



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

TRANSGRESIONES A LA FE Y LA MORAL CATÓLICA: MUJERES EN EL
REINO DE GUATEMALA, SIGLO XVIII (1700-1773)

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
ADRIANA RODRÍGUEZ DELGADO

TUTOR
DR. MARIO HUMBERTO RUZ SOSA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS, UNAM

MÉXICO, D.F., SEPTIEMBRE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

Transgresiones a la fe y la moral católica: mujeres en el Reino de Guatemala, siglo XVIII (1700-1773).

INTRODUCCIÓN	1
Cap. I EL ÁMBITO GEOPOLÍTICO y SOCIORELIGIOSO DEL REINO DE GUATEMALA	13
1.- El espacio territorial -----	13
1.1 <i>La provincia de Nicaragua</i> -----	20
1.2 <i>La provincia de Chiapas</i> -----	21
1.3 <i>La provincia de Honduras</i> -----	22
1.4 <i>La provincia de Costa Rica</i> -----	24
2.- La economía -----	25
3.- La esfera sociocultural -----	29
4.- El ámbito religioso -----	41
4.1 La justicia ordinaria -----	45
4.2 La justicia inquisitorial -----	47
Cap. II EL ÁMBITO FEMENINO -----	55
1.- La noción masculina del género femenino -----	55
2.- Mujeres en el virreinato de la Nueva España, siglos XVI a XVIII -----	64
2.1 Transgresiones femeninas al orden inquisitorial en la Nueva España ---	74
2.2 Transgresiones femeninas en el Reino de Guatemala durante el dominio colonial -----	85
Cap. III TRANSGRESIONES DE LA FE CATÓLICA: SUPERSTICIÓN Y HECHICERÍA ----	91
1.- Significación de los términos superstición y hechicería -----	91
2.- La fuente inquisitorial -----	96
3.- Supersticiosas y hechiceras en el Reino de Guatemala -----	109
3.1 Tres historias de vida: María Magdalena Tatuan, María de Nieves Montiel y María Francisca Garibaldo -----	116
3.2 Colofón -----	127

Cap. IV TRANSGRESIONES DE LA MORAL CATÓLICA: BIGAMIA Y ADULTERIO -----	132
1.- Casadas dos veces -----	134
1.1 Significación del matrimonio y el delito de bigamia -----	135
1.2 Juicios de mujeres bígamas (historias de vida) -----	140
1.2.1 Causa contra Juana Manuela Meléndez (1704) -----	141
1.2.2 Proceso contra Isabel Petrona (1733-1738) -----	144
1.2.3 Causa contra Magdalena de la O (1738-1739) -----	149
1.2.4 Causa contra María Josepha de Ochoa (1739-1742) -----	150
1.3 Implicaciones de la bigamia -----	152
1.4 Condenas -----	162
2.- Adulteras -----	165
2.1 El delito de adulterio -----	166
2.2 Juicios de mujeres adúlteras (historias de vida) -----	172
2.3 Castigos -----	183
 CONSIDERACIONES FINALES -----	 191
 APÉNDICE 1 -----	 201
 APÉNDICE 2 -----	 203
 BIBLIOGRAFÍA -----	 204

AGRADECIMIENTOS

Uno de los aspectos más valiosos del ser humano es la gratitud, es por ello que no puedo dejar de mencionar a todos aquellos que desinteresada y cariñosamente me brindaron su noble apoyo para la realización de esta tesis. En primer lugar quiero reconocer a mi familia por su amor y comprensión en los buenos y malos momentos de mi vida.

A mi director de tesis, doctor Mario Humberto Ruz Sosa, le agradezco infinitamente todas sus enseñanzas, su paciencia y hasta, de vez en cuando, sus regaños para que este trabajo de investigación saliera adelante. A mis sinodales, doctores John F. Chuchiak IV, Luis René Guerrero Galván, Clementina Battcock y Estela Roselló Soberón, gracias mil por sus atinados comentarios en aras de mi aprendizaje en el quehacer histórico y antropológico.

Un sincero agradecimiento a la colega y amiga Evy Pérez de León, a quien le debo parte de los mapas, gráficas y organigrama que aparecen en la tesis. A las entrañables Claudia Margarita Báez Juárez, Diana Birrichaga Gardida, Nidia Angélica Curiel Zárate y al buen amigo Raffaele Moro, les doy las gracias por su apoyo moral, académico y hasta económico, sin su colaboración no sé dónde estaría en estos momentos.

También quiero hacer patente mi reconocimiento a las instituciones y su personal del Posgrado de Estudios Mesoamericanos y Centro de Estudios Mayas (UNAM), Archivo General de la Nación (México), Archivo Diocesano de San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México) y Archivo General de Centroamérica (Guatemala).

Por último, aunque no menos importante, debo agradecer que esta investigación se llevó a cabo gracias a la beca que me otorgó el **CONACYT**, a través del proyecto **Etnología y memoria eclesiástica. Religiosidad, moral, poder y economía en el obispado de Guatemala (1557-1947)**, registrado bajo la clave C-33816-S, bajo la dirección del Dr. Mario Humberto Ruz Sosa.

Asimismo, la culminación de esta tesis fue posible al apoyo de una beca que me brindó **la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) en el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) dentro del Proyecto RN301713-3, La Creación de un *Corpus Iuris Inquisitionis Indiano***, a cargo del Dr. Luis René Guerrero Galván.

A todos ellos, ¡¡gracias!!

Introducción

El complejo mundo de la mujer en el periodo de dominación colonial se manifestó en los más diversos ambientes y situaciones. Dependiendo de la esfera socio-económica, los papeles más importantes de las féminas fueron: para las españolas y criollas de la élite, el de esposa y madre, con funciones tales como la educación de los hijos (enseñanza que además de ceñirse a los preceptos de la Iglesia católica y las primeras letras, también incluía las Bellas Artes), el cuidado de la casa, la conservación de las tradiciones, halagar al marido, etc.

En tanto que las mujeres que optaron por el monacato, organizaron su vida –independientemente de su constitución y reglas, esto es, de estricta observancia o de suave yugo-¹ de la celda al coro, del coro a la sala de costura, de ahí a la cocina o bien, a otros espacios y trabajos propios del ámbito de la clausura como la costura y los bordados; aunque la labor más importante de las monjas fue rezar por el bienestar espiritual de los habitantes del virreinato de la Nueva España, especialmente de aquellos que fueron sus benefactores entre los que se encontraban virreyes o capitanes generales en el caso del Reino de Guatemala, ricos comerciantes, oidores de la Real Audiencia, acaudaladas viudas, etc.

Otro aspecto que no puede dejarse de lado fue la importancia económica que alcanzaron los claustros femeninos en el periodo colonial. Prosperidad que se logró gracias al pago de la dote para entrar al convento,

¹ Las monjas de estricta observancia fueron aquellas que vivieron completamente en comunidad, en tanto que las de suave yugo gozaron de ciertas libertades como el tener una celda propia, comer allí mismo, contar con esclavas para su servicios, entre otras.

amén de las donaciones, capellanías, etc., en dinero y/o bienes muebles, lo que se tradujo en buenos dividendos para tales recintos.

Por otra parte, las indias, españolas pobres, negras y las adscritas a las mezclas raciales, ejercieron diversos oficios: comerciantes, parteras, panaderas, hilanderas, artesanas, cocineras, entre otros; asimismo, se encuentra a negras, mulatas e indias trabajando como sirvientas en haciendas, conventos y casas encumbradas. Poco sabemos en cambio sobre la cotidianidad de las mujeres indígenas situadas en aquello que pudiésemos considerar estamentos comunitarios altos, pese a que consta su existencia a través de documentos de orden legal, como juicios por intestados.

Dentro de esa gama tan amplia en la cual se desempeñaron las féminas, no importando su estatus social ni grupo étnico al que pertenecieron, se encuentran aquellas que fueron acusadas, por las autoridades eclesiásticas, de infringir la fe y la moral católica, ¿por qué? En parte, acaso por rebelarse a su suerte, siempre relegadas a un segundo término con respecto al hombre. Así, la transgresión a las normas establecidas se convirtió en una especie de escapatoria a su categoría de subordinadas o como asegura Noemí Quezada, una revancha a su condición social. Si bien lo que buscaban estas féminas era notoriedad, para la época a la que se hace referencia (siglo XVIII), esa actitud también significaba escalar en la esfera social y económica, lo cual no fue nada sencillo en una sociedad eminentemente patriarcal.

Infraactoras o no, lo cierto fue que las mujeres de la época virreinal, en este caso en particular, las que habitaron el Reino de Guatemala en el siglo

XVIII, fuesen españolas, mestizas, negras, mulatas e indias, "...eran el complemento indispensable y activo en la vida del hombre y de la sociedad...".² Como en cualquier grupo social, la manera en que tal fenómeno se registró en el área en estudio y durante el régimen borbónico (época de la cual proceden nuestras fuentes documentales primarias) es el motivo central de la presente tesis.

La periodicidad que se manejará en este estudio va del 1700 al 1773, ¿por qué solamente esos años y no todo el siglo XVIII? La respuesta se debe a dos factores: El primero, que consideró de vital importancia para acotar esta tesis en el año 1773, fueron los acontecimientos catastróficos por el terremoto del 29 de julio de aquel año que causaron la destrucción de Santiago de Guatemala y motivaron el traslado de la capital del Reino al valle que hoy ocupa la Ciudad de Guatemala. Por lo que refieren las fuentes, la conmoción fue tal que prácticamente todas las actividades políticas, administrativas, económicas, jurídicas y sociales se paralizaron por varios años, reanudándose por completo hasta 1810. Es, precisamente por esta coyuntura que se decidió concluir este trabajo de investigación en aquella fecha.

El segundo factor se debe a que tales años encuadran en el periodo histórico conocido como el *Barroco Novohispano*. Época donde lo prodigioso y exuberante de la religiosidad inundó todo tipo de manifestaciones, y fueron precisamente las mujeres, según la óptica de las autoridades civiles y religiosas, las más proclives a practicar, o bien, dar crédito a esos hechos maravillosos.

² JOSEFINA MURIEL. *Cultura femenina novohispana*. México, IIH-UNAM, 1982, p. 41.

Las transgresiones³ que se abordarán en esta investigación son la superstición, la hechicería, la bigamia y el adulterio. Las dos primeras quebrantaron, a juicio de las autoridades inquisitoriales, la fe católica o lo que es lo mismo, la verdad absoluta revelada por Dios, de la cual se pretendía depositaria la Iglesia católica. Tales infracciones son las que mayormente aparecen en los índices de la Inquisición para el Reino de Guatemala, durante los siglos XVI, XVII, XVIII y hasta principios del XIX. La hechicería aparece con un total de 68 casos, le sigue la superstición con 34.

Por otra parte, la bigamia y el adulterio se consideraban faltas que traspasaban las barreras morales y sexuales de la época. La primera no sólo atentaba contra la moralidad cristiana sino que también incidía en errores heréticos (violación al sacramento del matrimonio) por lo que el organismo encargado de juzgarla fue el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. A partir de 1734 tal delito fue catalogado de fuero mixto, es decir, que la autoridad real tuvo injerencia en la impartición de justicia en los procesos contra bígamos, aunque la intervención de estas autoridades estuvo constreñida a las responsabilidades civiles y penales del reo. Fue hasta el año 1788, por orden del rey Carlos III, que las justicias reales asumieron por completo la aplicación de la justicia contra el delito de bigamia, en consonancia con las ideas reformadoras del monarca, encaminadas a afianzar su poderío y minar el de la Iglesia católica.

Con respecto al adulterio se puede decir que fue un comportamiento social reprobado por la moral cristiana, por lo cual, la instancia encargada de

³ Para este trabajo la palabra transgresión significa la violación o el quebrantamiento de los preceptos impuesto por la Iglesia católica.

arbitrar éste y otras conductas referentes a la vida conyugal de las parejas fue el Juzgado Ordinario Diocesano, ya fuera a través de la figura del prelado, o bien, alguno de sus representantes: el provisor o un juez eclesiástico. Pero al igual que con la bigamia, este delito podía ser juzgado por la autoridad civil.

Empero, si la visión de las autoridades fue pieza fundamental para catalogar y en su caso enjuiciar tales transgresiones, de igual manera es de vital importancia la opinión del entorno social. La mayoría de las veces fue la propia comunidad quien respaldó o toleró aquellos comportamientos que a todas luces trastocaban las normas impuestas por la Iglesia católica. A final de cuentas, es gracias a ese colectivo que se produjeron las denuncias y procesos que se conservan hasta nuestros días. Esta doble perspectiva (la de las autoridades y la del ámbito social), es lo que se verá en el desarrollo de esta tesis.

Antes de pasar al siguiente apartado cabe señalar que, si bien la mayoría de las causas contra adúlteras –acusaciones del marido ofendido- que se analizarán aquí proceden del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas, Chiaspas, contamos con un caso del año 1701 que se localizó en el Archivo General de Centroamérica.

Marco teórico conceptual

La metodología que sustenta este trabajo de investigación se centra en la corriente historiográfica de la historia cultural, la cual combina metodologías de la antropología y la historia para estudiar fenómenos tales como las identidades y representaciones de una sociedad determinada. Fenómenos que, en

términos generales, hablan de la transformación cultural que han sufrido los pueblos y los individuos.

Así, con la historia cultural se busca la interacción de elementos (y sus representaciones) de una sociedad mediante la comprensión del individualismo, la colectividad, la identidad, el imaginario, la religiosidad, etc., categorías que forman parte de la cultura de un pueblo. Entendiéndose a su vez por cultura, en una de sus varias acepciones antropológicas, como:

Un conjunto de hábitos y de representaciones mentales propias de un grupo determinado en un momento determinado, con su cortejo movedido de costumbres y creencias, de leyes y técnicas, de artes y lenguajes, de pensamientos y meditaciones.⁴

Tomando en cuenta esta definición y complementando este estudio con otras metodologías, se pretende conocer quiénes fueron y qué hacían las mujeres que fueron catalogadas de transgresoras de la fe y la moral católica en el Reino de Guatemala, de 1700 a 1773, y hasta donde sea posible, lo que pensaban, lo que sentían, lo que anhelaban, a más de buscar establecer sus nexos con la comunidad, en particular determinar la función social que desempeñaron tales personajes.

Para lograr esta meta se recurrió a la documentación emanada de los dos aparatos disciplinarios con que contaba la Iglesia católica en aquella época, El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y el Juzgado Ordinario Diocesano. El primero encargado de erradicar cualquier viso de herejía o error herético que se pudiese incrustar entre la población, exceptuando a los indios, quienes a partir de 1571 quedaron fuera de la jurisdicción inquisitorial, más no

⁴ JEAN PIERRE RIOUX y JEAN FRANÇOIS SIRINELLI (dirs.) *Para una historia cultural*. México, Taurus, 1999, p. 21.

del castigo del segundo tribunal, es decir, del Juzgado Ordinario Diocesano, que tuvo a su cargo las causas de fe de este grupo, al igual que la defensa de las buenas costumbres (moral católica) de los fieles, sin importantar su calidad étnica. Los métodos de investigación que fueron utilizados para trabajar tales fuentes son el cuantitativo y el cualitativo.

El método cuantitativo consistió en la localización, conteo y lectura de las denuncias, testificaciones, autos, y procesos, producto de la Inquisición y del Juzgado Ordinario Diocesano. Esto con el objetivo de conocer cuántos casos se registraron, su localización geográfica, la calidad étnica de las acusadas, los oficios que desempeñaron y en general, sus andanzas por la vida.

Con el análisis cualitativo pudimos establecer la realidad cotidiana de aquellas mujeres que transgredieron la fe y la moral católica, mediante los delitos de superstición, hechicería, bigamia y adulterio. A través de este método se pudo interrogar a los documentos con preguntas tales como: ¿de qué forma influyó el medio social para que se perpetraran las transgresiones?, ¿quiénes fueron las supersticiosas, hechiceras, bígamas y adúlteras?, ¿cuál fue la relación de las transgresoras con la comunidad?, ¿cuáles eran sus intereses personales? La respuesta a tales interrogantes se verá en el desarrollo de los capítulos que conforman esta investigación.

Estado de la cuestión

La historiografía sobre el Reino de Guatemala que aborda aspectos generales como la geografía, la política, la economía, la religión y la sociedad es verdaderamente cuantiosa. Se tienen desde crónicas civiles y religiosas como por ejemplo la *Descripción geográfica-moral de la diócesis de Guathemala* de

Pedro Cortés y Larraz, o bien, la *Recordación Florida. Discurso historial, demostración material, militar y política del Reyno de Goathemala* de Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, hasta obras contemporáneas de connotados autores centroamericanos tales como Severo Martínez Peláez, Jorge Luján Muñoz, Roque Dalton, Gustavo Palma Murga, Juan Carlos Solórzano Fonseca, etc., y de otras latitudes, basta con citar a Christopher Lutz, Georges Lovell, Murdo Macleod, entre algunos de los que han estudiado la región. Producción bibliográfica que se ha convertido en un referente obligado para el estudio de la Centroamérica colonial, como se verá reflejado en este estudio.

En comparación, la bibliografía de temas específicos como la Inquisición o la cotidianidad de los individuos vistos a través del Juzgado Ordinario Diocesano, es escasa. Si bien la producción existente básicamente se ha aproximado a la población indígena colonial, una excepción es el trabajo de Martha Few con su tesis doctoral *“Mujeres de mal vivir”: Gender, Religion and the Politics of Power in Colonial Guatemala, 1650-1750* (1997) y diversos artículos que se derivan de ésta, como “‘No es la palabra de Dios’: acusaciones de enfermedad y las políticas culturales de poder en la Guatemala colonial, 1650-1720”, establece que las mujeres que tuvieron a su cargo la práctica cultural de la sanación, llámese parteras y/o curanderas, jugaron un papel central en la Guatemala de los siglos XVII y XVIII. En efecto, en un territorio donde los desastres naturales y las enfermedades irrumpieron en la cotidianidad de los individuos, esta clase de mujeres fueron habitualmente consultadas para la prevención y el alivio de los males, así lo reflejan las denuncias y juicios de la Inquisición.

Otra de las obras fundamentales es la de Ernesto Chinchilla Aguilar, *La Inquisición en Guatemala* (1953), herramienta imprescindible para analizar el tema inquisitorial en aquella región. No obstante, cabe mencionar que para tener una panorama global sobre la cuestión hay que consultar la documentación de Inquisición en cajas y el ramo Indiferente Virreinal, que a últimas fechas puso el Archivo General de la Nación (México) a disposición del público.

Asimismo, se tienen los estudios del antropólogo Mario Humberto Ruz Sosa, quien ha estudiado, mediante el análisis de la documentación inquisitorial, diversos aspectos culturales de los grupos mayenses, así como del resto de la población que habitó el Reino de Guatemala en el periodo colonial, tales como bailes, religiosidad (conjuros y oraciones) y expresiones de lenguaje (blasfemias).

Con respecto al Juzgado Ordinario Diocesano, amén de la bibliografía existente para Nueva España, en el caso concreto del Reino de Guatemala se consultó el artículo de Juan Pedro Viqueira, “Una fuente olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano” y el libro de Dolores Aramoni Calderón, ambos citados en la bibliografía. El primero nos habla de la documentación que resguarda el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, de donde proceden los casos de adulterio que analizaremos en el capítulo IV de esta tesis, y de la importancia de este tipo de materiales para la conformación de la historia social.

Por otro lado, Aramoni Calderón con su magnífica obra *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas* (1992), establece la importancia de las fuentes emanadas de la Inquisición y

del Juzgado Ordinario Diocesano para aproximarse a las tradiciones culturales indígenas y a la cosmovisión europea, y por ende, a la conjunción de ambas, para obtener como resultado, entre otras cosas, los cultos de sustitución imbrincados en el pensamiento de los zoques de la región de Tuxtla y los valles de Ocozocoautla-Jiquipilas.

En términos generales se puede decir que, con las obras antes citadas y el análisis de las fuentes primarias se pretende retratar las identidades y representaciones de un sector de la sociedad, concretamente, el de las mujeres que violaron los preceptos impuestos por la Iglesia católica en el Reino de Guatemala, de 1700 a 1773.

Objetivos

El objetivo general de esta investigación es determinar la situación de las mujeres que infringieron los preceptos impuestos por la Iglesia católica, en el Reino de Guatemala, durante el siglo XVIII. Y por objetivos particulares se tiene como punto número uno, identificar qué tipo de transgresiones perpetraron las féminas o en cuáles incurrieron en opinión de los jueces eclesiásticos (inquisidores y provisos); en segundo lugar, analizar qué papel jugaron aquellas transgresoras de la fe y la moral católica dentro de su entorno social, y por último, determinar la repercusión (en todos los niveles) del comportamiento pretendidamente transgresor de tales personajes.

Hipótesis

No obstante del discurso oficial que marcaba la tarea que debía cumplir el género femenino en la sociedad, la mujer, en no pocas ocasiones, violó las normas impuestas por el régimen imperante de la época. Concretamente se le encuentra con frecuencia quebrantando la fe y la moral católica por infinidad de causas, entre las que sobresalen: conseguir o retener un varón, librarse de los enemigos, alejarse de los *malos tratamientos*, es decir, agresiones físicas, verbales, psicológicas y económicas, de las que era objeto cotidianamente.

Por tanto, las transgresiones perpetradas por algunas mujeres del Reino de Guatemala entre los años 1700 a 1773, llámese superstición, hechicería, bigamia o adulterio, se convirtieron en el medio más efectivo para alcanzar un objetivo: el bienestar afectivo, económico y social. Un aspecto negado pero a todas luces anhelado por aquellas que vivieron en un mundo regido por hombres como lo fue el virreinato de la Nueva España.

