre esto, hay sendos capítulos de debate en numerosos tratados y manuales que desarrollan el tema de la experiencia mística o la espiritualidad interior.
- 19.- Esta clasificación de los auxilios divinos es muy peculiar y hace alusión al efecto que tienen en quien los recibe. (Casares 808).
- 20.- "Aflicción", "contrición". El término alude, según Casares, al "dolor y aflicción" que produce "el haber ofendido a Dios por ser quien es".
- 21.- "Eccl. Restitución que se hacía al estado eclesiástico de ciertos impuestos." No creemos que sea éste precisamente el sentido con que lo maneja en este fragmento el bachiller.

- Más bien tiene que ver con "alimento moderado para reparar las fuerzas" del alma en este caso, pues el escritor maneja una comparación entre la vida de Cristo y el maná, alimento que constituye un símbolo de la provisión divina en el Antiguo, y que aquí se maneja como de la provisión divina en -- Cristo que sirve como "refacción al alma en su búsqueda o camino". (Casares, p. 714).
- 22.- "Secreto recóndito" (Casares, p. 68).
- 23.- "...toda cualquier cosa que va procediendo de mal a bien, o de bien en mejor...aprovechado en alguna cosa." (Covarrubias, p. 798).
- 24.- No hallamos división semejante para las ciencias científicas y humanas. Pensamos que el escritor desea distinguir entre 'ciencias exactas' y 'ciencias sociales', entre las cuales el autor contaría disciplinas como Teología, Latín, Retórica, que son las que Zumalde había aprendido en el colegio jesuita.
- 25.- Eclesiastés. cap. 1.
- 26.- "Engaño o fraude". (Casares, 381).
- 27.- Este tipo de visión colma de bienaventuranza a quien la recibe, según puede leerse en algunas fuentes sobre el misticismo.
- 28.- Esta parábola se encuentra en el libro bíblico de Mateo, cap. 20.
- 29.- Moliner: "empeño, tendencia o propósito. Iniciación en un acto delictivo que no llega a consumarse". p. 704.
- 29.- Moliner: "desabor, insipidez, sinsabor, disgusto". (p. 900).

30.- "Desarreglados", "fuera de la recta razón". (Moliner, p. 970).

31.- Moliner: "empeño, tendencia o propósito. Iniciación en un ac
to delictivo que no llega a consumarse." p. 704.

BIBLIOGRAFIA GENERAL.

- A.G.N. Serie Inquisición. Vols. 867, 919, 1158, 1395. México.
- Alberro, Solange. Inquisición y sociedad en México. 1571-1700. 19a. ed. México, F.C.E., 1988. pp. 622.
- et al. Introducción a la historia de las mentalidades. México, Departamento de Investigaciones históricas, INAH, 1979. Cuadernos de Trabajo # 29. pp. 266.
- Arana, Ma. Dolores. Arrio y su querrela. México, Cuadernos de lectura popular. Col. El hombre en su historia. 1966.
- Altehusser, Louis. "Ideología y aparatos de Estado" (Notas para una investigación). en La Filosofía como arma de la Revolución, México, Ed. Siglo XXI, 14a. ed. 1984. p. 97-146.
- Bajtín, Mijaíl. Teoría y estética de la novela. Madrid, Taurus, 1989 [1975]. pp. 510.
- Balaguer, Víctor D. Los frailes y sus conventos. Su historia, su descripción, sus tradiciones, sus costumbres, su importancia. México, Imprenta Librería y Litografía de la Biblioteca de Jurisprudencia, 1883.
- Bataillon, Marcel. Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI. México, 1982. [1937]. pp 921.
- Blanco, José Joaquín. La literatura en la Nueva España. Conquista y Nuevo Mundo. México, Ed. Cal y Arena. Vol. I. 1989.
- Belloc, Hilaire. Las grandes herejías. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1966. pp. 226.
- Bennassar, Bartolomé. Inquisición española: poder político y control social. Barcelona, Ed. Grijalbo. pp. 347

- Beristáin, Helena. Análisis estructural del relato literario. México, UNAM, 1984, [1982] pp. 197.
- Caro Baroja, Julio. Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII. Madrid, Ed. Akal, pp. 622.
- Castelar, Emilio. La Revolución Religiosa. Obra filosófica, histórica, dividida en cuatro partes. Savonarola, Lutero, Calvino, San Ignacio de Loyola. Barcelona, Montaner y Simón, editores, 1880. Tomo II.
- Cilveti, Angel. Introducción a la mística española. Madrid, Ed. Cátedra, 1974. pp. 238.
- Congar, Y. M. J. La Fe y la Teología. Barcelona, Ed. Herder, 1970. Col. El misterio cristiano, Teología dogmática. pp. 367.
- Chesterton, G.K. Ortodoxia. Trad. Alfonso Reyes. México, F.C.E. 1987. pp. 311.
- Del Vas Mingo, Martha Milagros. "Informaciones sobre la Iglesia de Indias" en Revista Quinto Centenario. Madrid, Universidad Complutense, Departamento de Historia de América, # 7. (Diciembre 1984).
- Dilthey, Wilhelm. Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII. México, F.C.E., 1978. pp. 500.
- Domínguez Ortiz, Antonio. Sociedad y Estado en el siglo XVIII español. Barcelona, Ed. Ariel, 1976.
- Dufour, Gerard. La inquisición española. Aproximaciones a la España intolerante. Barcelona, Ed. Montesinos, 1986. Biblioteca de