Plan de exposición

Esta investigación se presenta dividida en cuatro capítulos. En el primero se abordará el contexto geopolítico, económico, social y religioso de aquel inmenso territorio de aproximadamente 633,630 km², conocido como el Reino de Guatemala, que para el siglo XVIII estaba conformado por las actuales Repúblicas de Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Honduras y Costa Rica, así como por el estado hoy mexicano de Chiapas. Sitios que a su vez constituyeron un territorio de frontera en el virreinato novohispano.

El segundo capítulo de la tesis lleva por título *El ámbito femenino*, en el cual se verá la situación de la mujer desde dos planos, uno general que abarca

todo el virreinato de la Nueva España desde el siglo XVI al XVIII, y el otro que se concreta a las féminas transgresoras del orden religioso y moral en el Reino de Guatemala para la centuria dieciochesca.

En el tercer capítulo nombrado *Transgresiones a la fe católica: superstición y hechicería*, se estudiarán aquellas mujeres que fueron acusadas ante la Inquisición de supersticiosas y otras de practicar las artes hechiceriles, así como las implicaciones que tuvieron estas infractoras dentro de su comunidad.

Por último, en el cuarto capítulo titulado *transgresiones de la moral católica: bigamia y adulterio*, se hablará de aquellas que trastocaron las buenas costumbres (moralidad católica) con su comportamiento licencioso y por el cual fueron catalogadas de “mujeres de mal vivir”, particularmente nos referimos a las bigamas y adúlteras. Las primeras vistas a través de la óptica inquisitorial y las segundas, por la justicia ordinaria diocesana.

Cap. I EL ÁMBITO GEOPOLÍTICO y SOCIORELIGIOSO DEL REINO DE GUATEMALA

1.- El espacio territorial

En el periodo de la dominación española la Capitanía General de Guatemala estuvo integrada por las actuales repúblicas de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica, además del estado mexicano de Chiapas. Este vasto territorio de aproximadamente 633,630 km² de superficie representaba una sola unidad política y social, mejor conocida como el Reino de Guatemala, éste se caracterizó como "...un dominio de las Indias españolas relativamente autónomo, definido ante todo por la jurisdicción de la Audiencia".⁵ Reino que por ser un territorio de frontera y lo que esto implicaba, es decir, lejanía, pobreza, etc., nunca alcanzó la importancia que tuvo la Nueva España durante el periodo colonial.

En términos político administrativos se puede decir que la creación de la Capitanía o Reino de Guatemala se remonta a 1541 con el establecimiento de la Audiencia de los Confines, cuya jurisdicción incluía toda Centroamérica⁶ y el Sureste de lo que actualmente es la República Mexicana, años más tarde (1563) esta Audiencia se desarticuló por diversos problemas políticos.⁷ Así, las demarcaciones de Chiapas, Campeche, Tabasco, Yucatán, Guatemala, El Salvador y el occidente de Honduras, quedaron bajo el mandato de la

⁵ HÉCTOR PÉREZ BRIGNOLI. *Breve historia de Centroamérica*. México, Alianza Editorial, 1986, p. 40.

⁶ Es pertinente aclarar que al inicio de la dominación española no existía Panamá, este territorio era conocido como El Darién, sitio de paso obligado de metales y otros productos americanos entre los virreinos de El Perú y Nueva España. Después de estar adscrito al virreinato peruano pasó a formar parte del Reino de Nueva Granada (Colombia).

⁷ Sobre el asunto consúltese la obra clásica de MURDO J. MACLEOD. *Historia socio-económica de la América central española 1520-1720*. Guatemala, Piedra Santa, 1980. Así como los textos de RODOLFO PASTOR. *Historia de Centroamérica*. México, COLMEX, 1988; y el de FERNANDO MUÑOZ ROMERO. *Las presidencias-gobernaciones en Indias, siglo XVI*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Cátedra de historia del Derecho Indiano, 1975.

Audiencia de México. Por otra parte, el oriente de Honduras y Nicaragua estuvieron bajo la jurisdicción de la Audiencia de Santo Domingo, y por último, Costa Rica y El Darién se hallaron sujetas a la Audiencia de Lima.⁸ División que no fue viable por lo que se determinó restablecer la audiencia quedando como sede Guatemala, pero sin los territorios de Tabasco, Campeche, Yucatán y El Darién.

Acorde a la legislación española, concretamente la Ley 6ª, título XV, Libro I de la *Recopilación de las Leyes de Indias*, la Audiencia de Guatemala tenía un carácter pretorial, esto es, que fue un organismo independiente de la Audiencia de México,⁹ aunque por ser un territorio perteneciente al Virreinato novohispano, en varios aspectos dependió del virrey de la Nueva España; con todo, la mayoría de las veces la comunicación con la metrópoli se manejó a través del Consejo de Indias.

A la cabeza de la Capitanía se hallaba un presidente, gobernador y capitán general, personaje que a su vez podía ocupar el cargo de presidente de la Audiencia.¹⁰ Por otra parte, la Audiencia de Guatemala como tenedora del poder legislativo y judicial del Reino, estuvo conformada por cinco oidores, alcaldes del crimen, un fiscal y un alguacil mayor. Sin embargo, a raíz de las reformas borbónicas de la segunda mitad del siglo XVIII, se dio una supresión de puestos, situación que no fue privativa del Reino de Guatemala, sino que incluyó a todas las colonias americanas.

⁸ RODOLFO PASTOR. *Op.cit.*, p. 78.

⁹ JORGE LUJÁN MUÑOZ. *Breve historia contemporánea de Guatemala*. México, FCE, 1998, p. 35-36.

¹⁰ La Corona ordenó mediante Cédula de 1587, que los oidores acatasen las decisiones del presidente-gobernador en caso de total desacuerdo sobre los asuntos incluidos dentro de las funciones de justicia y gobierno, siempre que su resolución no fuera perjudicial al bien público. Medida que ya había sido adoptada en Nueva España para subsanar idénticas discordias entre el virrey y los oidores. FERNANDO MURO ROMERO. *Op.cit.*, p. 19.

La Capitanía General de Guatemala o Reino de Guatemala se dividía en *provincias* -amén de la de Guatemala que incluía todo su actual territorio y El Salvador- éstas fueron: Nicaragua, Chiapas, Honduras y Costa Rica, siendo las cabeceras de éstas: León (1524), Ciudad Real (1528), Comayagua (1537) y Cartago (1564), respectivamente. Ciudades que nacieron de la proverbial política castellana, es decir, erigir fundaciones en zonas de gran densidad demográfica con el objetivo de que esas poblaciones redituaran económicamente a los conquistadores y al Imperio.¹¹ Pero a su vez, estas provincias se fraccionaron en alcaldías mayores y corregimientos; división geográfica y administrativa que perduró hasta la creación del régimen de Intendencias entre 1785 y 1787. División que, dicho sea de paso, de cuando en cuando provocó conflictos legales entre la autoridad central –la Audiencia- y las autoridades locales, convertidas éstas, la mayoría de las veces, en auténticas oligarquías.

Independientemente de la distribución política del Reino en provincias, alcaldías mayores y corregimientos, en términos generales se puede decir, que durante el transcurso del siglo XVI se realizó la fundación de 52 ciudades y villas, mientras que para la centuria del XVII sólo se llevaron a cabo dos fundaciones: la villa de San Vicente (1635) localizada a 12 leguas de San Salvador y La Gomera, pueblo habitado en su mayoría por negros y mulatos, situado en la alcaldía mayor de Escuintla y Guazacapán. En tanto que para el siglo XVIII, específicamente en la segunda mitad, se crearon diversos asentamientos, principalmente en áreas rurales, circunstancia que se debió a

¹¹ FRANCISCO DE SOLANO. *Los mayas del siglo XVIII. Pervivencia y transformación de la sociedad indígena guatemalteca durante la administración borbónica*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1974, p. 29.

tres factores principales: el aumento demográfico, no tanto de población española sino de mestizos; el traslado de la capital en 1773 y, por último, la intencionalidad de poblar la costa mosquita.¹²

Con respecto a la gubernatura de Guatemala, Jorge Luján Muñoz establece que ésta se vio integrada por diez corregimientos: Totonicapán y Huehuetenango, Tecpán-Atitlán, Quezaltenango, Suchitepéquez, Esquintepeque, Guazacapán, Casaguastlán o Acasaguastlán, Chiquimula de la Sierra, Verapaz y por último, el corregimiento del Valle. Este último se desintegró en la primera mitad del siglo XVIII y en su lugar fueron creadas las dos alcaldías mayores de Sacatepéquez y Chimaltenango-Amatitlán en 1755. De igual forma, en la misma centuria, el Petén se incorporó a la Verapaz y se unieron Acasaguastlán, Chiquimula Esquintepeque y Guazacapán.¹³

Ahora bien, la capital política, administrativa, jurídica y religiosa del Reino de Guatemala fue la ciudad de Santiago de los Caballeros. Su primera fundación se llevó a cabo en 1524 en Iximché, antigua capital del señorío cakchiquel. No obstante, el asentamiento sólo existió jurídicamente ya que nunca se construyó la ciudad; tres años más tarde, en 1527,¹⁴ la capital se trasladó al valle de Almolonga, mejor conocida como Ciudad Vieja, pero debido a los embates de la naturaleza,¹⁵ en 1543 fue nuevamente removida al valle del

¹² Véase el artículo de JORGE LUJÁN MUÑOZ. "El proceso fundacional en el Reino de Guatemala durante los siglos XVII y XVIII: Una primera aproximación", en *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*. Guatemala, T. LIII, enero-diciembre de 1980, p. 236-256.

¹³ JORGE LUJÁN MUÑOZ. *Breve historia...* *Op.cit.*, p. 36.

¹⁴ Gudrun Lenkersdorf nos dice que el 22 de noviembre de 1527 se celebró el asentamiento de la ciudad con toros y juegos de cañas, y el teniente de gobernador y capitán general Jorge de Alvarado (hermano del conquistador Pedro de Alvarado) mandó hacer la traza en forma de damero y repartir los solares según la costumbre en la Nueva España. *Génesis histórica de Chiapas 1522-1532. Conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*. México, IIF-UNAM, 2001, p. 133.

¹⁵ En 1541 se suscitó un devastador terremoto por la erupción del volcán de fuego que destruyó la ciudad. No es de extrañar que en la región se sucedan de cuando en cuando este

Panchoy, lo que actualmente es la Antigua Guatemala. Empero, una vez más la fuerza de la naturaleza se hizo presente y a raíz de los terremotos de 1773 la ciudad quedó destruida, por lo que de nueva cuenta fue trasladada al valle de La Ermita (1775) donde permanece hasta hoy en día, aunque esta vez no simplemente se mudó de lugar sino también de nombre, pasó a ser la Nueva Guatemala de la Asunción.

De la magnificencia de Santiago de Guatemala nos hablan diversos cronistas y viajeros como fray Antonio Vásquez de Espinosa, Francisco Antonio Fuentes y Guzmán, Thomas Gage, etc. Todos coincidían en que la ciudad era un autentico paraíso. Ya para el siglo XVIII, la urbe contaba con:

Templos magníficos, un hermoso palacio de gobierno, imponentes casas de Cabildo, la espaciosa catedral, el palacio arzobispal, los grandes conventos de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín, la Merced, la Compañía de Jesús, los conventos de monjas, una hermosa Universidad, el Colegio Seminario, cómodas y elegantes residencias de particulares, numerosas fuentes y hermosos paseos...¹⁶

Pero este paraíso tuvo que enfrentar su propio infierno encarnado en el volcán de fuego, causante de innumerables movimientos sísmicos, entre los que destacan dos terremotos funestos: el de la noche de San Miguel, el 29 de septiembre de 1717, y el del día de Santa Marta, el 29 de julio de 1773. Este último causante de la destrucción de la ciudad, por lo que las autoridades decidieron el traslado de misma. Traslación que a decir de Inge Langenberg, no solamente fue pensada para proteger a la población, sino que, además tuvo como trasfondo poner en práctica la política reformista borbónica que buscaba

tipo de fenómenos naturales dado que parte del territorio guatemalteco atraviesa por una colosal línea de mantos eruptivos, coronadas por los volcanes Tajumulco, Atitlán, Fuego y Pacaya. FRANCISCO DE SOLANO. *Op.cit.*, p. 22.

¹⁶ ADRIAN RECIOS. *Doña Leonor de Alvarado y otros estudios*. Guatemala, Editorial Universitaria, 1958, p. 103.

la consolidación de la autoridad real frente a las oligarquías locales que se habían generado en los territorios coloniales de ultramar:

La nueva fundación de la ciudad de Guatemala pareció ofrecer una oportunidad casi única para que los políticos “ilustrados” trataran de realizar sus conceptos de una sociedad más justa y así fortalecer de manera perdurable los lazos entre la población colonial y la dinastía borbónica.¹⁷

Proyecto que, no obstante sus buenas intenciones, nunca pudieron llevar a cabo las autoridades borbónicas debido a los conflictos que se suscitaron entre los que apoyaron la transferencia de la capital y los que abogaron por la reconstrucción. Finalmente, sin importar la oposición de buena parte de la población (entre ellos el sector eclesiástico), el traslado de la ciudad se llevó a cabo entre los años 1783-1793, pero no fue hasta la década de 1810-1820 que se restableció por completo la actividad pública, social y cultural de la capital del Reino, aunque un año más tarde (1821), la vida se trastocaría nuevamente con el proceso independentista.

En lo tocante a la circunscripción de lo que hoy se denomina El Salvador, éste no fue constituido, políticamente hablando, como una provincia, sino como una alcaldía mayor que abarcaba todo el territorio actual salvadoreño, a excepción de Sonsonate que dependía directamente de la Audiencia de Guatemala.

La sede de la alcaldía mayor de San Salvador se fundó en 1525 en el antiguo asentamiento de Cuzcatlán –señorío de los pipiles de origen nahua- al oeste del río Lempa, sin embargo, la fecha que se retoma como su fundación

¹⁷ INGE LANGENBERG. “La estructura urbana y el cambio social en la ciudad de Guatemala a fines de la época colonial (1773-1824)”, en Stephen Webre (ed.) *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*. Antigua Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1989, p. 223.

es la de 1528 cuando se constituyó la alcaldía. Pero como ocurrió con otros asentamientos, en 1545 la ciudad de San Salvador se trasladó al sitio donde se halla hoy. El crecimiento de la ciudad no fue típicamente urbano sino que estaba vinculado a una red de pequeñas poblaciones, haciendas, hatos y casas dispersas.¹⁸

Los pueblos más representativos de la conspicua alcaldía de San Salvador fueron, según su importancia, San Miguel, San Vicente y Santa Ana. Alcaldía que durante el periodo de dominación española se distinguió por su importancia económica gracias al cultivo de añil o xiquilite, que para la época estaba considerado el de más alta calidad en el mercado centroamericano, y por tanto, un producto clave de exportación a Europa, México y Perú. Razón por la cual, Murdo J. Macleod consideró a la alcaldía de San Salvador –junto con la de San Miguel- como el corazón económico de la América Central.¹⁹

El auge económico coadyuvó para que San Salvador cobrara preeminencia política, convirtiéndose, mediante real cédula de 17 de septiembre de 1785, en Intendencia. Y mientras que esta medida político-administrativa beneficiaba a San Salvador, por otro lado, la provincia de Guatemala sufría un declive por la implementación de leyes -como por ejemplo el establecimiento y/o reorganización de los estancos como los de tabaco, pólvora, naipes, etc.- conducentes a hacer efectivos los cambios de la política borbónica.

¹⁸ RODOLFO BARÓN CASTRO. *La población de El Salvador. Estudio acerca de su desenvolvimiento desde la época prehispánica hasta nuestros días*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942, p. 336

¹⁹ MURDO J. MACLEOD. *Op.cit.*, p. 259.

1.1 La provincia de Nicaragua:

En alusión a la provincia de Nicaragua diremos que su cabecera fue la ciudad de León erigida en 1524, pero al igual que ocurrió en Santiago de Guatemala, la ciudad sufrió el embate de la erupción del volcán Momotombo, por lo que se trasladó en 1610 a donde se halla actualmente. La característica primordial de esta provincia fue su excelente ubicación geográfica bañada por dos océanos: el Pacífico y el Atlántico, relativamente a corta distancia uno del otro e inclusive comunicables entre sí a través del río San Juan, el Gran Lago y el istmo de Rivas.²⁰ Ubicación que la posicionó como una importante vía de comunicación comercial, inicialmente para los españoles y posteriormente para los ingleses, que ocuparon la región del Atlántico en el siglo XVII.

Los asentamientos británicos iniciaron en 1631 con el enclave de la isla de la Providencia frente a la costa de Nicaragua, dos años más tarde (1633) se dio la incursión en las costas de la Mosquitia.²¹ Colonización, que salvo el asiento de Bluefields, fue meramente comercial por lo que el poblamiento inglés fue de carácter itinerante y no fue hasta el año de 1786 que, a través de un convenio entre ambas coronas –española e inglesa-, se abandonó la zona.

Pero la expedición militar inglesa no fue lo único que asoló el territorio nicaragüense, a la par se tienen otras incursiones de piratas y filibusteros, principalmente de ingleses, holandeses y franceses, como las de Davis en 1665 y Galardillo en 1670 sobre Granada, o bien, la de Charpe en 1683 en la

²⁰ GERMÁN J. ROMERO V. “La población de origen africano en Nicaragua”, en Luz María Martínez Montiel (coord.) *Presencia africana en Centroamérica*. México, CONACULTA, 1993, p. 152.

²¹ Irrupción que fue factible mediante la ayuda de los llamados zambo-mosquitos (mezcla de indios nativos con esclavos africanos), enemigos de los colonos hispanos. Animadversión que favoreció el pacto con los ingleses.

Costa del Pacífico. Para Jorge León Sáenz el período más crítico de este tipo de incursiones fueron los años 1684-1687:

Diversos grupos corsarios ingleses (Cook, Davis, Townley, Swan, Dampierre) y luego franceses (Grognet, de Lussan) atacan desde Chile hasta México de manera constante, tomando Esparza, Nicoya, Puerto Nuevo, León, El Realejo, Granada y Guayaquil, antes de cruzar el istmo al Caribe.²²

Irrupciones que paralizaron durante un tiempo el comercio centroamericano. No fue sino hasta mediados del siglo XVIII que los ataques disminuyeron significativamente.

1.2 La provincia de Chiapas:

Debido a la ubicación geográfica de la provincia de Chiapas, ésta fue un territorio prácticamente inaccesible y lejano que no ofrecía ningún atractivo comercial para el grupo dominante (salvo la franja del litoral del Pacífico):

Para el cabildo guatemalteco, Chiapas resultaba una provincia de interés relativo, por no producir cantidades considerables de materia prima de exportación a ultramar como por ejemplo la plata de Honduras y el ganado vacuno y mular de Nicaragua.²³

Administrativamente la provincia de Chiapas se dividió en dos entidades: Chiapa y Soconusco, situación que perduró hasta el año 1769 cuando la alcaldía mayor de Chiapa fue subdividida en dos, una con sede en Tuxtla y la otra en Ciudad Real hoy San Cristóbal de las Casas,²⁴ que desde la

²² JORGE LEÓN SÁENZ. "Incursiones contra el comercio colonial: evidencias para el Pacífico centroamericano, 1570-1825", en *Boletín AFEHC N°47*, publicado el 04 diciembre 2010, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2529.

²³ ALMA MARGARITA CARVALHO. *La ilustración del despotismo en Chiapas, 1774-1821*. México, CONACULTA, 1994, P. 103.

²⁴ GUDRUN LENKERSDORF. *Op.cit.*, p. 23.

incorporación de Chiapas a la Capitanía General de Guatemala en 1531, había funcionado como cabecera de la provincia.

Para Gudrun Lenkersdorf la provincia de Chiapas fue producto del proceso histórico que se inició con una serie de incursiones españolas en la región, generadas éstas por la intervención de sucesivos gobiernos de la Nueva España y la política de la metrópoli, lo que dio como resultado la instalación de unos cuantos asentamientos españoles en el territorio chiapaneco, mismos que fueron ocupados por mestizos de toda clase y un conglomerado de pueblos mayenses, a los que se les impuso una administración común y se los forzó a ocupar el renglón más bajo de la sociedad centroamericana colonial.²⁵

1.3 La provincia de Honduras:

Desde los inicios de la colonización española Honduras fue un territorio muy disputado por los conquistadores más distinguidos de la época, de Hernán Cortés a Francisco de Montejo, sin olvidar a Cristóbal de Olid y Pedro de Alvarado, quienes se peleaban el control sobre la producción minera del lugar. En un primer momento fue tal la importancia de Honduras que la ciudad de Gracias a Dios y su efímera producción de oro sirvieron para que se asentase allí la Audiencia de los Confines, organismo con funciones legislativas y judiciales creado por los monarcas españoles mediante las ordenanzas del 20 de noviembre de 1542. Sin embargo, por diversos problemas de índole político –disensiones entre el presidente, oidores y gobernadores- y una recesión en la minería se dio la desintegración de tan importante órgano de gobierno.

²⁵ *Ibidem*, p. 257.

No obstante de ser la única provincia del Reino con una producción aurífera y argentífera, la riqueza de Honduras se puede catalogar como mediocre en comparación con otras colonias americanas, por ejemplo, entre 1575-1584 años que se consideran el *boom* de la producción de plata, ésta simplemente arrojó un promedio anual de 7000 marcos, en tanto que Zacatecas en la Nueva España, por esos mismos años, superaba los 100,000 marcos anuales.²⁶ Esta situación se debió a la falta de técnicas especializadas, a una raquítica infraestructura y a la escasez de capital y de mano de obra. El declive en la población indígena trajo como consecuencia que Honduras fuese la provincia que más esclavos negros importó para la industria minera, pero aun así las ganancias fueron parvas.

Por su posición estratégica Valladolid de Comayagua se convirtió en la cabecera de la provincia, ciudad fundada –a petición de Francisco de Montejo– por el capitán Alonso Cáceres en 1537, aunque para 1569 con el hallazgo de las minas de plata en Tegucigalpa, ésta se convirtió en la segunda ciudad más importante y poco a poco fue desplazando a Comayagua. Ya para la época independiente, Tegucigalpa se convirtió en la capital de Honduras.

La provincia de Honduras también fue duramente asolada por las incursiones piratas, máxime siendo la única provincia centroamericana en poseer yacimientos de oro y plata. El puerto de Trujillo fue el sitio más saqueado por este tipo de personajes. El 7 de julio de 1558 se tiene registrado el primer ataque pirata a Trujillo, “...200 piratas franceses llegaron en dos naos y robaron y quemaron el pueblo; pidieron fuertes sumas de rescate y se

²⁶ HÉCTOR PÉREZ BRIGNOLI. *Op.cit.*, p. 44.

llevaron más de cien mil pesos”;²⁷ por más esfuerzos que hicieron las autoridades españolas, innumerables acometidas se suscitaron a lo largo del periodo colonial.

1.4 La provincia de Costa Rica:

Costa Rica se distinguió por “...su grado de pobreza y postración económica, además de su marginalidad dentro del reino de Guatemala, de cuya estructura político-administrativa formaba parte”.²⁸ Efectivamente, la miseria que caracterizó la provincia de Costa Rica se debió a una economía de subsistencia, a la escasa población de indios y a la férrea resistencia de algunos de éstos, específicamente los de la región de la Talamanca,²⁹ cuya conquista definitiva se llevo a cabo tardíamente, hasta las primeras décadas del siglo XVIII.³⁰ La inestabilidad de tal situación repercutió en los colonizadores españoles, cuyo número siempre fue ínfimo durante toda la dominación española.

Si bien Cartago³¹ a pesar de ser una urbe pequeña y remota, a 280 leguas de la ciudad de Guatemala, fue erigida como la cabecera de la provincia -fundada por el conquistador Juan Vázquez de Coronado en las márgenes de

²⁷ RAFAEL LEIVA VIVAS. “Presencia africana en Honduras”, en Luz María Martínez Montiel (coord.) Presencia africana en Centroamérica. *Op.cit.*, p. 129.

²⁸ LUZ MA. MARTÍNEZ MONTIEL. *Negros en América*. Madrid, Mapfre, 1992, pp. 179-180.

²⁹ La Talamanca era una vasta región que cubría 600 km², habitada por diversos grupos como los térrebes, los dorasques, los chánguenes, los siguas o mexicanos, los talamancas propiamente dichos, los aoyaques y los urinamas. Véase MARIO HUMBERTO RUZ. “Tríptico de resistencia: manchés, matagalpas, xicanques y talamancas al despuntar el siglo XVIII”, en *Anuario de Estudios Indígenas VIII*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, UACH-IEI, 2000, p. 294.

³⁰ Resistencia indígena que no fue privativa de esta zona ni de este grupo de indios en particular. En general, todo el territorio centroamericano se vio en vuelto en diversas rebeliones indígenas a lo largo de toda la dominación española.

³¹ Es pertinente aclarar que la ciudad de Cartago corrió con la misma suerte que otras capitales de provincia, esto es, tuvo que ser trasladada al valle del Guarco a causa de las inundaciones provocadas por los ríos Coris y Purires.

los ríos Coris y Purires en 1564-; hubo otras dos fundaciones importantes, Nicoya que fue edificada en los primeros años de exploración y colonización del territorio costarricense y Esparza, instaurada en 1574 como punto de apoyo en el camino hacia la costa del Pacífico y Nicaragua.

Otras de las causas de la postración de la provincia fueron las difíciles condiciones geográficas y climáticas, la incomunicación y las amenazas constantes de piratas ingleses, holandeses y hasta de los llamados zambo-mosquitos, que asolaron esta última frontera del Reino de Guatemala, específicamente la zona de Matina. Para salvaguardar ésta se edificó el fuerte de San Fernando en 1742, fortificación que tan sólo duró cinco años ya que en 1747 fue incendiado por piratas ingleses.

2.- La economía

De la esfera económica se puede decir, de manera por demás parca, que el Reino de Guatemala fue catalogado como una región marginal y periférica dentro del vasto conjunto colonial,³² debido a la carencia de metales preciosos, a excepción de la plata hondureña. En términos generales la economía del Reino se basaba en:

[...] un sistema económico local, compuesto de sus propios centros de producción y consumo en la forma de haciendas, comunidades indígenas, centros urbanos y el contacto comercial con el exterior: la Metrópoli, México, Perú, etc.³³

³² HÉCTOR PÉREZ BRIGNOLI. *Op.cit.*, p. 58.

³³ JULIO CÉSAR PINTO SORIA. *El valle central de Guatemala (1524-1821). Un análisis acerca del origen histórico-económico del regionalismo en Centroamérica*. Guatemala, Editorial Universitaria, 1988, p. 1. (Estudios Universitarios, 31)

En efecto, desde 1550 se estableció una conformación mercantil regional, entendida ésta como un conjunto de zonas productivas con funciones específicas dentro de una totalidad.³⁴ Así, se destaca la siguiente división: textiles del altiplano guatemalteco, mantas y algodón chiapaneco, añil salvadoreño, cacao del Soconusco, minería hondureña, y ganado vacuno y mular nicaragüense. Como puede observarse faltaría la frontera sur del Reino, Costa Rica, que por su languidez económica queda fuera de este esquema, por lo menos hasta alrededor de 1750 que recién empezaba a perfilarse como una región pujante gracias a la producción cacaotera y al asentamiento de los valles centrales, que posteriormente -en los albores del siglo XIX- serían los importantes centros urbanos de San José, Alajuela y Heredia.³⁵

A pesar de las pingües ganancias que se podían obtener del comercio regional y exterior (a excepción de los años 1570-1630 que se consideran un periodo de crecimiento relativamente estable de la economía centroamericana por el auge de la producción añilera),³⁶ lo cierto es, que durante todo el periodo de dominación española, los principales ingresos económicos de la Capitanía General de Guatemala provinieron de la producción agrícola (de carácter monocultivista)³⁷ y la tributación de los pueblos de indios. No hay que olvidar que la característica principal del indígena de esta época fue su calidad de tributario,³⁸ condición que lo mantuvo siempre sometido a una serie de

³⁴ *Ibidem*, p. 3.

³⁵ *Idem*.

³⁶ Al respecto, Rodolfo Pastor nos dice que hacía 1604 había registradas 147 fincas productoras de añil en todo el Reino y para 1630, año en que la producción llegó a su nivel máximo, había unas 300 plantaciones y obrajes desde Nicaragua hasta Chiapas. *Op.cit.*, p. 90.

³⁷ Al inicio de la dominación española el cacao fue el eje de la economía del Reino en el siglo XVI, posteriormente fue reemplazado por el añil.

³⁸ Ya lo decía fray Bartolomé de las Casas "...los indios son una preciosa fuente de riqueza que el rey no esta aprovechando; son vasallos que deben tributar al rey..." Citado en SEVERO

obligaciones –independientemente del consabido sistema de repartimiento- tales como el pago del servicio del tostón,³⁹ la cuota de comunidad⁴⁰ y muchas otras, tanto por parte de las autoridades coloniales, incluida la Iglesia,⁴¹ como de los particulares y hasta de las propias autoridades indígenas locales.

Que el sistema económico haya fincado sus bases en la tributación y mano de obra indígena trajo como consecuencia que, constantemente, la región centroamericana se mantuviese en depresión, puesto que el grueso de la economía dependió de los flujos de descenso de la población de los indios, altamente afectados éstos por hambrunas, enfermedades y catástrofes naturales.⁴² Situación que derivó en el abandono de los centros urbanos por parte de la población no india hacia las áreas rurales, donde mayoritariamente se asentaban las grandes haciendas y pequeños ranchos. En otras palabras, se originó un fenómeno de ruralización en casi todas las jurisdicciones del Reino, lo que reforzó el aislamiento de la población y su retiro del control burocrático.⁴³

A decir de Macleod, el monocultivismo, los auges y las depresiones cíclicas, son los tres aspectos económicos que distinguieron la región

MARTÍNEZ PELÁEZ. *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. México, FCE, 2003, p. 56.

³⁹ El pago del tostón (mediados del siglo XVII) era un tributo que se la pagaba al rey para la empresa contra la Corona inglesa. Un tostón real equivalía a cuatro reales o 36 maravedíes.

⁴⁰ A decir de Juan Carlos Solórzano Fonseca, la cuota de comunidad era la suma destinada a las cajas de comunidad de los pueblos de indios, pero que en la práctica engrosaba los caudales de la Real Hacienda. Véase “Las comunidades indígenas de Guatemala, El Salvador y Chiapas durante el siglo XVIII: los mecanismos de la explotación económica”, en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Universidad de Costa Rica, No. 11(2), 1985, p. 101.

⁴¹ En alusión al tributo y servicio personal que debían pagar los indígenas a la Iglesia centroamericana, tales como obviaciones y emolumentos, remito al lector a la serie *Memoria eclesial guatemalteca, tomos I-IV* coordinada por Mario Humberto Ruz que aparece citada en la bibliografía.

⁴² Hambrunas causadas por plagas de langostas, epidemias de sarampión, viruela, varicela, tabardillo (forma de fiebre aguda y grave que en ocasiones se confunde con el tifus), fenómenos naturales como inundaciones, heladas y principalmente terremotos.

⁴³ Véase T.S. Floyd citado en LUIS PEDRO TARACENA. *Ilusión minera y poder político. La alcaldía mayor de Tegucigalpa, siglo XVIII*. Tegucigalpa, Honduras, Guaymuras, 1998, p. 21.

centroamericana en los siglos XVI y XVII.⁴⁴ Posteriormente, con la instauración de las reformas borbónicas se produjo un panorama distinto. Por un lado, el tributo indígena dejó de ser la principal fuente de ingresos del Reino, para dar paso a una reactivación de las actividades comerciales (en base al añil, el cacao y el tabaco), lográndose así un repunte de la economía en Centroamérica; mientras que por el otro, se comenzó a manifestar una crisis de la dominación española en el sentido de la pérdida del control político, que culminó con los procesos independentistas no solamente de la Capitanía General de Guatemala sino de todos los territorios de ultramar.

Otra de las causas del declive económico del Reino de Guatemala lo constituyeron las incursiones de corsarios, piratas y filibusteros a lo largo y ancho de las costas centroamericanas, tanto del Pacífico como del Atlántico. La predominancia de la plata y el oro –procedente en su mayoría de la Nueva España y Perú-, así como de otros productos americanos, despertó el interés de los países que rivalizaban con España, codicia que generó:

[...] una gran apetencia por hacerse de estos metales de una forma u otra, ya que en la economía de esa época eran considerados los mayores símbolos de poder: con ellos no sólo se compraban los objetos preciosos y de uso corriente, sino también se financiaban las guerras entre las naciones.⁴⁵

En consecuencia, Inglaterra, Francia y Holanda, al igual que otros individuos que actuaban por su cuenta, buscaron la manera de capturar tan jugosos botines. Así, a partir de 1570 comenzaron las incursiones sobre el territorio americano, particularmente de las costas centroamericanas –paso obligado antes de llegar a la Nueva España- durante toda la etapa de dominación

⁴⁴ MURDO J. MACLEOD, *Op.cit.*, p. 324.

⁴⁵ JORGE LEÓN SÁENZ. *Op.cit.*

española.⁴⁶ Escenario que aunado a otro tipo de problemas (del orden político y social), tanto en la metrópoli como en los territorios de ultramar, aceleró la caída del imperio español.

3.- La esfera sociocultural

La periodización de esta investigación abarca los años 1700 a 1773, lapso de tiempo que se encuadra en los límites cronológicos del periodo conocido como *barroco*. En principio, el vocablo se aplicó a las artes plásticas y a un estilo arquitectónico, no obstante, con el correr del tiempo, el término fue utilizado para designar una época histórica y subsecuentemente un estilo de vida.⁴⁷ José Maravall lo define como "...un conjunto de medios culturales de muy variada clase, reunidos y articulados para operar adecuadamente con los hombres".⁴⁸ En otras palabras, el barroco inundó todas las manifestaciones de la vida cotidiana de la Centroamérica colonial, donde lo portentoso y la religiosidad desbordante fueron el sello característico, de ahí la importancia de presentar un estudio sobre uno de los grupos considerado (por las autoridades de la época) como el más proclive a este tipo de comportamientos: las mujeres, tema que se abordará más adelante en el capítulo número dos.

En este abigarrado mundo barroco en el que estuvo inmersa la sociedad centroamericana, encontramos a los principales actores –indios, españoles, mestizos, negros- coexistiendo en lo que se conoce como el típico modelo

⁴⁶ De algunas de estas incursiones ya se ha hecho mención al describir las provincias que integraron el Reino de Guatemala.

⁴⁷ IRVING A. LEONARD. *La época barroca en el México colonial*. México, FCE, 1986, p. 13.

⁴⁸ JOSÉ A. MARAVALL. *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona, Ariel, 1975, p. 132.

español,⁴⁹ es decir, ciudades y villas con la clásica organización urbanística reticulada en donde los edificios importantes tales como la iglesia o catedral, el palacio de gobierno, las casas de los altos dirigentes políticos y religiosos se encontraban frente a la plaza.⁵⁰ Mientras que en la periferia se hallaban los barrios,⁵¹ habitados en un primer momento por indígenas, para luego, con el crecimiento y mezcla de la población, ser ocupados por gente ladina.⁵² Este proceso de *ladinización* también se hizo presente en los pueblos colindantes gracias a la absorción de éstos por las grandes urbes.

En contraste se hallaban las áreas rurales, habitadas en su mayoría por el grupo indígena, pero contrariamente, si en tales tierras se alcanzaba alguna importancia comercial, se repetía el mismo patrón de *ladinización* ya mencionado.

Si bien es cierto que a la cabeza de la jerarquía social se hallaban los españoles –peninsulares y criollos-, sector que se caracterizó por su monopolización de la riqueza colonial, en términos demográficos este grupo resultaba una minoría, por ejemplo, para 1780 la población en el territorio salvadoreño se componía de un 59% de indios, 9.8% de blancos y 31.2% de mestizos.⁵³ O bien, el censo borbónico de 1777-1778 para la última frontera del

⁴⁹ Modelo que a pesar de las transformaciones sufridas se convirtió en la forma de vida indispensable para la sobrevivencia de los conquistadores y así asegurar el Imperio de ultramar durante todo el periodo de dominación colonial.

⁵⁰ GEORGE M. FOSTER. *Cultura y conquista. La herencia española de América*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985, p. 71.

⁵¹ En la ciudad de Santiago de Guatemala subsistieron 17 barrios: San Francisco, Los Remedios, El Calvario, Tortuguero, El Espíritu Santo, La Pólvora, San Jerónimo, Santiago, San Antonio Abad, La Joya, El Manché, La Candelaria, Santo Domingo, La Chácara, Chipilapa y La Santa Cruz. Para conocer la ubicación de los mismos véase MA. CRISTINA ZILBERMANN DE LUJÁN. *Aspectos socioeconómicos del traslado de la ciudad de Guatemala (1773-1783)*. Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1987.

⁵² *Ladinos* fue el término que se acuñó en el Reino de Guatemala para designar las mezclas raciales tales como mestizos, mulatos, zambos, etc.

⁵³ ROQUE DALTON. *El Salvador (monografía)*. La Habana, Enciclopedia popular, 1965, p. 41.

Reino –Costa Rica- nos dice que los españoles y criollos representaban el 10%, los mestizos el 60%, los mulatos el 18%, y por último, los indios el 12%.⁵⁴ Patrón que continuamente se repitió en otras regiones de la Capitanía, a excepción de la capital del Reino (Santiago de Guatemala) y las cabeceras de provincias, esto es, los centros donde se congregaba el poder político, económico y religioso, y que desde siempre fueron considerados los bastiones del grupo dominante.

Sin embargo, no hay que olvidar que gracias a la difícil situación financiera del Reino, una buena parte de la población de españoles y criollos, tuvo que mudar su clásico estilo de vida urbano, lo que para Rodolfo Pastor, sería más bien un modo de vida capitalino, por uno rural o provinciano. Así, el español provinciano desarrolló una lealtad particular a su ciudad –casi una aldea- y con ello, un provincianismo pueblerino.⁵⁵

Como ocurrió en otras latitudes americanas, el problema entre españoles y criollos –españoles americanos- por el juego del poder fue una constante en el periodo colonial. La queja incesante de los segundos fue por la falta de oportunidades, principalmente en lo que se refiere a la ocupación de cargos gubernamentales de jerarquía, porque si bien podían alcanzar los órganos de gobierno de nivel medio, tales como las alcaldías mayores y corregimientos, nunca tuvieron acceso, por ejemplo, al cargo de Capitán General o al de presidente de la Audiencia; realidad que también se repitió en el ámbito eclesiástico. Ya para la segunda mitad del siglo XVIII, “...el criollo se

⁵⁴ HÉCTOR PÉREZ BRIGNOLI. *Breve historia contemporánea de Costa Rica*. México, FCE, 1997, p. 29.

⁵⁵ RODOLFO PASTOR. *Op.cit.*, p. 121.

sentía hostilizado por las directrices culturales ilustradas, emanadas del gobierno colonial borbón que pretendió quitarle distinción y privilegios”.⁵⁶

Cabe mencionar que en la Centroamérica colonial encontramos dos subgrupos de criollos, por un lado estaban los herederos de los conquistadores y por el otro, los descendientes de aquellos españoles que arribaron a territorios de ultramar por consigna de la Corona. Para el primer caso se tiene lo que sería una pujante oligarquía criolla que basaba su supremacía, incluso por encima de los españoles peninsulares, en la herencia de sangre y de poder. La figura más representativa de este grupo fue Antonio de Fuentes y Guzmán, bisnieto del conquistador Bernal Díaz del Castillo y regidor perpetuo de Santiago de Guatemala, además de alcalde mayor de Totonicapán y Sonsonate, quien en su magna obra la *Recordación Florida*, planteó lo que para sus contemporáneos significó la patria del criollo.

Por otra parte, los del segundo subgrupo, los mal llamados “criollos advenedizos” por Fuentes y Guzmán, fueron quienes a final de cuentas terminaron por desbancar a los primeros del poder, al grado de haber sido uno de los principales promotores de la causa insurgente en el siglo XIX.

Asimismo, no hay que olvidarse de aquellos españoles y criollos pobres que junto con las mezclas raciales –ladinos- formaron parte de la llamada plebe urbana, o lo que es lo mismo, la gente pobre de las ciudades.

En la escala social después de los españoles seguían los mestizos, si bien la designación de éstos para la Capitanía General de Guatemala fue mediante el término de *ladinos*. Éstos fueron la masa popular o marginal más numerosa, Arturo Taracena nos dice que para el siglo XVIII los ladinos

⁵⁶ *Idem.*

representaban un tercio de la población total del Reino.⁵⁷ Es pertinente aclarar que para el siglo XVI el vocablo se atribuyó a los indios que hablaban castellano, de ahí la frase que aparece en la mayoría de la documentación emanada de la época: *indio ladino en lengua castellana*; sin embargo, ya para la centuria dieciochesca, Christopher Lutz refiere que el término describía a “...persons of mixed descent who could not easily be defined as being either mulatto or mestizo”.⁵⁸ Bajo mi percepción, los ladinos no son más que un grupo sincrético producto del mestizaje biológico y cultural entre españoles, indios y negros. Pero además, dentro de esta misma categoría, en no pocas ocasiones, fueron incluidos los indios ladinizados o también llamados aculturados,⁵⁹ es decir, aquellos que salían de sus comunidades y se integraban a la cultura española, y los españoles y criollos de baja ralea.

Al mismo tiempo, la expresión ladino sobrellevó, implícitamente, una carga discriminatoria hacia estos individuos por parte del grupo dominante. Vilipendio que se aprecia en la llamada Pintura de Castas, donde denominaciones tales como zambo, coyote, lobo, pardo, etc.,⁶⁰ ponían de manifiesto, por el color de piel, la falta de recursos económicos y una conducta,

⁵⁷ Cf. ARTURO TARACENA ARRIOLA. “Contribución al estudio del vocablo ‘ladino’ en Guatemala (siglos XVI-XIX)”, en *Boletín AFEHC N°25*, publicado el 04 octubre 2006, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=1234.

⁵⁸ CHRISTOPHER LUTZ. *Santiago de Guatemala, 1541-1773: The Socio demographic History of a Spanish American Colonial City*. USA, University of Wisconsin-Madison, 1976, p. 25.

⁵⁹ Al quedar el ladino exento del pago de tributo, el indio tuvo motivo pleno para tratar de cambiar su *status* por el de éste para evitarse así la carga tributaria. Cf. MICHAEL F. FRY. “De indígena a ladino: diferenciación étnica en la montaña guatemalteca, (1750-1840)”, en *Diálogos Latinoamericanos* 7, Dinamarca, Universidad de Aarhus-Centro de Estudios Latinoamericanos, 2003, p. 117.

⁶⁰ De la mezcla de negro con indio resultaba el zambo; de indio y mestiza nació el coyote; de indio y negra salía el lobo. Sin embargo, es pertinente aclarar que los vocablos de coyote y lobo prácticamente no fueron utilizados en el Reino de Guatemala, no así el término pardo que aparece en las fuentes como sinónimo de mulato.

para los estándares de la época, poco más que perniciosa,⁶¹ el menosprecio de este sector de la sociedad, que al final de cuentas, fue el que dominó, demográfica y culturalmente, la Centroamérica colonial.