Divulgación temática. pp. 131

Eimeric, Nycolau. Manual de los Inquisidores. Introducción de Carlos Peña. Barcelona, Ed. Fontamara, 1982.

Feiner, Johannes y Mafnus Loherer (directores). Mysterium Salutis Manual de Teología como Historia de la Salvación. Vol. I, Tomo II. Madrid, Ed. Cristiandad, 1963. pp. 983.

Fuenzalida Guzmán, Gilberto. La tolerancia de la Iglesia y la Inquisición. (Conferencias). Santiago de Chile, Librería y Casa Editorial de la Federación de Obras Católicas.

Gallegos Rocafull, José María. El hombre y el mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro. México, Ed. Stylo, 1946.

García Villoslada, Ricardo. (Director). Historia de la Iglesia en España. Vols. III-1a. parte, III-2a. parte, IV. Madrid, La Editorial Católica, S.A., Biblioteca de Autores Cristianos. 1979, 1980 y 1982.

Ginzgurg, Carlo. El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI. Trad, Francisco Martín. Barcelona, Muchnik Editores, 1981 [1976]. pp. 211.

Greenleaf, Richard E. La Inquisición en Nueva España siglo XVI. México. F.C.E., 1981. pp. 296

----- Zumárraga y la Inquisición mexicana. 1536-1547. México, F.C.E., 1988.

Grigulevich, I. Historia de la Inquisición en México. México, Ed. ERA, 1980. pp. 413.

Guardini, Romano. La concepción católica del mundo. México, UNAM, Imprenta Universitaria, 1957.

Llorca, Bernardino, S.J. Nueva visión de la historia del Cristianismo. (La Iglesia, las herejías, los Concilios, el dogma, la Patrología, la Arqueología, la Liturgia, el Monacato, las Misiones en síntesis independientes, desde el principio hasta nuestros días). Tomo Primero. Madrid, Ed. Labor, 1956. pp. 871.

Márquez, Antonio. Los Alumbrados. Origen y Filosofía. 1525-1559. Madrid, Ed. Taurus, 1979.

----- Literatura e Inquisición en España 1478-1834. Madrid, Ed. Taurus, 1980.

Marón Arroyo, Ciriaco. "Ciencia, Inquisición, Ideología. Temas de nuestro tiempo." Revista Arbor. Vol. 124, Tomo CXXIV, No. 484. - abril-mayo, 1986.

Medina, José Toribio. Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México. México, Coedición Coordinación de Humanidades, Miguel Angel Porrúa, 1987. [1905].

Menéndez y Pelayo, Marcelino. Historia de los heterodoxos españoles. Vol. III, Emece, Buenos Aires.

Meynard, Andrés Ma. R. P. La vida espiritual. Volumen II. Versión hecha con arreglo a la 3era. ed. francesa, por el P. Raymundo Casañ O.P. Barcelona, Herederos de Juan Gilli Editores, 1968.

Molinos, Miguel. Guía espiritual. Ed. preparada por S. González Noriega. Editora Nacional, Madrid, 1977. pp. 257.

Molinos, Miguel de. Guía espiritual. Ed. preparada por Emilia N. de Kelly.

Morales Borrero, Manuel. La geometría mística del alma en la Literatura española del siglo de oro. Notas y puntualizaciones. Editores: Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria

- Moreno Bonett, Margarita. Nacionalismo novohispano. México, UNAM, 1983. pp. 347.
- Moreno de los Arcos, Roberto. Un caso de censura de libros en el siglo XVIII novohispano: Jorge Mas Theoforo. Suplemento al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas. México, UNAM, 1978. pp. 118.
- Morales, Bernard. Les contre-littératures. Paris, Presses Universitaires de France, 1975. pp. 205.
- Murphy, J. James. La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría desde San Agustín hasta el Renacimiento. México, F.C.E., 1986. pp. 407.
- Nieto, José C. Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia. México, F.C.E., 1979, pp. 258.
- Pérez Villanueva, Joaquín. La Inquisición española. Nueva visión nuevos horizontes. Madrid, Ed. Siglo XXI, 1980.
- Perus, Françoise. "Cultura e ideología, formaciones y prácticas discursivas" en Discurso. Cuadernos de Teoría y análisis. México, UNAM, 1983. p. 29-39.
- Pezzat Arzave, Delia. Elementos de Paleografía novohispana. Facultad de Filosofía y Letras. México, UNAM, 1990. Col. Seminarios. pp. 140.
- Pluquet, Sr. Abate. Diccionario histórico de las herejías, errores y cismas o memorias históricas acerca de los errores del entendimiento humano, respecto de la Religión Christiana. Precedido de un discurso, en el cual se investiga cuál fue la Religión primitiva de los hombres; las mudanzas que experimentó hasta el nacimiento del Christianismo; las causas generales y las relaciones y

- efectos de las heregias que han dividido a los Christianos. Obra escrita en francés por el Sr. Abate Pluquet y traducida al castellano. Madrid, con Licencia de la Imprenta Real. 1792.
- Puech, Henri Charles (director). Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes. Vol. II, México, Siglo XXI, México, 2a. ed. en español. 1981.
- Reboul, Oliver. Lenguaje e ideología. Trad. Milton Schinca Prósper. México, F.C.E.. 1986.[1980] pp. 242.
- Ricard, Robert. La Conquista espiritual de México. México, F.C.E., 1986 [1947]. pp. 491.
- Ríos, Fernando. Religión y Estado en la España del siglo XVI. -- Nueva York, Instituto de las Españas, 1927. pp. 112.
- Rodrigo, Francisco Javier. Historia verdadera de la Inquisición. Tomo III. Imprenta de Alejandro Gómez Fuentenebro, Madrid, 1877.
- Rubial García, Antonio. La Iglesia y su importancia durante la -- época colonial. (Conferencia en el Archivo General de Notarías) -- 12 de noviembre de 1981. México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, A.C.
- Ruiz, Ma. del Carmen. La forma diario en la narrativa hispanoamericana contemporánea. University of Illinois at Urbana Champaign Library of Congress, 1957.
- Sacristán Gómez, Ma. Cristina. Locura e Inquisición en el virreinato de la Nueva España 1571-1760. México, ENAH, 1986. (Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM).
- Seminario de Historia de las Mentalidades. "Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica; matrimonio, familia y sexualidad a través de los cronistas del siglo XV, en -

- Guirao, P. Herejía y tragedia de los cátaros. Barcelona, Producciones editoriales, 1977. pp. 285.
- Hazard, Paul. El pensamiento europeo en el siglo XVIII. Versión española de Julián Marías. Madrid, Alianza Editorial, 1985. pp. 406.
- Hertling, S. I. Historia de la Iglesia. Trad. española de Eduardo Valentí, sobre la 3era. ed. de la obra alemana. Barcelona, Ed. Herder, 1961.
- Kempis, Tomás de. Imitación de Cristo. 8a. ed. México, Porrúa, 1989. pp. 199.
- Kolakowski, Leszek. Cristianismo sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVIII. Trad. al castellano de Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid, Ed. Taurus, 1988, pp. 568.
- Le Goff, Jacques. Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval. Barcelona, Gedisa, 29 ed. 1986. pp. 187.
- Lopetegui, León y Félix Zubillaga. Historia de la Iglesia en la América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Madrid, Ed. Católica, 1965.
- López Camacho, Oscar. El manuscrito de Juan Fernández: poesía popular, "pornográfica" y "doctrinal" de fines del siglo XVII en la Inquisición novohispana. México, 1990, pp. 217. (Tesis de Licenciatura, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras).
- Lortz, Joseph. Historia de la Iglesia. Madrid, Ed. Guadarrama, 1962.
- Lotman, Yuri M. Estructura del texto artístico. Madrid, Ed. Itsmo, 1970. pp. 364.

el Nuevo Testamento y el Santo Oficio de la Inquisición México, INAH, Departamento de Investigaciones Históricas. 1980. pp. 234.

Tomisch, Ma. Giovanna. El jansenismo en España. Estudio sobre --- ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII, Madrid, Siglo XXI, 1972. Pról. de Carmen Martín Gaité.

Trabulse, Elías. Ciencia y religión en el siglo XVII. México, El Colegio de México, 1974. pp. 247.

Turbeville, A. S. La Inquisición española. Trad. Javier Malagón y Helena Pereña. México, F.C.E., 1973. pp. 153 (Breviarios 2).

Vidal, Hernán. "Literatura de la estabilización colonial" en -- Socio-historia de la literatura colonial hispanoamericana: tres lecturas orgánicas. Minneapolis, Minnesota, Institute for the Study of Ideologies and Literature. 1985.