Fue tanta la explosión demográfica de este sector de la sociedad, que entre los siglos XVII y XVIII se erigieron diversos poblados exprofeso para ladinos, la mayoría de éstos, como ya se mencionó antes, en la zona sur oriental de la provincia de Guatemala. Por otro lado, no obstante que la legislación estipulaba que los ladinos no podían poseer tierra ni residir en pueblos de indios, la realidad fue todo lo contrario, muchos de ellos vivieron en tales pueblos y sin duda, poseyeron pequeñas labores o parcelas de tierra,⁶² situación que se incrementó de forma acelerada en el siglo XVIII.

Aunque también hubo mucha población ladina cuya característica principal fue su constante movilidad, ya fuera por cuestiones económicas, o bien, para librarse de la justicia civil o eclesiástica -llámese ordinaria o inquisitorial-. En parte, la movilidad geográfica de los ladinos se debió a que eran trabajadores libres, por lo tanto, podían prestar sus servicios donde los necesitaran, ya fuera dentro del territorio de la Capitanía, o bien, más allá de las fronteras del Reino, en la Nueva España o en el Perú. Pero fue precisamente este ir y venir un motivo por demás preocupante para las autoridades. Así, para el arzobispo Pedro Cortés y Lárraz, la consecuencia de

⁶¹ Los informes civiles y eclesiásticos de la época no dejan de referir que la población ladina era, al igual que los indios, la más proclive al vicio de la embriaguez y al pecado de la carne. Para muestra véase los informes de las visitas pastorales de fray Mauro de Larreategui y Colón, fray Juan Bautista Álvarez de Toledo y Juan Gómez de Parada y Mendoza. MARIO HUMBERTO RUZ (coord.) *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales II, III, IV*. México, UNAM-IIF/CONACYT, 2002, 2004 y 2008, respectivamente.

⁶² MICHAEL F. FRY. *Op.cit.*, p. 119. Asimismo, Christopher Lutz menciona que el censo de Guatemala realizado en 1778 demuestra que muchos ladinos vivían en varios pueblos indígenas del valle de Guatemala. *Historia sociodemográfica de Santiago de Guatemala 1541-1773*. Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1984, p. 283.

esta condición le permitió a la gente ladina no ser vigilada por ninguna autoridad, no recibir la consabida doctrina cristiana y además, gozar de una laxitud en las costumbres.

Otro eslabón en la escala social lo constituyeron los negros, tanto esclavos como libertos, población que fue relativamente escasa⁶³ en comparación con el caso novohispano, pero no por ello importantísima para el desarrollo económico, social y cultural de la Capitanía General de Guatemala.

Los primeros negros que llegaron a territorio centroamericano lo hicieron acompañando a los conquistadores, pero hubo otros que fueron importados, la mayoría de éstos procedentes de las Antillas. Así, en casi todo el Reino de Guatemala la importación de esclavos africanos o de origen africano se inició a mediados del siglo XVI, sin embargo, por el declive de la economía "...la importación de esclavos negros descendió a prácticamente nada después de 1635 y no resurgió hasta la última década del siglo".⁶⁴ A excepción de Costa Rica, provincia donde la adquisición de negros fue considerable en los siglos XVII y XVIII, cuando en el resto del Reino ya había decaído notablemente.⁶⁵

Otras de las causas que impidieron la importación a gran escala fueron: la ausencia de relaciones comerciales directas con centros esclavistas en

⁶³ "En Centroamérica no hubo necesidad extrema de importar esclavos negros, porque la mano de obra indígena nunca se acabó, pese a los despoblamientos que hicieron los españoles. Se compró al negro y se le trajo de África porque las Nuevas Leyes de la corona habían exigido la libertad de los indios y porque estaba prohibido usarlos para los trabajos mineros. Naturalmente estas leyes nunca se cumplieron a cabalidad". RAFAEL LEIVA VIVAS. *Op.cit.*, p. 141.

⁶⁴ MURDO J. MACLEOD. *Op.cit.*, p. 252.

⁶⁵ FRANCISCO LIZCANO. "La población negra en el istmo centroamericano", en Luz María Martínez Montiel (coord.) *Presencia africana... Op.cit.*, p. 49.

África Occidental, la competencia de mercados laborales más lucrativos en México y el Perú, y las malas vías de transporte existentes en el Reino.⁶⁶

Ahora bien, la legislación española distinguía tres categorías de negros: el bozal o recién llegado, el ladino o con dominio de la lengua española y el criollo o nacido fuera de África. Indiscutiblemente, los de esta última categoría fueron los de mayor valía en términos de compra y venta, y los que más se hallaban en territorio centroamericano. Estos esclavos negros básicamente se desempeñaron como mayordomos en haciendas o trapiches;⁶⁷ como trabajadores en las minas de Honduras; como manufactureros o vendedores en pequeñas “industrias” caseras tales como panaderías y confiterías; y por último, laborando en talleres artesanales como sastres, zapateros, barberos, peluqueros, carpinteros, arrieros, etc.

Uno de los beneficios que brindaba el trabajo artesanal era conseguir los medios necesarios para alcanzar la libertad, una vez obtenida ésta el negro liberto se podían emplear al mayor postor o montar su propio taller, situación que preferentemente se observa en la capital del Reino u otras urbes importantes como lo fueron Granada, León, Comayagua, Tegucigalpa y San Salvador. En otras palabras, para los esclavos de zonas urbanas fue más fácil conseguir la libertad,⁶⁸ no así para los de zonas rurales.

⁶⁶ Véase ROBINSON A. HERRERA. “Los esclavos negros en el Reino de Guatemala en los inicios de la época colonial”, en *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LXXV, 2000, p. 67.

⁶⁷ “El esclavo aseguraba el buen funcionamiento de la empresa agraria organizando las reparaciones necesarias, contratando trabajadores temporales durante el periodo de cosecha, y finalmente suministrando una cantidad estipulada de productos a su propietario”. *Ibidem*, p. 71.

⁶⁸ Dado que en el periodo de dominación española los hijos recibían el estatus legal ocupado por la madre, otro de los caminos que siguieron los esclavos negros para adquirir la libertad fue mediante el matrimonio con mujeres libres. La esclavitud como tal fue abolida por la Asamblea Nacional Constituyente de las Provincias Unidas de Centroamérica el 20 de abril de 1824.

Una forma distinta de lograr la manumisión, si bien no de manera legal, fue el cimarronaje. Paul Lokken nos dice que a pesar del número reducido de esclavos negros se dieron asentamientos proscritos en buena parte del territorio centroamericano, simplemente en la provincia de Guatemala, a partir del siglo XVII, se tienen algunos de éstos a lo largo de ambas costas,⁶⁹ además, no hay que olvidar que otros reductos de estos negros cimarrones se hallaban en la costa de la Mosquitia nicaragüense, de hecho los llamados zambo-misquitos no son mas que el resultado de la mezcla de esclavos fugitivos con indígenas locales.

Ya para mediados del siglo XVII y el siglo XVIII, la manumisión y el mestizaje de los negros dio paso a una pujante población de mulatos libres que lograron ascender en la escala social, pasaron a engrosar las filas de los llamados ladinos.

Para la sociedad centroamericana del periodo colonial el indio fue considerado como el último peldaño de la escala social, así lo demuestran por ejemplo algunas de las fuentes contemporáneas, tales como la *Recordación Florida* de Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, visión que será retomada por autores modernos como Severo Martínez Peláez, independientemente de lo controversial de esta postura, lo cierto es que el indio representó el pilar de la explotación del sistema español:

El indio estaba sujeto a un determinado pueblo de indios, sometido a una serie de obligaciones y al control tanto de las autoridades coloniales como de las autoridades indígenas locales. Su característica esencial era su categoría de tributario.⁷⁰

⁶⁹ PAUL LOKKEN. "Mulatos, negros y el mestizaje en las Alcaldías mayores de San Salvador y Sonsonate (siglo XVII)", en Ana Margarita Gómez y Sajid Alfredo Herrera (comps.) *Mestizaje, poder y sociedad. Ensayos de historia colonial de las provincias de San Salvador y Sonsonate*. El salvador, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2003, p. 12.

⁷⁰ JUAN CARLOS SOLÓRZANO FONSECA. *Op.cit.*, p. 93.

En efecto, el indígena fue el sustento de la economía del Reino de Guatemala; de poco o nada sirvieron las Leyes Nuevas de 1542, creadas ex profeso para el buen trato y preservación de los indios, los abusos continuaron hasta el final del periodo colonial. De hecho hasta la fecha, la marginación y los ultrajes acompañan a las poblaciones indígenas actuales.

En el Reino de Guatemala coexistieron, entre otros, mayas, zoques, pipiles, lencas, xincas, talamancas, grupos que no obstante su decrecimiento demográfico, siempre fueron más numerosos que otros sectores de la sociedad centroamericana. De estos indígenas encontramos dos vertientes: por un lado estaban los insumisos como los lacandones, manchés, xicaques y talamancas, cuya conquista definitiva se llevó a cabo hasta el siglo XVIII. Y por el otro lado estaban los sumisos, principalmente distribuidos en la parte central del Reino. Sumisión que esta relacionada con el hecho de que estos grupos eran sedentarios, pero no por ello estuvo exenta de rebeliones,⁷¹ motivadas éstas, en su mayoría, por el cobro excesivo de tributos, los repartimientos, la persecución de prácticas religiosas, etc. Con todo, indios sumisos o insumisos terminaron por ajustar su realidad al nuevo paradigma que les impuso el pensamiento occidental, conjugado éste con la reminiscencia de la cultura prehispánica.

La población indígena centroamericana se localizaba, comúnmente, en dos espacios específicos: en los alrededores de las cabeceras de las provincias del Reino y en los pueblos de indios. En el primer caso los indios se hallaban en los barrios periféricos desempeñándose como mano de obra

⁷¹ Entre las más importantes se pueden mencionar la de los cakchiqueles en 1524, la de los zendales en 1712 y la de Totonicapán en 1820.

barata en talleres, mesones, trapiches, haciendas, etc., condición que propició la aculturación⁷² de éstos y por ende, la asimilación al sistema colonial hispanoamericano.

En el caso de los pueblos de indios fueron administrados por sus propias autoridades indígenas, esto es, gobernadores, caciques, alcaldes, alguaciles, regidores, mayordomos y escribanos. Autoridades encargadas de la administración de justicia, del repartimiento de indios, del óptimo cumplimiento de las obligaciones tributarias y aún más, del abuso constante de sus congéneres. No obstante, entre más alejados estuvieron estos pueblos de las ciudades, mejor conservaron sus rasgos culturales prehispánicos, es decir, fiestas, danzas, cantos, etc., actividades que guardaban nexos ontológicos con lo sagrado, no hay que olvidar que este último aspecto permeaba la vida de los antiguos pueblos mayenses.

A pesar de que en la capital del Reino existió un flujo constante de migrantes indígenas, tanto de su comarca como de otras regiones del Reino, incluso de la Nueva España, lo cierto es que San Salvador –y posiblemente Sonsonate-, a decir de Macleod, fue la región con más población indígena durante gran parte del periodo colonial,⁷³ no así las regiones costeras de Centroamérica donde se perdió un alto porcentaje de indios por la feroz explotación y las enfermedades epidémicas.

⁷² Por aculturación entendemos el proceso de transmisión de rasgos culturales entre dos o más sociedades, en este caso, la española, la indígena y la africana, y que al unísono dan origen a una cultura mestiza. Por ejemplo, Macleod plantea que para el siglo XVIII en El Salvador, la mayor parte de los habitantes pudieron haber sido étnicamente indígenas, sin embargo, su cultura era ladina. *Op.cit.*, p. 260.

⁷³ MURDO J. MACLEOD. "Paradojas e incógnitas en la historia colonial de San Salvador y Sonsonate", en Ana Margarita Gómez y Sajid Alfredo Herrera (comps.) *Mestizaje, poder y sociedad. Ensayos de historia colonial de las provincias de San Salvador y Sonsonate*. El Salvador, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2003, p. 218.

Las principales características de la población indígena centroamericana según la óptica de las autoridades gubernamentales españolas fueron: la pobreza y la delincuencia, visión que no distaba mucho de la postura de la Iglesia católica, para quién los indios eran gente llena de vicios como la embriaguez y las deshonestidades carnales –entre las más comunes estaban el amancebamiento y el concubinato-. Por ejemplo, fueron tantos los reportes sobre la embriaguez de los indios, que para 1690 el obispo Andrés de las Navas emitió un edicto prohibiendo:

El pulque aderezado con la raíz que le acostumbran echar, acompañado con otros ingredientes nocivos de planta o hierbas, el pulque amarillo, el pulque corrupto [sic], el guarapo, la canáncora, el tepache, el binguí o mescal y la chicha, compuesta con otras hierbas e ingredientes con que la fortifican y envenenan el aguardiente que se hace en estas partes, viciado con mil ingredientes y brebajes [sic], el cual es la total ruina, peste y destrucción de los miserables indios, como de las demás personas que lo beben.⁷⁴

La estigmatización del indio por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas tendió a obliterar la cultura de éste; con todo, el indio supo sortear estas vicisitudes, adaptándose y sobreviviendo a sus nuevas circunstancias. Adaptabilidad que se reflejó en sus creencias religiosas y en su vida cotidiana; basta con citar dos ejemplos representativos de esta adaptación: el primero se aprecia en el culto que los indios guardaban a ciertas imágenes cristianas que iban acompañadas de animales como san Antonio Abad, san Jerónimo, san Jorge, san Marcos, etc., santos venerados por considerar a los animales que acompañaban estas imágenes como los *alter ego* o tonas de los santos.⁷⁵ El segundo ejemplo, estriba en los bailes de raigambre mayense como el

⁷⁴ Caja 1 de Visitas Pastorales de la diócesis de Guatemala, fol. 164.

⁷⁵ MARIO HUMBERTO RUZ (coord.) *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales, tomo I.* México, UNAM-CEM/CONACYT, 2002, p. 46.

tumteleche, el trompetas-tum, etc.,⁷⁶ que para ese entonces ya no acompañaban las festividades de los dioses antiguos, sino las fiestas del santo patrón del pueblo y aunque estos bailes fueron prohibidos mediante edictos inquisitoriales,⁷⁷ lo cierto fue que los indígenas siguieron practicándolos, como pudieron constatarlo los prelados en sus visitas pastorales.

Independientemente de estas pervivencias prehispánicas, a final de cuentas el indio quedó sometido al orden colonial, aunque su sometimiento fue el fruto de una violencia física y moral ejercida tanto por las autoridades españolas como por sus similares indígenas.⁷⁸

4.- El ámbito religioso

En materia espiritual, la división de la Iglesia en la Capitanía General de Guatemala estuvo regida por el obispado y subsiguientemente por el arzobispado de Guatemala. La diócesis de Guatemala fue erigida el 18 de diciembre de 1534 por Bula de Paulo III, su jurisdicción abarcó prácticamente la totalidad del territorio centroamericano, no obstante, años más tarde perdió parte de ella, al crearse los obispados de León (1531), Ciudad Real (1538) y Comayagua (1539), quedando éstos como sufragáneos del arzobispado de

⁷⁶ Para profundizar en el tema, consúltese el artículo de MARIO HUMBERTO RUZ, "Danzas para resguardar memorias", en Andrés Ciudad Ruiz, María Josefa Iglesias y Miguel A. Sorroche (coords.) *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*. España, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2010, pp. 313-340.

⁷⁷ Por ejemplo: mediante auto de 8 de noviembre de 1623, el comisario del Santo Oficio de la provincia de Zapotitlán, Antonio Prieto de Villegas, prohibió el baile que llaman Tumteleche "...por ser cosa mala y supersticiosa, y recordativa de los inicuos y perversos sacrificios con que los de su gentilidad veneraban al demonio, acordándole y reverenciándole con el sacrificio, que en el dicho baile hacían, de hombres y mujeres, sacándoles el corazón estando vivos, y ofreciéndolo al demonio...". ERNESTO CHINCHILLA AGUILAR. *La Inquisición en Guatemala*. Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1953, p. 287.

⁷⁸ Cf. JESÚS M. GARCÍA AÑOEROS. "Tercera parte: la realidad social de la diócesis de Guatemala", en *Mesoamérica*, Año 1, vol. I, Guatemala, enero-junio de 1980, p. 140.

Guatemala.⁷⁹ Finalmente, la diócesis guatemalteca quedó limitada a los territorios que hoy conforman El Salvador, parte de la Sierra Madre de Chiapas en torno al poblado de San Francisco Motocintla y casi la totalidad de Guatemala, excluidos durante algún tiempo los actuales departamentos de Las Verapaces -que entre 1556 y 1608 conformaron el obispado de la Verapaz-⁸⁰ y el Petén, que se integró a Guatemala hasta el siglo XIX.

Cada diócesis estaba conformada de Provincias y Curatos,⁸¹ circunscripciones eclesiásticas que a su vez se dividieron en Doctrinas y Parroquias, términos que son equivalentes, solamente que la primera estaba bajo la tutela del clero regular y la segunda del clero secular.⁸²

Uno de los sellos característico de la Iglesia en los dominios de ultramar de la Corona española, fue la *evangelización*, trabajo pastoral y apostólico que tuvo como fin esparcir la doctrina cristiana entre los pobladores originarios de las Indias, pero más que lograr la cristianización, en no pocas ocasiones, la empresa evangelizadora se convirtió en el método más común de explotación del indio a manos de las ordenes religiosas. Pero justo es mencionar, que este abuso no fue privativo del clero regular, sino también de los seculares y en algunos casos de los mismos preladados, tal es el caso de Juan Bautista Álvarez de Toledo (1712-1723), que por sus constantes abusos fue una de las dignidades más denostadas de su tiempo.

⁷⁹ El obispado de Guatemala fue elevado a metropolitano por el Papa Benedicto XIV en 1742.

⁸⁰ MARIO HUMBERTO RUZ. "Las visitas pastorales en Guatemala: cuatro siglos de visiones episcopales", en *Boletín AFEHC N°46*, publicado el 04 septiembre 2010, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2511.

⁸¹ Por ejemplo, la diócesis de Guatemala estaba compuesta de diez provincias, 111 curatos, amén de cuatro curatos que se localizaban en la ciudad de Santiago de Guatemala: Catedral, Los Remedios, La Candelaria y San Sebastián.

⁸² JOSÉ PALLARES ZAPORTA. *Vida eclesial en Guatemala a fines del siglo XVII, 1683-1701*. Guatemala, S/Ed., 1983, p. 35.

En los inicios de la conquista espiritual la primera orden religiosa masculina en establecerse fue la de los mercedarios, que llegaron a Chiapas en 1537; allí mismo arribaron los franciscanos en 1540 y un año después (1541) se asentaron en Guatemala, para luego hacer lo propio en El Salvador, Honduras y Costa Rica. En tanto que los padres de Santo Domingo (incluyendo a fray Bartolomé de las Casas) arribaron a territorio chiapaneco y la Verapaz hasta 1545.

Posteriormente llegaron a territorio centroamericano jesuitas, agustinos, betlemitas, de la orden de San Juan de Dios, y por último, los misioneros apostólicos de Propaganda Fide, a finales del siglo XVII y principios del XVIII. En cuanto a las ordenes femeninas, arribaron concepcionistas, carmelitas descalzas, clarisas y capuchinas.

Por su parte, la llegada del clero secular al Reino de Guatemala se dio hasta el ministerio de Francisco Marroquín como primer obispo de Guatemala (1534-1563). Aunque de continuo estos clérigos se localizaban en zonas preferentemente urbanas, o bien, en sitios profusos de población no india, no faltaron las disputas jurisdiccionales entre seculares y regulares. A final de cuentas, mediante las reformas borbónicas de la segunda mitad del siglo XVIII (la secularización de las parroquias), los primeros fueron los vencedores de la contienda.

Con todo, ya para ese mismo periodo se consideró que la evangelización no había dado los frutos esperados. Por lo menos ese fue el parecer del arzobispo Pedro Cortés y Larraz (1766-1778), hombre de ideas ilustradas que llegó a la conclusión de que el indio era un mal cristiano, porque únicamente lo era en apariencia, en lo exterior; sin embargo, continuaba

venerando a sus antiguos dioses y realizando sus acostumbrados ritos.⁸³ Ese cristianismo extrínseco de los indios fue el resultado, según lo manifiesta Cortés y Larraz, de aquellos misioneros holgazanes, ineptos e ignorantes de la lengua, preocupados únicamente por sus intereses.⁸⁴ Es pertinente señalar que la mala cristiandad no fue privativa de la comunidad indígena, de igual forma se presentó en otros sectores de la población, lo mismo españoles que ladinos o negros.

Otra de las características primordiales de la Iglesia católica en Indias fueron las cofradías, institución definida por la ley canónica como una asociación encargada del sostenimiento de las actividades del culto religioso, como por ejemplo la fiesta del santo titular y otras obras piadosas, pero a su vez era la responsable de proveer el sostenimiento de la clerecía. Por esta razón algunos clérigos trataron de imponer el mayor número de cofradías posibles en los pueblos sujetos a su jurisdicción.⁸⁵ Empero de que existieron cofradías de españoles, negros y ladinos, la carga de explotación se ha estudiado básicamente en los pueblos de indios.

Juan Carlos Solórzano nos dice que a pesar de los intentos reformatorios del siglo XVIII por suprimir las cofradías -tan sólo en la arquidiócesis de Guatemala existían 1703 cofradías registradas, en total había

⁸³ DANIELE DUPIECH-CAVALERI Y MARIO HUMBERTO RUZ. "La deidad fingida. Antonio Margil de Jesús y la religiosidad quiché del 1704", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XVII, UNAM, México, 1988, p. 215. Al respecto Adrian van Oss refiere que: "But it was with the secularization of the doctrines in the second half of the eighteenth century that the secular hierarchy became much more aware of the pervasiveness of customs and practices which the leadership labelled as pagan survivals and idolatry". *Catholic Colonialism. A parish history of Guatemala 1524-1821*. Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1986, p. 149.

⁸⁴ FRANCISCO DE SOLANO. *Op.cit.*, p. 9.

⁸⁵ JUAN CARLOS SOLÓRZANO FONSECA. *Op.cit.*, p. 118.

muchísimas más-,⁸⁶ no simplemente por la explotación de los indios y de los intentos de la casa borbónica de controlar y menguar el poderío de la Iglesia católica, sino por la creciente religiosidad popular o catolicismo heterodoxo que se estaba llevando a cabo entre la población.

Ya que la Iglesia católica figuraba como el eje rector de la sociedad, controlando las conciencias de los individuos a través de la fe y la moral católica, al ver la gestación de ese catolicismo heterodoxo, se echó mano de los dos poderes judiciales de que disponía para salvaguardar a los fieles de conductas perniciosas,⁸⁷ nos referimos al Juzgado Ordinario Diocesano y al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, organismos encargados de salvaguardar la fe cristiana y el buen comportamiento de todos los habitantes de las colonias de ultramar, como se verá a continuación.

4.1 La justicia ordinaria

El Juzgado Ordinario Diocesano fue un tribunal episcopal encargado de enjuiciar causas eclesiásticas. A la cabeza de esta institución se hallaba el obispo o en su caso arzobispo, figura que desde la época medieval tuvo la obligación de imponer la ortodoxia y la moralidad en su diócesis,⁸⁸ puesto que una de sus funciones consistía en legislar, gobernar y administrar justicia en

⁸⁶ *Ibidem*, p. 121. No hay una cifra exacta porque así como había cofradías legales y oficiales, es decir, que recibieron sus estatutos del obispo, existían otras que eran de creación indígena, comúnmente conocidas como hermandades o guachivales. Al respecto véase el artículo de MURDO J. MACLEOD, "Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígenas. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía, 1580-1750", en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coord.) *Formaciones religiosas en la América colonial*. México, FFyL-Dirección General de Asuntos del Personal Académico-UNAM, 2000, pp.203-227.

⁸⁷ Fiestas, bailes, borracheras, etc., para celebrar las festividades religiosas, que la mayoría de las veces fueron auspiciadas por las cofradías.

⁸⁸ A partir del Concilio de Verona (1185), los obispos, en calidad de jueces ordinarios, tuvieron la facultad de juzgar a los herejes. Véase DOLORES ARAMONI CALDERÓN. *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México, CONACULTA, 1992, p. 105.

asuntos de fe y de costumbres (moral). Estas facultades se vieron socavadas con el advenimiento de la Inquisición, fundamentalmente en lo tocante a la herejía, materia que quedó en manos de los jueces inquisitoriales, "...en buena medida por la falta de clérigos suficientemente preparados para realizar las tareas judiciales".⁸⁹

Para el caso concreto de la Nueva España, en el periodo comprendido de 1535 a 1571 –denominado Inquisición Episcopal-, los preladados reasumieron la función inquisitorial como jueces eclesiásticos ordinarios. Pero una vez más, a raíz de la instauración del Santo Oficio de la Inquisición, los obispos perdieron la potestad de conocer los delitos en materia de fe de la población europea, criolla, mestiza, negra y demás mezclas raciales, no así de los indígenas. Éstos, mediante la ley 35, título I, libro VI de la *Recopilación de Leyes de Indias*, quedaron fuera de la judicatura inquisitorial; sin embargo, no estuvieron exentos de la potestad del Tribunal Eclesiástico Ordinario, también llamado Provisorato o Juzgado de Naturales, organismo que se encargó de castigar las causas de fe perpetradas exclusivamente por indios.

A pesar de que los obispos o arzobispos tácitamente perdieron la facultad de juzgar los delitos tocantes a la fe de la población no india, siguieron teniendo jurisdicción en la defensa de las buenas costumbres de los fieles, sin importar su calidad étnica, como por ejemplo el adulterio, tema que será tratado en el capítulo cuatro de esta tesis.

En resumen se puede decir, que los tribunales ordinarios en el virreinato novohispano, cada uno organizado acorde a sus necesidades y posibilidades, y

⁸⁹ JUAN PEDRO VIQUEIRA. "Una fuente olvidada: El juzgado Ordinario Diocesano", en Brian F. Connaughton y Andrés Lira (coords.) *Las fuentes eclesiásticas para la historia social en México*. México, UAM-Iztapalapa/Instituto Mora, 1996, p. 83.

siguiendo los lineamientos del Concilio de Trento y los Concilios Provinciales Mexicanos, tuvieron a su cargo las materias de:

[...] la defensa de la jurisdicción eclesiástica y la dignidad episcopal; la disciplina y la justicia civiles y penal ordinaria de las personas eclesiásticas; la persecución de los delitos cometidos por los indios contra la fe; las causas de toda la población india y no india relacionadas con los “pecados públicos y escandalosos”; los asuntos concernientes o relativos a la vida matrimonial; velar por el cumplimiento de los compromisos de caridad con los vivos y los muertos patentes en los testamentos, capellanías y obras pías; y los conflictos relativos a la administración de renta decimal.⁹⁰

Pese a las tareas que se acaban de enunciar, en no pocas ocasiones el Tribunal Ordinario Diocesano enfrentó conflictos jurisdiccionales con el análogo Tribunal Inquisitorial, siendo este último el que a final de cuentas monopolizó los asuntos relacionados con la herejía y la herética pravedad.

4.2 La justicia inquisitorial

La Inquisición fue un organismo que nació para salvaguardar la fe cristiana de los individuos de los siglos XII y XIII, que se vio amenazada por diversas herejías medievales –catarismo, valdensianismo, etc.-, y con el correr del tiempo se transformó en un poderoso aparato de autoridad disciplinaria, convirtiéndose así en el brazo ejecutor de la Iglesia católica.

A diferencia de la Inquisición medieval de carácter meramente eclesiástico, la Inquisición española -establecida en 1478 por el papa Sixto IV- se convirtió prácticamente en una institución autónoma de Roma, lo que no significa que se haya prescindido totalmente de la anuencia papal, porque a

⁹⁰ JORGE E. TRASLOHEROS. “Para historiar los tribunales eclesiásticos ordinarios de la provincia eclesiástica de México en la Nueva España. Los contextos institucionales, las fuentes y su tratamiento”, en Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio (coords.) *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII*. México, PROMEP/ENAH-INAH/CONACULTA, 2008, p. 88.

pesar de que la autoridad real tenía la facultad de nombrar inquisidores y llevar a cabo las confiscaciones, el Papado debía ratificar el nombramiento de inquisidor general. Con todo, tanto la nueva figura del inquisidor general como la creación del Consejo de la Suprema⁹¹ representan la característica más importante de la Inquisición española, y la razón por la que se considera que ésta se convirtió en un organismo estatal que sirvió para afianzar el incipiente poderío de España.

En tierras americanas, el español que arribó del viejo mundo trajo consigo todo su bagaje cultural, permeado éste, en muchas ocasiones, de conductas que estaban fuera de la ortodoxia y la moralidad cristiana, lo que propició el establecimiento de la Inquisición en estos territorios.⁹²

Con la instauración del Santo Oficio en los virreinos de Perú (1570), Nueva España (1571) y posteriormente, en Cartagena de Indias (1610), la Iglesia católica se convirtió en el mecanismo regulador del comportamiento social, moral, religioso, político y en ciertos sentidos, hasta económico de los individuos, máxime de los llamados grupos subalternos o marginados, es decir, españoles y criollos pobres, mestizos, negros, mulatos y demás mezclas raciales, que de continuo encontramos en la documentación inquisitorial, ya sea en las denuncias, testificaciones, autos, o bien, en los procesos completos o relaciones de causa, como los principales transgresores del orden social y religioso de su tiempo.

⁹¹ El Consejo de la Suprema, órgano rector de la política inquisitorial, fue establecido por el primer Inquisidor General, fray Tomás de Torquemada, en 1484.

⁹² Antes de la instauración del tribunal del Santo Oficio en 1571 existió lo que se conoce como la Inquisición monástica (1522-1535) y la Inquisición episcopal (1535-1571). En la primera fueron los mendicantes los encargados de juzgar cosas tocantes a la herejía como ordinarios. En la segunda, como su nombre lo indica, los prelados fueron los encargados de ejercer la justicia inquisitorial.

Se pueden distinguir dos elementos esenciales que permitieron el funcionamiento y auge de la Inquisición no sólo en el virreinato de la Nueva España, sino en todas las latitudes donde se implementó.⁹³ El primero fue el sistema procesal empleado para perseguir los delitos, lo que se denomina: el procedimiento inquisitorial,⁹⁴ el cual se caracterizó por la utilización del secreto y el tormento como métodos para la obtención de la confesión de culpabilidad y la acusación de otras situaciones, lugares y nombres. Al respecto, Tomás y Valiente apunta: “El procedimiento penal inquisitivo ha sido siempre un arma autoritaria e intimidativa, tanto cuando quien la ha esgrimido ha sido el Estado como cuando fue ampliamente utilizada por la Iglesia”.⁹⁵ Efectivamente, tanto el secreto como el tormento fueron prácticas indispensables para debilitar las conciencias de los que fueron a parar a cárceles inquisitoriales. Sin embargo, es pertinente aclarar que a diferencia de la metrópoli, en Nueva España el método del tormento fue rara vez ejecutado, a excepción del grupo de judaizantes novohispanos, para el periodo de 1640-1650, a decir de Solange Alberro, el tormento fue administrado en un 32% de los casos, lo que significa que uno de cada tres reos lo padeció.⁹⁶

El segundo elemento fue la estructura administrativa de carácter heterogéneo con que contaba el Tribunal: tres inquisidores, un fiscal, un notario del secreto, un alcalde, calificadores, un juez ordinario, comisarios,

⁹³ La jurisdicción del tribunal novohispano abarcaba los territorios de Nueva España, Nueva Galicia, Nuevo México, el Reino de Guatemala y las Islas Filipinas.

⁹⁴ Procedimiento que a partir del siglo XII y hasta llegar al siglo XVIII fue usado por el Derecho procesal penal y no solamente por la Inquisición.

⁹⁵ FRANCISCO TOMÁS Y VALIENTE. *El derecho penal de la monarquía absoluta (siglos XVI, XVII y XVIII)*. Madrid, Tecnos, 1992, p. 157.

⁹⁶ SOLANGE ALBERRO. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE, 1988, p. 268.

familiares, consultores y auxiliares.⁹⁷ Personal burocrático que tuvo que adecuarse a las nuevas condiciones sociales, políticas y económicas que caracterizaron al virreinato novohispano, y pese que en algunos de estos personajes reinó la inercia y la corrupción nunca dejó de poner en práctica, por lo menos en el centro de la Nueva España, el inexorable procedimiento inquisitorial.

En términos generales se puede decir, que la meta principal de la justicia inquisitorial fue acreditar la culpabilidad del procesado. Así, el jurista Ricardo Juan Cavallero asienta:

[...] los inquisidores tienen como principal cometido procesal probar que la presunción de culpabilidad resulta correcta. Y el imputado dispone de un solo camino para evitar el tormento y en algunos casos conseguir alguna reducción punitiva: confesar el delito y delatar a sus cómplices.⁹⁸

Independientemente de lo que dictaba la legislación, es necesario acotar, por lo menos para el tribunal novohispano, que el grueso de la documentación inquisitorial son denuncias. ¿Esto qué quiere decir?, que tanto la propia organización burocrática centralizada como las grandes distancias se convirtieron en el principal obstáculo de la acción inquisitorial, de ahí la gran cantidad de denuncias o de procesos sobreseídos por su poca sustancia. Por ejemplo, de la ciudad de Santiago de Guatemala a la Ciudad de México (sede del Tribunal del Santo Oficio) mediaba una distancia de alrededor de 300 leguas. Así, la documentación que debía circular entre el comisario de Guatemala y los inquisidores de México era por demás circunspecta. Lo que

⁹⁷ Por auxiliares nos referimos al personal subalterno del tribunal, es decir, alcaldes, alguaciles, notarios, abogados, médicos, contadores, carceleros, barberos, etc.

⁹⁸ RICARDO JUAN CAVALLERO. *Justicia inquisitorial. El sistema de justicia criminal de la Inquisición española*. Buenos Aires, Ariel, 2003, p. 90.

sin embargo, no desestimó los resultados, es decir, que la Inquisición novohispana fue un aparato vigilante de la ortodoxia católica y por ende, de la conciencia de los individuos.

En los albores del siglo XVIII el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición novohispana seguía conservando la misma organización y funcionamiento que en época de los Habsburgo, esto es, en teoría supeditada a las decisiones de la Suprema, pero en la práctica gozando de la autonomía -por lo menos en la forma de operar del tribunal- que le brindaba la lejanía con la metrópoli. Situación que cambió progresivamente con los vaivenes políticos que se vivían en la península; fue a partir de la expulsión de los jesuitas en 1767 que la Inquisición terminó sujetándose a la política de la Corona, en este caso en particular, al representante del rey, el virrey marqués de Croix.⁹⁹ Pese a ello, la actividad inquisitorial no cesó hasta 1808 cuando el Santo Oficio dejó de ocuparse de los asuntos propios de su ramo, pero en 1810 renueva su actividad –a petición de las autoridades virreinales- en las causas de sedición, para devolverle legitimidad al gobierno y proteger la integridad de la monarquía, no hay que olvidar que la Inquisición siempre estuvo imbricada con la política de manera natural.¹⁰⁰

Para el caso específico del Reino de Guatemala, a partir de 1572, sólo un año después de erigido el tribunal del Santo Oficio en la Ciudad de México, se estableció el comisariato de Guatemala¹⁰¹ atendiendo así a las instrucciones

⁹⁹ Acerca de los conflictos ocurridos entre la Inquisición novohispana y el virrey marqués de Croix por la expulsión de los jesuitas, consúltese la obra de GABRIEL TORRES PUGA. *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*. México, CONACULTA/INAH, 2004.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 44.

¹⁰¹ Si bien anterior a esta fecha ya se practicaba la justicia inquisitorial, así lo cuenta el cronista fray Antonio de Remesal, que a partir de 1524 la Inquisición monástica empezó a funcionar en

del inquisidor general Diego de Espinosa, que ordenaban se proveyera de comisarios a las ciudades cabeza de obispado y los lugares puertos de mar. En obediencia a tales instrucciones se nombraron comisarios en las ciudades de León, Ciudad Real y Comayagua, sedes de los obispos de Nicaragua, Chiapas y Honduras, respectivamente.

Estos comisariatos tenían como objetivo fundamental el vigilar y ejercer control sobre la sociedad centroamericana. Pero, ante las dificultades que acarrea la extensión de los territorios se comenzaron a erigir otros en lugares distintos a las capitales diocesanas, buscando mayor cobertura del espacio inquisitorial. Así, para comienzos del siglo XVII no había población importante de la Capitanía General de Guatemala donde no existiese un comisario inquisitorial.

Para Miranda Ojeda la eficiencia del funcionamiento de un comisariato correspondía a las responsabilidades y al compromiso del mismo comisario,¹⁰² personaje que era designado directamente por el tribunal de la Ciudad de México y cuyo ministerio tenía la característica de ser honorífico, es decir, que el comisario no recibía sueldo, pero sí prestigio; investidura que en ocasiones sirvió para escalar de posición. Así, los encargados de ejercer el cargo de comisario fueron los clérigos, tanto regulares como seculares, que obligatoriamente debía residir dentro de la jurisdicción del partido, villa o lugar de donde fuera a ser nombrado, solamente en el caso particular de la ciudad de Guatemala, el cargo de comisario regularmente fue ocupado por el rector de

el Reino. Por otra parte, en 1534 empezó a operar la Inquisición episcopal con el primer obispo de Guatemala, Francisco Marroquín. ERNESTO CHINCHILLA AGUILAR. *Op.cit.*, p. 7.

¹⁰² Véase el artículo de este autor "Geodemografía inquisitorial: espacio y población en la nomenclatura del Santo Oficio de la Nueva España durante el siglo XVI", en *Boletín AFEHC N°38*, publicado el 04 octubre 2008, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2028.

la Universidad de San Carlos, tal es el caso de los doctores José Baños y Sotomayor, José Sunsín de Herrera y Manuel Falla.

Independientemente de quién ocupase el cargo, lo cierto es que en teoría debían ser hombres versados en teología para cumplir a cabalidad las tareas básicas de un comisario del Santo Oficio:

- Dar lectura a los edictos de fe;
- Realizar visitas en su distrito;
- Practicar las investigaciones necesarias, previa instrucción del tribunal inquisitorial, para la comprobación de los delitos punibles dentro de la competencia de la Inquisición;
- Recibir denuncias y testificaciones, así como realizar exámenes y ratificaciones;
- Opinar sobre las calidades y cualidades de los denunciados y los testigos;
- Incautar los libros que se considerasen prohibidos.¹⁰³

En resumen se puede decir que el comisariato y su titular fueron el eje regulador de la práctica inquisitorial, sobre todo en regiones tan lejanas como el Reino de Guatemala, para así velar por la fe y la moral de los fieles cristianos.

En el siglo XVI la actividad inquisitorial en la Capitanía General de Guatemala se centró en los delitos de blasfemia, bigamia, solicitación, hechicería, judaísmo y protestantismo, Para el siglo XVII estas mismas transgresiones se incrementaron substancialmente, no obstante, este aumento no se vio materializado en sentencias, lo que significa que hubo muchos infractores pero pocos de éstos llegaron a recibir un castigo por sus actos. Una de las posibles causas que explicaría esta situación se halla en la enorme distancia que mediaba entre los comisariatos centroamericanos y la sede del tribunal en la Ciudad de México, lo que a decir del estudioso de la Inquisición

¹⁰³ LUIS RENÉ GUERRERO GALVÁN. *La práctica inquisitorial americana*. Zacatecas, Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas, 2007, p. 37.

guatemalteca, Ernesto Chinchilla Aguilar, dio pábulo a una gran lentitud en los procesos.¹⁰⁴ No hay que olvidar que todas las tareas que ejecutaba un comisario en una causa en particular debían enviarse a los inquisidores de México,¹⁰⁵ quienes ordenaban las indicaciones procedentes, lapso de tiempo en el que el inculpado podía huir, enfermarse e incluso hasta morir.

En lo que respecta a la primera mitad del siglo XVIII, se vuelve a repetir el mismo patrón delictivo de los siglos anteriores, es decir, que la hechicería, la solicitud y la bigamia, ocuparon los primeros lugares en incidencia. Ya para la segunda mitad de la centuria se tiene una práctica inquisitorial anquilosada y después de la destrucción de buena parte de la ciudad de Santiago de Guatemala por el terremoto de 1773, las actividades del Santo Oficio se suspendieron:

Los múltiples padecimientos que asolaron a los pobladores parecen detener a los comisarios del Santo Oficio de toda actuación. Los trabajos para trasladarla [a la ciudad] al sitio que ocupa actualmente detienen en realidad toda la vida social, política y religiosa.¹⁰⁶

En efecto, a raíz de la destrucción de la ciudad capital y su posterior traslación entre 1783-1793, trajo como consecuencia que la actuación de los comisarios inquisitoriales fuese prácticamente inexistente y más aún, para 1820, fecha de la abolición de la Inquisición novohispana, la práctica inquisitorial ya había desaparecido por completo en todo el Reino de Guatemala.

¹⁰⁴ ERNESTO CHINCHILLA AGUILAR. *Op.cit.*, p. 40.

¹⁰⁵ Inclusive hubo causas que, una vez que llegaron a México fueron enviadas al Consejo de la Suprema para su revisión y veredicto.

¹⁰⁶ ERNESTO CHINCHILLA AGUILAR. *Op.cit.*, p. 79.

Cap. II EL MUNDO FEMENINO

1.- La noción masculina del género femenino

De acuerdo a la concepción ideológica de la época, la mujer ocupaba un estatus de supeditación con respecto al hombre, sin embargo, a través de los procesos judiciales, tanto de la Inquisición novohispana como de la justicia ordinaria, se muestra claramente cómo ese patrón de comportamiento se podía revertir por infinidad de causas. Basta con citar por ejemplo a aquellas bravas mujeres de la Nueva Vizcaya que pactaron con el Demonio para convertirse en auténticos “machos”, esto es, diestras jinetes, excelsas jugadoras de naipes y dados, buenas domadoras de caballos y hasta toreras, aptitudes que desafiaban el orden patriarcal establecido.¹⁰⁷

Pero antes de adentrarnos al tema de las mujeres que trasgredieron las reglas imperantes en el siglo XVIII, se verá cual fue la visión masculina del género femenino; perspectiva que muchas veces se considera misógina aunque, a mi parecer, se trataba más de una misoginia contra las consideradas, por la Iglesia católica, flaquezas femeninas, como por ejemplo el sentir placer en la cópula. Para el saber médico antiguo (lo mismo que para los tiempos modernos) el coito era algo esencial en el funcionamiento fisiológico de la mujer, sin embargo, las opiniones teológicas abogaban para que la mujer, soltera y viuda, no lo practicara, de ahí que se insistiera en el modelo de la virginidad como ideal de perfección, o bien, que la mujer casada lo efectuara únicamente como mecanismo de reproducción biológica y así perpetuar su linaje, mas no buscando el deleite carnal. Por ello, entre legisladores y juristas

¹⁰⁷ Véase el artículo de SUSAN M. DEEDS. “Brujería, género e Inquisición en Nueva Vizcaya”, en *Desacatos*, No. 10, México, CIESAS, 2002, p. 30-47.

hubo un rechazo al placer en general y principalmente al placer sexual de la mujer, y a pesar del pensamiento ilustrado del siglo XVIII, en España y por ende en Nueva España, el placer siguió siendo, intrínsecamente, un pecado, algo que había que celar, disfrazar de mérito, sacrificio y obligación.¹⁰⁸

En el terreno legislativo, la situación de la mujer estuvo regulada por diversos códigos legales, siendo los más importantes para el caso español: *Las Siete Partidas* (s. XIII) -reglamentación que en la Nueva España tuvo vigencia hasta el siglo XIX- y *Las Leyes de Toro* (s. XVI); asimismo, para las colonias americanas se instituyó *La Recopilación de las Leyes de Indias* (s. XVII). Estos estatutos incluían los “derechos” pero sobre todo las obligaciones que debían observar las mujeres, principalmente en lo tocante a su comportamiento moral, tanto en el plano público como en el privado, como por ejemplo el matrimonio, el adulterio, la bigamia, la barraganía,¹⁰⁹ la alcahuetería y la prostitución.

A pesar de que la legislación habla de los “derechos” y obligaciones de la mujer, lo cierto es que desde los códigos más antiguos ésta siempre estuvo subordinada al orden masculino, basta recordar que en el Derecho Romano la mujer estaba considerada al servicio del hombre, de ahí que ciertas categorías delictivas¹¹⁰ no fueran consideradas como tales si eran perpetradas por cierto tipo de féminas, como por ejemplo esclavas o prostitutas.

¹⁰⁸ CARMEN MARTÍN GAITE. *Usos amorosos del dieciocho en España*. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1972, p. 166.

¹⁰⁹ La barraganía es un término que se utiliza “para denominar las uniones que no eran de bendición, es decir, las uniones que de hecho constituían una forma de matrimonio civil”. MARÍA TERESA LÓPEZ BELTRÁN. “La sexualidad ilícita, siglos XIII-XV”, en Ma. A. Querol, C. Martínez, R. Pastor y A. Lavrin (coords.) *Historia de las mujeres en España y América Latina. I De la prehistoria a la Edad Media*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 676.

¹¹⁰ Un modelo de estas categorías delictivas sería el *stuprum* que significaba fornicación, pero sólo cierto tipo de ella. La fornicación con esclavas o sirvientas no contaba como *stuprum*, como tampoco la relación con prostitutas o con mujeres de baja posición. JAMES A. BRUNDAGE. *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*. (Tr. Mónica Utrilla de Neira). México, FCE, 2003, p. 46.

Representación de la mujer que se repetirá en el ámbito religioso. Para acreditar la conceptualización –de desigualdad y misoginia-, la Iglesia católica se apoyó en la tradición bíblica, que veía y juzgaba a la mujer como “la madre del pecado”, obviamente haciendo alusión al pecado original cometido por la primera mujer, Eva.¹¹¹ Fue ésta quien guiada por la mano del Demonio, alejó del camino del bien (el Paraíso) al primer hombre, creado a semejanza de Dios, para llevarlo al pecado, a la muerte eterna. Es pertinente aclarar que la figura negativa de la primera mujer de la creación nació de la interpretación agustiniana del libro del *Génesis*, la cual argüía que mediante el pecado original todos los seres humanos nacían en un estado de pecado. “De ahí que la figura de Eva adquiriera una dimensión de culpabilidad que no existía para los hebreos ni para los cristianos durante los primeros tres siglos de la era cristiana”.¹¹²

Al estar relacionada la mujer con la carne (cuerpo) y la sexualidad, automáticamente pasó a ser responsable y causante de la concupiscencia.¹¹³ Así, para los Padres de la Iglesia la mujer era, por naturaleza, débil de espíritu, por lo tanto debía estar sometida al varón. “Para san Jerónimo, san Juan Crisóstomo y otros muchos teólogos, la mujer era el instrumento más eficaz del

¹¹¹ La religión católica únicamente reconoce a Eva como la primera mujer de la creación, sin embargo, para el folklor judío, *Lilith* fue la primera esposa de Adán, mujer que cuenta la leyenda fue desterrada del Edén, precisamente por su rebeldía ante el sometimiento femenino, para refugiarse en el Mar Rojo y posteriormente se convirtió en una bruja que mataba a los recién nacidos.

¹¹² ROBERT ARCHER. *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*. Madrid, Cátedra, 2001, p. 26.

¹¹³ ADELINA SARRIÓN. *Beatas y endemoniadas, mujeres heterodoxas ante la Inquisición (siglos XVI-XIX)*. Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 35.

Demonio para perder al hombre y, si además era pecadora, atraía fuertes desgracias por donde pasaba”.¹¹⁴

Pero en el pensamiento teológico no sólo prevaleció la figura de la mujer “mala”, también coexistió la contraparte: “la mujer buena”,¹¹⁵ representada por la Virgen María, imagen que simbolizaba el arquetipo de la mujer perfecta, aunque no siempre fue un modelo que se pudiera seguir del todo, ya que se consideraba que la mujer “común y corriente” tenía en más vicios que virtudes. Frecuentemente se pensó que la valía de la “mujer buena” residía en su capacidad reproductiva. Por lo menos así lo manifestó el filósofo y doctor de la Iglesia, san Agustín y posteriormente santo Tomás de Aquino. Ambos opinaron que la mujer sólo era valiosa como madre, preguntándose el primero:

Si ésta no era la función primordial de las mujeres en el plan de la creación... ¿qué razón pudo tener Dios para crearlas? No eran tan útiles como los hombres en el trabajo agrícola, y si Dios hubiera creado a Eva para que ayudara a Adán en el trabajo de los campos, sin duda habría creado a otro hombre.¹¹⁶

Enfoque teológico que se mantuvo durante varias centurias. En el siglo XVI el franciscano Martín de Castañega en su obra *Tratado de las supersticiones y hechicerías* (Logroño, 1529), consideraba que:

[...] las mujeres, por su condición natural pusilánime, por ser “flacas” de corazón y de cerebro, así como por su propensión a las pasiones de ira y furia, y su infame asociación con la serpiente del Paraíso, están más expuestas a...incursiones demoníacas [...].¹¹⁷

¹¹⁴ ANTONIO RUBIAL GARCÍA. *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. México, UNAM/FCE, 2006, p. 192.

¹¹⁵ Sobre autores y obras que hablan en defensa de las mujeres, esto es, de las “buenas mujeres” consúltese a Robert Archer. *Op.cit.*

¹¹⁶ JAMES A. BRUNDAGE. *Op.cit.*, p. 102.

¹¹⁷ Citado en DORIS BIEÑKO DE PERALTA. “El cuerpo de la posesa. Discurso y práctica en torno a la posesión demoníaca en la Nueva España”, en *Dossier Virreinos*. Año 3, No. 14, México, marzo-abril de 2008, p. 145.

Para evitar estos males, hubo autores que se dieron a la tarea de adoctrinar a las mujeres en el buen comportamiento que debían de mostrar. Así, fray Luis de León en su obra *La perfecta casada* (1583) enseñaba toda clase de consejos encaminados a ser una “buena esposa”, ya que de acuerdo con este franciscano el hogar era el único lugar apropiado para la mujer, puesto que ahí alcanzaba la perfección de su estado, esto es, complaciendo al marido y logrando la felicidad de su familia.

Al ser el Virreinato de la Nueva España uno de los territorios de ultramar de la Corona española, las autoridades eclesiásticas de los siglos XVI a XVIII, fieles a la tradición católica, catalogaron a esos seres débiles e indefensos -las mujeres- como las más propensas a traspasar los límites de la ortodoxia católica, dejándose engañar fácilmente por el Demonio; ser sobrenatural que acechaba a sus víctimas con tentaciones y suplicios. El Demonio no sólo fue el enemigo por antonomasia de Dios, sino que además se convirtió en la última esperanza de los desesperados. En efecto, la figura de este maligno personaje fue utilizada por diversos individuos para dar salida a sus problemas cotidianos, otorgándoles consuelo a las personas desfavorecidas y en situación de desventaja social,¹¹⁸ como por ejemplo el género femenino.

Para salvaguardar el honor masculino y librar a las mujeres de las malas tentaciones, en el Virreinato de la Nueva España se empleó el encierro: “...las mujeres en su casa, las monjas en el convento, y hasta las prostitutas en los

¹¹⁸ Cf. ALMA PATRICIA SEGURA ROMERO. *El pacto diabólico. Estudio de una manifestación social en la vida cotidiana novohispana a través de los expedientes inquisitoriales. Siglo XVII-XVIII*. México, ENAH, 2009, p. 113. (Tesis de Licenciatura)

burdeles.”¹¹⁹ Situación que como se verá más adelante, no siempre se cumplió al pie de la letra.

Pero el discurso que se ha venido presentando no fue privativo del ámbito religioso, la misma opinión se hallaba enraizada entre los pensadores de los siglos XVI-XVII, como el humanista español Juan Luis Vives, quien en su obra clásica *Introducción a la mujer cristiana* (1524) escribió que la mujer debía honrar a sus mayores, entendiéndose por éstos a la autoridad masculina, así como huir de la vanagloria, la soberbia, la envidia, la ira, pero sobre todas las cosas, debía guardar la templanza en todos sus actos. Las féminas estaban hechas para el encierro en su casa, ejercitándose en todas aquellas labores hogareñas, tales como cocer, tejer, cocinar, bordar, etc., que servían para emular el ideal femenino, esto es, la figura de la virgen María, que para Vives y otros autores –cristianos- de la época, fue: “...prudente en su ánimo, apartada del ocio, puesta en el trabajo, vergonzosa en sus palabras, no poniendo su confianza en las riquezas mundanas...”.¹²⁰

Para Vives la enseñanza era otra forma de acrecentar la virtud y castidad de la mujer, siempre y cuando se tratara de aquellos libros escritos por santos varones o de “gentiles” permitidos como Platón, Seneca o Cicerón, mas

¹¹⁹ MARY E. GILES (ed.) *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 2000, p. 24. De la misma forma, cabe mencionar, que para las prostitutas arrepentidas existían los Recogimientos o Casas de Recogimiento, lugares en los que también se depositaron a niñas, mujeres pobres, en proceso de divorcio y delincuentes, y donde se llevaba una vida parecida a la de las monjas, enclaustradas haciendo oración y penitencia. En el Reino de Guatemala, el primer Recogimiento que se erigió fue el de Santa Rosa de Viterbo en Ciudad Real (1712), por el obispo fray Juan Bautista Álvarez de Toledo, mismo que años más tarde, pero ocupando la sede episcopal de Guatemala, fundó la Casa de Recogidas en 1717. Cf. JOSEFINA MURIEL. *Los recogimientos de mujeres*. México, IIH-UNAM, 1974, pp. 177-182.

¹²⁰ JUAN LUIS VIVES. *Introducción a la mujer cristiana*. (2ª.ed.). Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943, p. 98.

no así los emitidos por hombres ociosos y llenos de vicios como el de *La Celestina* (1502).

Por otra parte, el filósofo checo Juan Amós Comenio en su obra *Didáctica Magna* (1657) planteaba que la educación debía impartirse por igual a nobles y plebeyos, ricos y pobres, niños y niñas, ya que a través de los libros se adquiriría el verdadero conocimiento de Dios y de sus obras, así como el de las virtudes y la piedad. La aplicación de esta enseñanza serviría para que la mujer proveyera el cuidado y la salvación del marido y los hijos.

Ya para el periodo de las Luces, los ilustrados europeos opinaron que la educación y hasta la formación religiosa debían asegurar la sumisión de la mujer frente al varón. Así lo defendió por ejemplo, el pensador francés Jan Jacques Rousseau, quien escribió que:

El destino especial de la mujer es agradar al hombre (...) Una vez demostrado que ni en cuanto al carácter ni al temperamento están ni deben estar constituidos del mismo modo el hombre y la mujer, se infiere que no se les debe dar la misma educación.¹²¹

En la península ibérica fue hasta la implantación de las Reformas Borbónicas que los ilustrados españoles –entre los que destaca el beneditino Benito Jerónimo Feijóo- plasmaron la inclusión de la enseñanza de la mujer en beneficio del proyecto económico del Estado:

[...] las mujeres serían útiles por medio de dos vías: en el hogar, como educadoras de los futuros ciudadanos, una madre educada garantizaría más que la ignorante, y en la economía, al aplicarse como ser productivo, previa educación técnica, en una tarea especializada.¹²²

¹²¹ Citado en PILAR GONZALBO AIZPURU. *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*. México, COLMEX, 1987, p. 34.

¹²² MARTHA PATRICIA BARRÓN CORIA y MARTHA ORTIZ ÁLVAREZ. *Mujeres tabacaleras de la Ciudad de México. Siglo XVIII*. México, UNAM, 2001, p. 95 (Tesis de Licenciatura)

Es importante subrayar que las medidas planteadas por los reformadores españoles en favor de la mujer no tuvieron la intención de otorgarles derechos ni libertades plenas, simplemente abogaban por que se permitiera la colaboración de éstas, según sus capacidades, para dar impulso al progreso del Estado español.¹²³

La nueva mentalidad reformadora se dejó entre ver en algunos pensadores ilustrados novohispanos hasta las primeras décadas del siglo XIX, siendo las figuras más emblemáticas de éstos, José Joaquín Fernández de Lizardi y José Ignacio Basurto, éste último con sus *Fábulas morales para la provechosa recreación de los niños que cursan las escuelas de primeras letras* (1802).

Para El Pensador Mexicano (seudónimo de Fernández de Lizardi), la mujer, ya fuera casada, viuda o soltera, debía participar activamente en la vida pública, contribuyendo así a la economía y a la política de la naciente nación mexicana. Así, en *las conversaciones del Payo y el Sacristán* (1824), este último personaje aconseja a una ahijada suya llamada Rosita, que en vez de abrazar el estado religioso, optara mejor por el estado del matrimonio, ya que así contribuiría al desarrollo de su patria.¹²⁴ Utilidad de la mujer que también se hace manifiesta en su obra clásica *La educación de las mujeres o La Quijotita y su prima*, en donde las féminas aparecen como poseedoras de la misma capacidad racional que los hombres.

¹²³ *Ibidem*, p. 104.

¹²⁴ Textualmente el sacristán le dijo a su ahijada: "...sé fiel a tu marido, ámalo mucho, cuida y educa tu prole en el santo temor de Dios; inspírale buenas costumbres y mucho amor a su patria y a su libertad, y tú serás una mujer útil al Estado...". JOSÉ JOAQUÍN FERNÁNDEZ DE LIZARDI. *El laberinto de la utopía. Una Antología general* (Selección y estudio preliminar de María Rosa Palazón Mayoral). México, FCE/FLM /UNAM, 2006, p. 252.

Esta concepción de la mujer en el pensamiento lizardiano va más allá de lo postulado por los ilustrados europeos, al concederle al género femenino la equiparación jurídica en relación al hombre, asemejándose así a lo que Olympe de Gouges escribiera, décadas anteriores (1789), en su tratado titulado *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*.

Para terminar este apartado, no se puede dejar de mencionar la visión protestante del género femenino, o mejor dicho de algunos de los precursores de la *Reforma*, los cuales siguieron considerando a la mujer como el sexo débil, inclinada a los vicios de la carne. Al respecto E. Troelstch nos dice que “El protestantismo mantuvo el viejo patriarcalismo con el pleno sometimiento de la mujer y los hijos...”.¹²⁵ Así, Calvino expresaba que: “...las mujeres debían ser guiadas y contenidas por sus padres y maridos, para que no cayeran en la aberración y el pecado”.¹²⁶ Opinión que no fue compartida del todo por el iniciador de este movimiento, Martín Lutero, quien hasta en el tema de las mujeres increpó a las autoridades de la Iglesia católica afirmando que la mujer era una creación deliberada de Dios, por lo tanto vituperarlas era criticar la obra del Señor.¹²⁷ Sin embargo, al imponer Lutero el modelo matrimonial como el llamado religioso más grande para las mujeres, ocasionó que con el cierre de conventos y la prohibición de fraternidades se diluyera la vida que ofrecían los claustros, en el sentido de las oportunidades para la creatividad, la expresión, la escritura y el liderazgo espiritual, actividades que no eran fácilmente alcanzadas de otra forma.¹²⁸ Por esto mismo, la verdadera identidad de las

¹²⁵ E. TROELSTCH. *El protestantismo y el mundo moderno*. México, FCE, 1979, p. 54. (Breviarios, 51)

¹²⁶ Véase JAMES A. BRUNDAGE. *Op.cit.*, p. 550.

¹²⁷ *Idem*.

¹²⁸ KIRSI STJERNA. *Women and the Reformation*. Oxford, Blackwell Publishing, 2009, p. 26.

mujeres en esta época siguió siendo la que asistía a los varones en la casa, en la educación de los hijos, etc.¹²⁹

2.- Mujeres en el Virreinato de la Nueva España, siglos XVI a XVIII

Tres caminos eran los que resumían la vida de una mujer en el Virreinato novohispano de los siglos XVI a XVIII: casamiento, convento y trabajo. Los dos primeros fueron una disyuntiva rígida, pero aun así deseable, si bien no siempre fácil de alcanzar, porque el matrimonio y el convento exigían una dote.¹³⁰ Al contrario de las indias, que no necesitaron de la dote para contraer matrimonio, aunque en el caso de poseer riqueza, se aportó a manera de tal.¹³¹

Las mujeres que optaban –libre u obligadamente- por el camino del matrimonio debían cumplir con las tareas que imponía dicha condición; una “buena esposa” tenía que ser callada, obediente, fiel y honesta, lo que se demostraba en la educación de los hijos, la distribución del gasto familiar y hasta en el pago del debito matrimonial. Ya lo decía Francisco de Quevedo en sus *Migajas Sentenciosas* (circa 1631): “las mujeres son hechas para estar en casa, no para andar vagueando. Sus gustos han de ser los de sus maridos, participados, no propios”;¹³² virtudes que principalmente se apreciaban en las mujeres novohispanas de la élite. Al fin y al cabo fue el grupo dominante quien perennemente estuvo obligado a salvaguardar los convencionalismos sociales. Convencionalismos que se basaban en el honor, vocablo que “...representaba

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 35.

¹³⁰ MARÍA DEL CARMEN CARLÉ. *La sociedad hispano medieval III. Grupos periféricos: las mujeres y los pobres*. Barcelona, Gedisa Editorial, s/año, p. 25.

¹³¹ MARIO HUMBERTO RUZ. “Propietarias, albaceas, herederas o despojadas. Mujeres en la memoria mortual del mundo maya”, en Pedro Pitarch y Julián López García (eds.) *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2001, p. 347.

¹³² Citado en PILAR GONZALBO AIZPURU. *Op.cit.*, p. 31.

la historia de una buena familia, avalada por generaciones de matrimonios santificados y nacimientos de hijos legítimos”.¹³³

Para una mujer casada la honra se traducían en haber llegado virgen al matrimonio, en la fidelidad que debía al marido y en general, en acatar todos los patrones de conducta impuestos por el régimen patriarcal imperante de la época, fundamentalmente el de la sumisión al varón, en un primer momento al padre o tutor y posteriormente al cónyuge, o bien, al hijo(s) en caso de las viudas. No obstante, en ocasiones hubo féminas que se sustrajeron de ese comportamiento honorable para reincidir en conductas consideradas “deshonestas”,¹³⁴ como lo demuestra la gran cantidad de expedientes que integran las fuentes judiciales.

Al quedar la mujer casada bajo la tutoría del marido, la legislación la protegió de los posibles abusos, por parte de éste, en el manejo de sus bienes –principalmente la dote y las arras-, aunque esta situación legal significó que la mujer casada viviera con mayores restricciones jurídicas que las solteras y las viudas. Fue el precio que tuvo que pagar por “el sostén y la protección” que le brindaba un cónyuge.¹³⁵ Adempero, hubo mujeres que supieron emplear los escasos resquicios que les dejaba la ley para luchar por el respeto a sus derechos, como por ejemplo las indígenas mayas que eran propietarias, herederas o que fungían como albaceas, quienes en no pocas ocasiones,

¹³³ ANN TWINAM. “Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial”, en Asunción Lavrin (coord.) *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*. México, CONACULTA/Grijalbo, 1991, p. 131.

¹³⁴ Por deshonestidad se entiende: inmodestia, impureza, torpeza. Vale también desenvoltura, movimiento y manejo afectado y licencioso del cuerpo que provoca a sensualidad. Se toma asimismo, por la desnudez procurada en el vestir, dejando al registro de los ojos lo que prohíbe la modestia y vergüenza natural. *Diccionario de Autoridades*. Madrid, Gredos, 1976, vol. 2, p. 184.

¹³⁵ PATRICIA GALLARDO ARIAS. *Brujería y orden moral en el Valle del Maíz, San Luis Potosí 1766*. México, Instituto Mora, 2002, p. 42. (Tesis de Maestría)

entablaron litigios contra los parientes del esposo u otros personajes, por el despojo de sus bienes, así lo apunta Mario Ruz al analizar testamentos y juicios mortuales en el área maya.¹³⁶

Al ser concebida la mujer como un ente desvalido al que había que proteger, y por cuya integridad social y moral se debía velar, si no se conseguía esto por la vía del matrimonio, quedaba como segundo camino propicio para ella, la renuncia al mundo exterior, esto es, la vida conventual. En el convento la clausura fue primordial y sólo se podía dejar por algún desastre natural como terremotos o incendios. Sin embargo, esta clausura no impidió que muchas religiosas alzaran sus voces. Josefina Muriel señala que:

[...] sus vidas aparentemente silenciosas y tranquilas eran en verdad dinámicas; hacían oír sus voces lo mismo en la provincia que en la capital, ante el virrey, o en los consejos reales y en la curia pontificia para obtener permisos, concesiones, privilegios, mercedes, donaciones, etcétera, que les dieran categoría jurídica, religiosa y civil a las instituciones que se les ocurría establecer.¹³⁷

El que muchas féminas optaran por el enclaustramiento como proyecto de vida se debió, en parte, a la rápida expansión de conventos que propició que tanto mujeres como hombres, imposibilitados, en su mayoría, a ascender social y económicamente, ingresaran a los recintos religiosos pensando que el estado eclesiástico les proporcionaría un brillante porvenir. Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán en su *Recordación Florida* menciona que para el Reino de

¹³⁶ MARIO HUMBERTO RUZ. "Propietarias...", *Op.cit.*, pp. 341-370.

¹³⁷ JOSEFINA MURIEL. *Cultura femenina...* *Op.cit.*, p. 98. Incluso se puede encontrar a las religiosas entablando pleitos legales contra hombres importantes, basta con citar el juicio que se llevó a cabo entre don Alonso Álvarez, personaje que perteneció a una de las mejores familias de la élite guatemalteca, y el convento de religiosas de la Limpia Concepción de Santiago de Guatemala, por el pago de una renta que dejó una de sus moradoras, la monja Catalina de la Natividad, hermana de Álvarez. Al respecto consúltese el artículo de MARÍA MILAGROS CIUDAD SUÁREZ, "Poder y religión: la familia Álvarez de la Vega y el convento de la Limpia Concepción de Guatemala siglo XVIII", en *C.M.H.L.B. Caravell*, No. 64, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, pp. 31-48.

Guatemala "...la profesión religiosa era un camino y un refugio para muchos nobles arruinados".¹³⁸ Aunque también hubo un sinfín de mujeres que verdaderamente sintieron el "llamado de Dios".

Para que una joven española -peninsular o criolla-¹³⁹ ingresara a un convento tenía que cumplir varios requisitos: estar bautizada, garantizar su virtud, acreditar su limpieza de sangre, estar sana y cubrir la dote requerida, que para el siglo XVIII era de:

4000 pesos como capital deseable, 3000 con la correspondiente solicitud de dispensa que se concedía rutinariamente, y 1000 o 2000 en casos especiales, como eran los de alegar superiores conocimientos en música o acogerse en alguna fundación piadosa que completaba el faltante.¹⁴⁰

El hecho de que se considerara al claustro como una elección deseable para la mujer favoreció que muchos habitantes novohispanos, principalmente de los estratos altos de la sociedad, apoyaran la fundación de conventos y la promoción de dotes de monjas. No obstante, a falta de la dote, hubo gran cantidad de féminas que se conformaron con ingresar a un convento en calidad de educandas o de criadas, que en su mayoría fueron indígenas, mestizas, negras y mulatas.

Las jóvenes que deseaban entrar al claustro como "mozas" o como "niñas", alegaban frecuentemente la necesidad de atender a alguna religiosa enferma, anciana o impedida; para reforzar sus argumentos argüían algún lejano parentesco con la religiosa en cuestión o con otra del mismo convento, o con

¹³⁸ SEVERO MARTÍNEZ PELÁEZ. *Op.cit.*, p. 267.

¹³⁹ En Nueva España las primeras fundaciones se hicieron para las hijas de los conquistadores, fue hasta el año de 1734 que se fundó el convento de *Corpus Christi* para las hijas o descendientes de los indios nobles o caciques.

¹⁴⁰ PILAR GONZALBO AIZPURU. *Op.cit.*, p. 242. Otrosí, en el convento jerónimo de San Lorenzo, la dote era de 3,000 pesos, pero a partir de 1748 se elevó a 4,000; además, las novicias que sabían cantar o tocar un instrumento, fueron aceptadas gratuitamente, esto es, que los dones artísticos suplieron la dote económica. Véase ALICIA BAZARTE MARTÍNEZ, ENRIQUE TOVAR ESQUIVEL y MARTHA A. TRONCO ROSAS. *El convento jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*. México, IPN, 2001, p 42.

cualquiera de las mozas o niñas previamente admitidas...Las edades de las niñas oscilaban entre los 10 y los 14 años y las criadas eran poco mayores.¹⁴¹

Tan elevado podía ser el número de mujeres que habitaban un claustro que el celebre viajero inglés Thomas Gage, en su estancia en Guatemala (segunda mitad del siglo XVII), narró que en el convento de la Concepción¹⁴² de aquella ciudad vivían unas mil mujeres, no todas monjas, pero sí entre sirvientas, esclavas y niñas educandas. A pesar de que la cifra nos parece un tanto exagerada, no dudamos que existiera un buen número de mujeres donadas.¹⁴³ En el mismo tenor, Gage relata otra historia, la de la monja Juana de Maldonado, conventual en el mismo claustro de la Concepción, quien por su noble cuna y riqueza se hacía servir de media docena de doncellas negras.¹⁴⁴ Anécdota que representa un claro ejemplo de lo populosos que llegaron a ser algunos recintos religiosos.

En el Virreinato de la Nueva España la vida conventual femenina estuvo sujeta a las reglas monásticas de cada convento, así como a la autoridad de los superiores de la rama masculina, aunque para todos los claustros: “La disciplina ritual era inflexible en cuanto a las horas de levantarse, rezar ciertas

¹⁴¹ PILAR GONZALBO AIZPURU. *Op.cit.*, p. 219.

¹⁴² El convento de la Limpia Concepción de la orden concepcionista fue el primero que se erigió en Santiago de Guatemala en 1577, sucedido de otras cuatro fundaciones, a saber: Santa Catarina Virgen y Mártir también concepcionistas (1609); Santa Teresa de las carmelitas descalzas (1676); Nuestra Señora de los Dolores de clarisas (1700); y por último, Nuestra Señora del Pilar de religiosas capuchinas (1725). MARÍA MILAGROS CIUDAD SUÁREZ. “Aspectos socioeconómicos del monacato femenino en la Guatemala colonial”, en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano. Vol. 2 Mujeres, instituciones y culto a María*. México, UIA/INAH/CONDUMEX, 1994, pp. 53-64.

¹⁴³ María Milagros Ciudad Suárez señala que en el convento de la Limpia Concepción habitaban, para el año 1633, 160 monjas además de las pupilas y sirvientas que daban un total de más de 500 personas; en tanto que para 1665 había 180 religiosas, sin contar novicias y donadas. *Ibidem*, pp. 56-57.

¹⁴⁴ THOMAS GAGE. *Viajes por la Nueva España y Guatemala*. Madrid, Historia 16, 1987, p. 306-307.

oraciones fundamentales, refectorio, recreo, etc.”¹⁴⁵ En términos generales se puede decir, que la vida cotidiana de una monja discurría entre la celda, el coro, la cocina y la sala de costura. Con respecto a la comida, es sabido por todos que de los conventos nació una inestimable cultura culinaria que ha llegado hasta nuestros días; de igual forma, la costura fue una de las principales actividades de los conventos, Nuria Salazar acota que las monjas guardaban en un costurero el dedal de plata, las tijeras, varias madejas de seda o hilo de diferentes colores, el papel de los alfileres, las agujas y los retazos de tela, utensilios con los que confeccionaban hábitos, ropa interior y de cama, cortinas, cojines, manteles y servilletas, ya fuera para vestir, para sus celdas, para regalar o entregar por encargo.¹⁴⁶ El dinero recibido por tales trabajos era destinado a las cajas de su convento.

A pesar de que la clausura fue algo esencial en la vida conventual, hay indicios de que en el siglo XVII las tertulias en los locutorios fueron cosa común, nada raro puesto que para esta centuria al claustro se le considera “un microcosmos que reproducía las condiciones de vida colonial”.¹⁴⁷ Situación que conllevó al restablecimiento de las primitivas reglas monásticas de los conventos femeninos por parte de la jerarquía eclesiástica. Fue hasta la segunda mitad del siglo XVIII que a través de edictos y pastorales se llevó a cabo la reforma conventual de los claustros novohispanos a manos del

¹⁴⁵ ASUNCIÓN LAVRIN. “La celda y el convento: una perspectiva femenina”, en Raquel Chang-Rodríguez (coord.) *Historia de la Literatura Mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días. Vol. 2 La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*. México, Siglo XXI Editores/UNAM, 2002, p. 391.

¹⁴⁶ NURIA SALAZAR SIMARRO. “Los monasterios femeninos”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.) *Historia de la vida cotidiana en México. II La ciudad barroca*. México, COLMEX/FCE, 2005, p. 238.

¹⁴⁷ ASUNCIÓN LAVRIN. *Op.cit.*, p. 392.

arzobispo Francisco Antonio Lorenzana (1766-1772) y el obispo poblano Francisco Fabián y Fuero (1765-1773).

Las mujeres que no tuvieron otra opción más que el camino del trabajo, únicamente contaron con cuatro opciones para su sostenimiento: el trabajo doméstico, el comercial, el fabril y la agricultura.¹⁴⁸ Independientemente del papel de esposas y madres que tenían que cumplir como integrantes del género femenino.

Para la época a la que me refiero, exceptuando la ocupación de las llamadas “amigas” o profesoras, a cuyo cargo se hallaba la educación de las niñas,¹⁴⁹ sólo entre las clases subalternas o populares -españolas y criollas pobres, negras, indias, mestizas, y demás mezclas étnicas-, los trabajos tradicionalmente desempeñados por estas mujeres fueron: sirvientas, lavanderas, blanqueadoras, cocineras, costureras, hilanderas, fabricantes de redes, de velas, de aguardiente, vendedoras en los tianguis, panaderas, cigarreras, tenderas, parteras, mesoneras, entre otros.

Estas labores únicamente se pueden encuadrar en el campo de la economía doméstica y por supuesto, redituaban pocos beneficios monetarios; pese a esto, son un reflejo de que las mujeres fueron capaces de realizar actividades independientes para su sobrevivencia y la de sus familias. Así, Pilar Gonzalbo nos dice que:

[...] entre las mujeres que ejercían algún tipo de trabajo, aparte de las consabidas tareas de su hogar, se contaban casi la tercera parte de las mujeres españolas, más de la mitad de las indias y mestizas, y más de las tres cuartas partes de las negras y mulatas libres. En cuanto a las esclavas, resulta

¹⁴⁸ MARTHA PATRICIA BARRÓN CORIA y MARTHA ORTIZ ÁLVAREZ. *Op.cit.*, p. II.

¹⁴⁹ Aunque la educación que brindaban las “amigas” a las niñas, en su mayoría de escasos recursos, consistió en repasar la doctrina cristiana y practicar ciertas manualidades. *Ibidem*, p. 100.

lógico considerar que todas ellas trabajaran. Asimismo había muchas niñas trabajadoras, aunque en proporción bastante inferior.¹⁵⁰

Situación que se refleja claramente en la capital del Virreinato de la Nueva España durante el siglo XVIII. Se sabe por ejemplo, que la Plaza Mayor de la Ciudad de México se hallaba abarrotada de puestos de mujeres comerciantes donde se vendían:

[...] dulces, juguetes, sarapes, rebozos, sombreros, flores naturales y de papel, ropa, limas, navajas, martillos, machetes y todo tipo de objetos viejos, a menudo robados. No faltaban tampoco los innumerables puestos de comida, de atole y tamales, de buñuelos, de chocolate y de alimentos, ya fueran fritos o guisados, secos o encurtidos.¹⁵¹

Algo similar ocurría en el paseo de la Alameda, en el canal de Jamaica y en la plaza de toros, lugares de esparcimiento muy frecuentados por los novohispanos en aquellos tiempos.

Por otra parte, la falta de recursos económicos propició que las mujeres que quedaban solteras, con frecuencia vivieran "...con insospechada libertad, criaban y educaban a sus hijos naturales y, eventualmente, contraían matrimonio con el hombre con quien habían mantenido `amistad ilegítima` durante varios años".¹⁵² Condición que en vez de malograr la vida de una mujer la benefició, al conferirle cierto grado de emancipación. Así lo constatan algunos viajeros que arribaron a la Nueva España, quienes escribieron sobre la liviandad de las costumbres, principalmente entre las féminas, tales como el fumar, el vestir provocativamente, el gusto por el juego y el baile, etc. Retomando de nueva cuenta al inglés Thomas Gage, en su paso por Chiapas

¹⁵⁰ PILAR GONZALBO AIZPURU. *Op.cit.*, p. 124-125.

¹⁵¹ JUAN PEDRO VIQUEIRA ALBÁN. *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*. México, FCE, 1987, p. 134.

¹⁵² PILAR GONZALBO AIZPURU. *Op.cit.*, p. 152.

en el año 1626, describió el gusto que tenían las mujeres chiapanecas por el chocolate, al grado de tomarlo en plena celebración eucarística:

Las mujeres de esa ciudad aparentan tanta debilidad y tanta delicadeza de estómago, y así lo manifiestan, que no pueden permanecer en la iglesia mientras se dice la misa, y mucho menos durante la misa solemne cantada y el sermón, a no ser que tomen una taza de chocolate y algo de comida para fortalecer sus estómagos.¹⁵³

Este comportamiento que pudiéramos catalogar de indecoroso entre algunas chiapanecas, así como otras actitudes tales como el amancebamiento, el gusto por los bailes, el juego, los fandangos, etc., desvirtúan la imagen tradicional de la mujer colonial, eternamente subyugada a la autoridad patriarcal. Así, la supeditación de la mujer sólo quedó en el discurso jurídico y retórico, pero en la práctica muchas de ellas fueron catalogadas de “desviantes”, ya que con sus comportamientos, como se vera en otros capítulos de esta tesis, no sólo violaron la fe católica, sino también las barreras morales y sexuales de la conducta establecida.¹⁵⁴

Antes de terminar este apartado, quisiera mencionar que a la par de los tres caminos antes mencionados existió otra forma de vida adoptada por ciertas mujeres, que de acuerdo a las fuentes no era muy recurrente, por lo tanto su número fue muy reducido. Me refiero a las llamadas *beatas*,¹⁵⁵ esto es, féminas que eligieron la pobreza y la “santidad” como medio de subsistencia. En efecto, mediante limosnas y otras dádivas, lograron mantenerse en el

¹⁵³ THOMAS GAGE. *Op.cit.*, p. 261. Situación que fue motivo de escándalo y que acarrió como consecuencia la excomunión de tales mujeres por el obispo Juan Zapata y Sandoval, quien se dice murió, supuestamente, envenenado por una jícara de chocolate.

¹⁵⁴ DORA DÁVILA MENDOZA. *Hasta que la muerte nos separe. El divorcio eclesiástico en el arzobispado de México, 1702-1800*. México, COLMEX/Ibero/Universidad Católica Andrés Bello, 2005, p. 58.

¹⁵⁵ El vocablo beata designa a aquella mujer dedicada a la oración que no forzosamente estaba vinculada a una orden tercera, sin embargo, vestía hábito religioso, vivía con recogimiento y profesaba el celibato, y un aspecto aun más importante, que el vulgo tenía por santa. ANTONIO RUBIAL GARCÍA. *Op.cit.*, p. 30.

ámbito novohispano a partir de la segunda mitad del siglo XVI y hasta los albores del siglo XIX.

De acuerdo con Antonio Rubial, la mayoría de las beatas novohispanas pertenecieron al sector criollo, aunque las hubo de otras calidades étnicas. Sus edades fluctuaban entre los 20 y los 60 años, y casi todas fueron mujeres abandonadas, solteras o viudas, que a falta de medios de subsistencia en ocasiones se hallaban habitando las casas de sus confesores, lo que parece fue más frecuente en el siglo XVIII que en épocas anteriores.¹⁵⁶ Sólo por mencionar un ejemplo citaremos el caso de dos beatas celebres de finales de la centuria dieciochesca: la criolla María Rita Vargas y la mestiza María Lucía Celis.¹⁵⁷ Las acusaciones contra ambas beatas giraron en torno a sus raptos, arrobos, visiones y revelaciones; la primera sosteniendo soliloquios con el niño Jesús y la segunda teniendo visiones con “los ojos corporales” del Demonio. Actitudes que se convirtieron en la forma más fácil y rápida de obtener importantes dádivas, accediendo así a un estatus socioeconómico más alto del que tenían antes de ser tocadas con la gracia de Dios, como fue el caso de María Rita Vargas, que a través de sus dones de santidad logró la protección de su padre espiritual, Antonio Rodríguez Colodrero; incluso se menciona en el expediente que compartieron el mismo techo aunque no se especifica que existiera una relación “amorosa” entre ellos.

Al término del proceso, María Rita Vargas fue sentenciada en 1803 a auto de fe en la iglesia de Santo Domingo, abjuración¹⁵⁸ de *levi*, vergüenza pública, destierro de la Ciudad de México, villa de Madrid y 20 leguas en

¹⁵⁶ *Ibidem.* p. 31-32.

¹⁵⁷ Véase AGN, Inquisición, vol. 1418, exp. 13 y 17, fs. 158-168 y 219-328.

¹⁵⁸ En el procedimiento inquisitorial, la abjuración fue la retractación del error contra la fe católica, podía ser de *levi* cuando el delito era leve o de *vehementi*, cuando la falta era grave.

contorno, y 4 años de servicio en el hospital de San Andrés; su compañera, María Lucía Celis, también fue condenada a auto de fe en la iglesia de santo Domingo, abjuración de *vehementi*, vergüenza pública, 10 años de destierro y reclusión de 4 años en el hospital Real de Naturales. Por último, Antonio Rodríguez Colodrero fue sentenciado a auto privado, abjuración de *levi*, privación perpetua de administrar la confesión, 40 días de ejercicios espirituales, destierro y reclusión en el colegio carmelita de san Joaquín.¹⁵⁹

El estado de beata, aunque no muy socorrido, fue una opción más que tuvieron las mujeres del Virreinato de la Nueva España, para sobrevivir en un mundo regido por un sistema patriarcal que dictaba las reglas de cómo ser una mujer y las implicaciones de su condición.

2.1 Transgresiones femeninas al orden inquisitorial en la Nueva España

La mujer en el Virreinato de la Nueva España no sólo desempeñó los papeles tradicionales de su género: madre, esposa e hija, sino que también la hallamos infringiendo el orden social impuesto por la Iglesia, esto es, la fe y la moral católica. Mediante la documentación inquisitorial se muestra claramente como el patrón de comportamiento impuesto a las mujeres se podía quebrantar por diversas causas, dependiendo del espacio y tiempo en el que las féminas se desarrollaron.

¹⁵⁹ La diferencia de penas entre las dos beatas y el clérigo se debe a la concepción que se tenía de la mujer, postura que ya se ha comentado en los primeros apartados de este capítulo. Por otra parte, cabe señalar, que aquellos religiosos que fueron juzgados por la Inquisición eran sentenciados a auto privado, es decir, que su sentencia era leída en la propia sala del tribunal, salvo casos excepcionales en los que la falta fue considerada tan grave que salieron en auto público de fe, además de otras penas como el destierro o la reclusión.

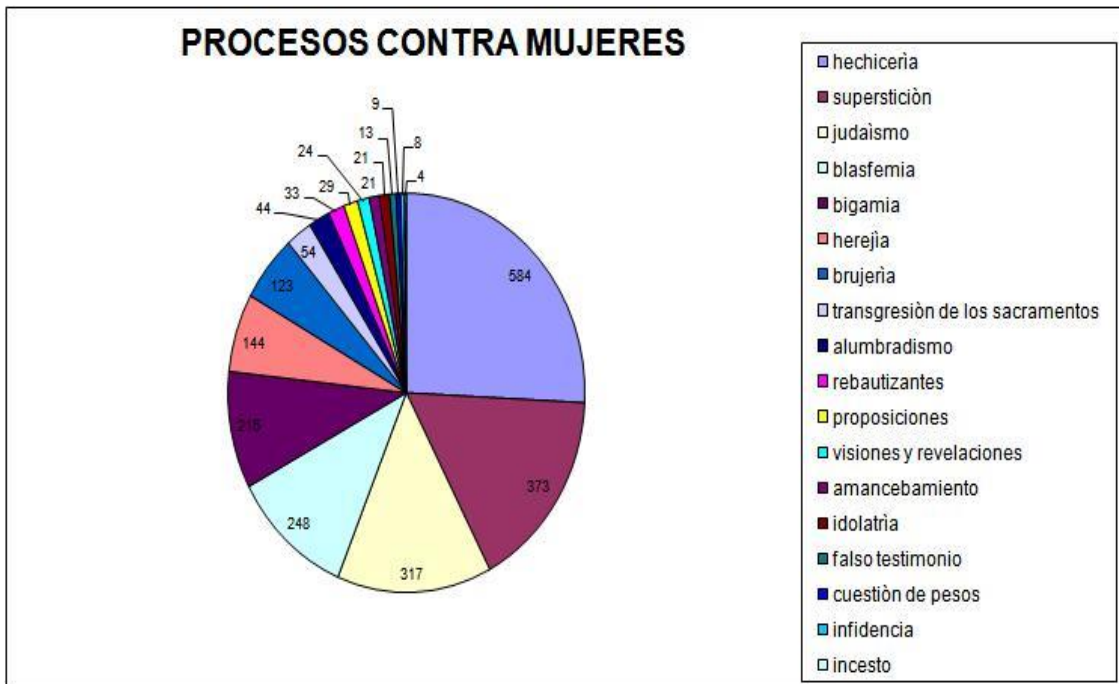
Pero, ¿a qué se debió que las mujeres transgredieran las reglas impuestas por el régimen patriarcal? Paradójicamente a lo que pensaba la Iglesia católica, los historiadores modernos estiman que las transgresiones femeninas —concretamente las perpetradas en el periodo virreinal— representan una especie de escapatoria o revancha a su condición subordinada. Sólo hay que echar un vistazo a las investigaciones que se han realizado de aquellas mujeres que utilizaron la magia amorosa como mecanismo de poder para controlar el dominio masculino, por ejemplo, los maridos abusivos y violentos podían ser amansados; los amantes que abandonaban a sus concubinas podían verse ligados, o lo que es lo mismo, impotentes.¹⁶⁰ Así, la práctica de hechizos y conjuros amatorios se convirtió en una vía de equilibrio social para la mujer; fue el recurso ideal para subvertir el orden establecido.

Contabilizando la documentación del ramo Inquisición que se halla resguardada en el Archivo General de la Nación (México) se tiene un total de 2264 casos. La frecuencia de delitos en los que incurrieron las mujeres durante el periodo colonial, siglos XVI a principios del XIX, es como sigue:

La hechicería con un monto de 584 casos, la superstición 373, el judaísmo 317, la blasfemia 248, la bigamia 215, la herejía 144, la brujería 123, transgresión de los sacramentos 54, alumbrados 44, re-bautizantes 33, proposiciones 29, visiones y revelaciones 24, el amancebamiento 21, la idolatría 21, el falso testimonio 13, cuestión de pesos 9, la infidencia 8 y por último el incesto, con 4 casos.¹⁶¹

¹⁶⁰ Véase RUTH BEHAR. "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México", en Asunción Lavrin (coord.) *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica siglos XVI-XVIII*. México, CONACULTA/Grijalbo, 1991, p. 198.

¹⁶¹ Este conteo únicamente incluye la documentación que integra el ramo Inquisición del Archivo General de la Nación, que en adelante se abreviara como Inq., AGN. Véase el *Catálogo de Mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*. México, INAH, 2000.



Gráfica de elaboración propia a partir de los expedientes inquisitoriales, AGN.

Siguiendo la clasificación propuesta por la mayoría de los estudiosos de la Inquisición,¹⁶² las transgresiones inquisitoriales se dividen en dos categorías, la primera corresponde a los delitos contra la fe: herejía, blasfemia, fingimiento místico o sacerdotal, hechicería, superstición, brujería y magia. En la segunda categoría se circunscriben los delitos contra la moral, esto es, proposiciones, bigamia, solicitud, bailes, cantos, libelos, comedias y libros prohibidos.

En este sentido y siguiendo los datos computados, se puede especificar que en el rubro de la hechicería se incluyeron los casos donde se menciona la utilización de hechizos y bebedizos, los primeros a base de hierbas como el *ololihqui*¹⁶³ o el *puyumate*,¹⁶⁴ los segundos elaborados con polvo de uñas,

¹⁶² Como por ejemplo Julio Caro Baroja, Jaime Conteras, Solange Alberro, Carlos Díaz Rementería, entre otros. Consúltense la bibliografía al final del texto.

¹⁶³ Planta medicinal de semilla redonda, también llamada *coaxiuitl* o hierba de la serpiente. SIMÉON RÊMI. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México, Siglo XXI Editores, 1986, p. 355.

¹⁶⁴ Yerba utilizada para "ligar" o hacer impotente a un individuo. NOEMÍ QUEZADA. *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. México, UNAM-IIA, 1996, p. 95.

sesos de animales, huesos humanos, semen, sangre menstrual, sudor y excremento. Por su parte, la superstición abarca la quiromancia, la adivinación de sucesos futuros por la ingestión de plantas alucinógenas (peyote u hongos) o bien, por medio de la lectura de habas o maíces, y en el caso concreto del área maya, a través de los llamados “miches”, “tz`ites”, frijolillos rojos o colorines, frutos de la *Erithrina coralloides*.

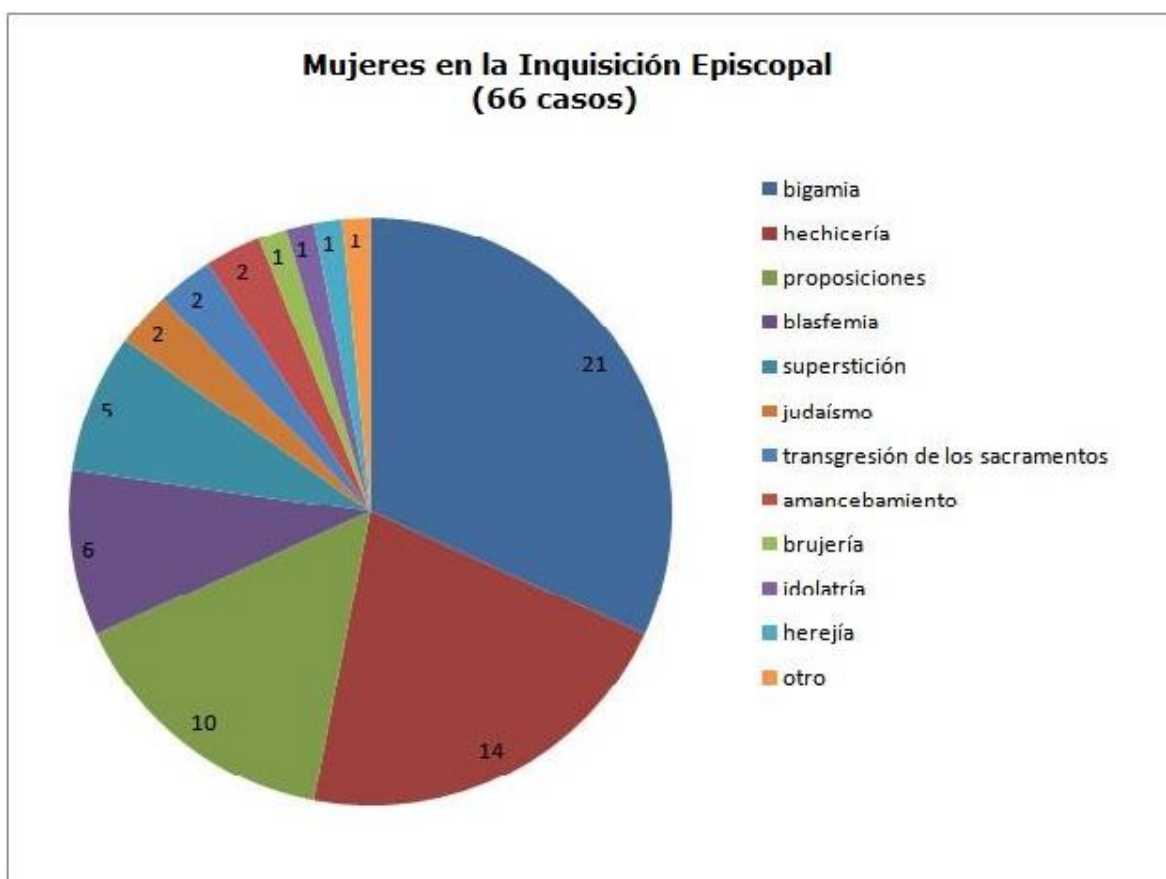
Por transgresión de los sacramentos se entienden aquellos actos que vulneraban las prácticas que todo buen cristiano debía profesar, realizando actos tales como el comulgar sin confesarse, comulgar dos o más veces, sacarse la hostia (o “forma”) después de comulgar. En este mismo apartado se incluyó, a pesar de no ser sacramentos, el no asistir a misa los domingos y días de guardar, y el comer carne los días prohibidos.

Por alumbrados se tiene a aquéllos que experimentaron una nueva forma de vivir la religión mediante la práctica de la oración mental, con la cual se llegaba al éxtasis para después alcanzar la comunicación directa con Dios. Una vez conseguida la unión con la deidad, el adepto quedaba en tal estado de gracia que tenía la libertad de cometer cualquier tipo de concupiscencia¹⁶⁵ sin que fuera considerado pecado.

En el caso de las proposiciones, se circunscriben tanto las de carácter herético como las de tipo escandaloso, que los documentos refieren como “palabras malsonantes”, siendo las más populares “*la simple fornicación no es pecado*” y “*más vale estar amancebado que casado*”.

¹⁶⁵ “De ordinario se toma por apetito desordenado y sensitivo de lo contrario a la razón. Se toma muy frecuentemente por apetito desordenado de lascivia y deshonestidad”. *Diccionario de Autoridades*. Madrid, Gredos, 1976, vol. 1, p. 482.

De los 2264 casos que se contabilizaron, es necesario mencionar que 66 se produjeron en el periodo denominado como Inquisición episcopal o la “primitiva Inquisición americana” –así llamada por el estudioso José Toribio Medina-, de 1535 a 1570. Etapa en la cual el delito de bigamia encabeza la lista de las transgresiones más frecuentes con 21 casos, le siguen la hechicería con 14, las proposiciones con 10, la blasfemia con 6, la superstición con 5, el judaísmo con 2, lo mismo que transgresión de los sacramentos y el amancebamiento, la brujería, la idolatría y la herejía con un solo caso respectivamente, y por último, un caso que trata sobre la apelación de una sentencia, pero no se menciona cuál fue la falta cometida.



Gráfica de elaboración propia a partir de los expedientes inquisitoriales, AGN.

La respuesta al porqué encontramos la bigamia como la infracción más asidua de esta época estriba en que en la Nueva España “desde el primer momento, la Iglesia hizo suyos los problemas relacionados con el ejercicio de la sexualidad”,¹⁶⁶ ya que como se mencionó antes, se vinculaba lo sexual con el pecado original. En efecto, la Iglesia católica consideraba que toda actividad sexual fuera del matrimonio tenía una finalidad sicalíptica, distinta a la procreación y por ende se convertía en un pecado de índole *contra natura* (término que abarca las prácticas de la masturbación, el coito anal u oral). Lo que a su vez confirma la tesis de que el novohispano pecó más contra la moral y las buenas costumbres que contra la fe católica.¹⁶⁷

Aunque en la mayoría de estos 66 casos no se menciona la calidad étnica de las mujeres implicadas en los mismos, se sabe que las españolas fueron las más abundantes, con un total de 35, también se contabilizaron 5 negras, 4 mulatas, 2 moriscas y una india. Para la distribución geográfica de estos casos, véase el cuadro que aparece a continuación.

¹⁶⁶ MARCELA SUÁREZ. “Infidelidad, castigo y pena en la Ciudad de México durante los borbones”, en *Fuentes humanísticas*. Año 4, No. 8, 1^{er} semestre de 1994, México, UAM-Azcapotzalco, p. 64.

¹⁶⁷ En la religión católica se distinguen dos aspectos fundamentales: las *Creencias* y las *Prácticas*. Las primeras hacen referencia a lo que es el dogma cristiano y las segundas, a los comportamientos que tienen los fieles con respecto a las normas del catolicismo. ADRIANA RODRÍGUEZ DELGADO. *Santos o embusteros: los alumbrados novohispanos del siglo XVII*. México, ENAH, 2002, p. 106. (Tesis de Licenciatura)

Cuadro No. 1

LUGAR	NÚMERO
Ciudad de México	40
Oaxaca	9
Guadalajara	6
Durango	2
Yucatán	2
Guanajuato	1
Michoacán	1
Taxco	1
Zacatecas	1
Cuba	1
Guatemala	1
Sin especificar lugar	1

Cuadro de elaboración propia a partir de los expedientes inquisitoriales, AGN.

La diferencia de casos entre la Ciudad de México y el resto de las ciudades mencionadas en este cuadro confirma el planteamiento que hace Gabriel Torres Puga, de que el tribunal de la Inquisición de México:

[...] siempre tuvo un alcance de poder más aparente que real, pues aunque su jurisdicción se extendía a toda la Nueva España, los territorios del norte, Filipinas y Guatemala, las grandes distancias entorpecían su acción en las regiones más alejadas del centro.¹⁶⁸

En el transcurrir de los siglos XVII y XVIII la infracción más frecuente fue la hechicería, delito practicado tanto por españolas –peninsulares y criollas-, como por mestizas, negras y mulatas, ya fueran casadas, solteras, viudas o abandonadas, con los más diversos oficios, entre los que destacan: costureras, hilanderas, parteras, comerciantes, artesanas, etc.

Los expedientes inquisitoriales reflejan que el propósito fundamental del uso de la hechicería era la búsqueda de la aceptación y el reconocimiento social de la mujer, situación que a nivel discursivo sólo se lograba mediante la presencia de un varón al lado, aunque la mayoría de las veces el resultado fue

¹⁶⁸ GABRIEL TORRES PUGA. *Op.cit.*, p. 29.

contraproducente, ya que esta condición se tradujo en toda clase de vejaciones, de ahí que la práctica de la hechicería, principalmente la de carácter amatorio, sirviera para alcanzar el objetivo deseado, o bien, como una especie de paliativo a las penurias sociales, afectivas y económicas.

Para la última etapa del tribunal del Santo Oficio novohispano (1800-1820) los resultados no variaron en relación a las dos centurias anteriores. De un computó total de 41 casos, la hechicería siguió siendo la falta más abundante con 13, le continúan la superstición y la infidencia (adeptos a la causa insurgente)¹⁶⁹ con 6 casos cada una, las proposiciones con 5, las ilusas¹⁷⁰ con 3 y transgresión de los sacramentos con 2. Los delitos de bigamia, blasfemia, calumnias, concubinato o “mala amistad”, tentativa de asesinato y bailes prohibidos, aparecen con un caso cada uno.

¹⁶⁹ Dado los acontecimientos políticos que se vivían en la Nueva España (guerra de Independencia), la infidencia fue juzgada por la Inquisición porque representaba un atentado contra el rey.

¹⁷⁰ Por ilusas entendemos aquellas mujeres que propagaban haber tenido revelaciones sobrenaturales, realizar milagros y el poseer cierto don de profecía.



Gráfica de elaboración propia a partir de los expedientes inquisitoriales, AGN.

No se hizo un conteo por grupo étnico porque en la mayoría de los casos no aparece ese dato, de hecho, ya para finales del siglo XVIII “la calidad étnica ya no era tan importante socialmente como en los siglos anteriores; en los procesos judiciales se la hacía constar como parte de los generales de las personas, pero sin darle mayor importancia...”.¹⁷¹ Y en cuanto a la distribución geográfica de los 41 casos, véase el cuadro que en seguida se muestra:

¹⁷¹ TERESA LOZANO ARMENDARES. *No codiciarás la mujer ajena. El adulterio en las comunidades domésticas novohispanas. Ciudad de México, siglo XVIII*. México, UNAM-IIH, 2005, p. 93.

Cuadro No. 2

LUGAR	NÚMERO
Ciudad de México	13
Nicaragua	9
Querétaro	5
Zacatecas	5
Hidalgo	2
Puebla	2
Chihuahua	1
Michoacán	1
Guerrero	1
Guatemala	1
Honduras	1

Cuadro de elaboración propia a partir de los expedientes inquisitoriales, AGN.

Como se aprecia en los cuadros 1 y 2, la Ciudad de México es el lugar que encabeza la lista con el mayor número de casos registrados, razón que se debió a que la ciudad fungió como eje regulador del espacio colonial,¹⁷² en ella se concentraban todas las funciones administrativas, económicas, políticas y religiosas de la Nueva España, y por lo tanto, donde se hallaba la sede del tribunal del Santo Oficio. El hecho de que la Ciudad de México fuera la urbe más importante va de la mano con que en ésta la densidad demográfica también fue mayor que en otras ciudades importantes del Virreinato y por ende, existió un elevado número de individuos¹⁷³ sobre los que la Inquisición novohispana ejercía su control.

¹⁷² MANUEL MIÑO GRIJALVA. *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVI-XVIII*. México, COLMEX/FCE, 2001, p. 32.

¹⁷³ Con respecto al número de habitantes de la Ciudad de México se reproduce aquí el cuadro II.1 de la población de esta ciudad entre los años 1520-1810 elaborado por Manuel Miño G. Aunque en estas cifras aparecen individuos de todos los grupos étnicos, no hay que olvidar que el sector indígena fue el único que estuvo exento de la justicia inquisitorial. *Ibidem*, p. 61.

Años	Total
1520	250,000
1570	80,000
1629	60,000
1690	85,000
1740	98,000
1769	140,000
1790	232,000

El porqué aparece Nicaragua ocupando el segundo puesto en el cuadro número 2 no lo sabemos con exactitud, probablemente se deba a la actuación de los comisarios inquisitoriales de esta región del reino de Guatemala, a quienes encontramos desempeñando bien su oficio, en el sentido de levantar y remitir las denuncias e informaciones de los contestes al Tribunal, dando lectura a los edictos (generales o particulares), etc. Así lo demuestra, por ejemplo, el trabajo del comisario del Santo Oficio y arcediano de León de Nicaragua, don Pedro Brizzio, que en el proceso de 1804 contra Rosario Michaela o Micaelilla por hechicera, comentaba en su informe que:

Por las declaraciones que se han tomado y ratificado y constan en esta causa, en doce fojas, resulta la María del Rosario Micaelilla una gran hechicera, que con falsos polvos engaña a la juventud y les roba lo que puede adquirirles. También resulta homicida de fetos, con brebajes que ha dado para hacer mal parir pobres sigilosamente embarazadas. Parece igualmente que ha heredado de su madre esta negra facultad, quien tuvo fama de hechicera como Rosario, ésta tiene dos hijas ya grandes, y según he oído decir con hijos, sin haber sido ni ser casadas. Y es regular que se mantengan con la industria de la madre y que hereden el oficio.

Me admiro que nadie haya denunciado esta Rosario a la justicia ordinaria o a los gobernadores de esta provincia; pues es mucho tiempo que dicha mujer se ejercita en las expresadas maldades, que son a mi parecer más publicas que las que se vieron obligadas por el confesionario a denunciarla.

Vuestra ilustrísima dispondrá lo que fuere de su santa determinación.

León 23 junio de 1804.

Ilustrísimo Señor

Pedro Brizzio, arcediano comisario [Rúbrica].¹⁷⁴

1810	168,000
-------------	---------

Conviene recordar que la primera baja demográfica de 1520 a 1570, específicamente de la población indígena, se debió a las epidemias, la guerra y sus secuelas, la sustitución de cultivos y nuevos sistemas de trabajo. Por otro lado, la crisis demográfica de finales del siglo XVIII ocurrió, a decir de Juan Javier Pescador, porque las poblaciones urbanas sufrieron un devastador deterioro de sus condiciones de vida (pésimas condiciones higiénicas), que las puso a merced de cada vez más frecuentes y destructoras epidemias que lesionó, sobre todo a mujeres y párvulos. Véase JUAN JAVIER PESCADOR. "Patrones demográficos urbanos en la Nueva España, 1700-1820", en *et.al. El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica. T.II El México colonial*. México, Sría. de Gobernación-Conapo, 1993, pp. 108-131.

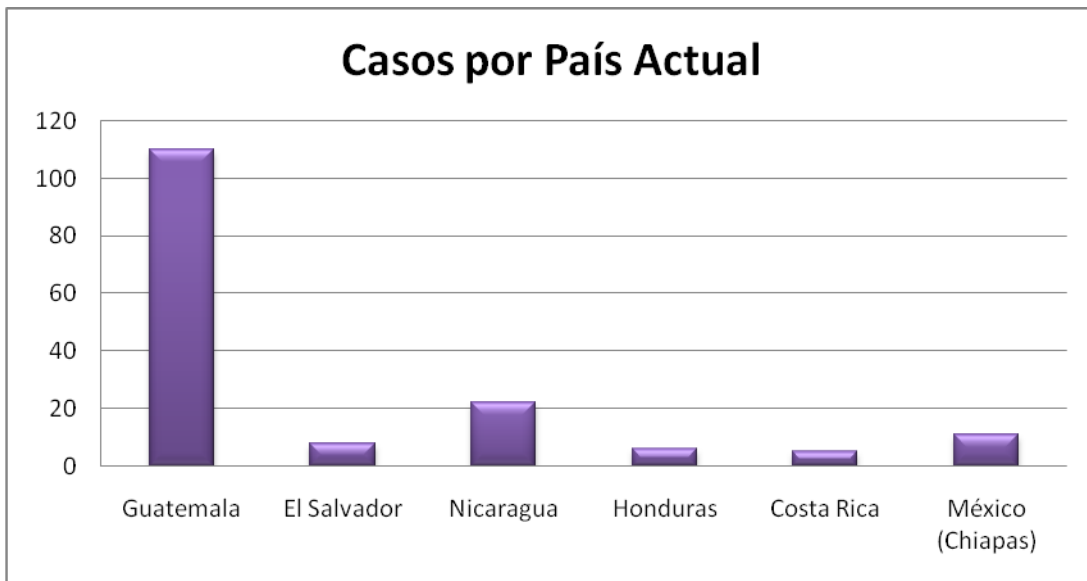
¹⁷⁴ AGN, Inq., vol. 1424, exp. 14, f. 315. Al final, la acusada es reprendida severamente por sus actos.

En términos generales podemos decir, que el número de causas que se hallan en la documentación inquisitorial revela que las mujeres del Virreinato de la Nueva España no sólo pecaron contra la fe cristiana, sino que además violaron los preceptos morales que tanto inculcaba la Iglesia católica, lo que de alguna manera representa una actitud de subversión a través del rechazo al régimen patriarcal imperante de la época.

2.2 Transgresiones femeninas en el Reino de Guatemala durante el dominio colonial

Para la Capitanía General de Guatemala la documentación inquisitorial generada desde el siglo XVI y hasta los albores del siglo XIX, nos da un total de 162 casos contra mujeres.¹⁷⁵ Si se divide esta cifra por los países que actualmente integran la región centroamericana (a excepción de Panamá), además del estado chiapaneco, perteneciente ahora al territorio mexicano, tenemos que a Guatemala corresponden 110 casos, 8 a El Salvador, 22 a Nicaragua, 6 a Honduras, 5 a Costa Rica y 11 a Chiapas.

¹⁷⁵ Para contabilizar los casos de la Capitanía General de Guatemala no sólo se incluyeron los que aparecen en el ramo Inquisición, también se utilizaron los documentos ubicados en el ramo Indiferente Virreinal, así como el material que se halla en las cajas de Inquisición (vols. 1556 a 1603) del AGN.

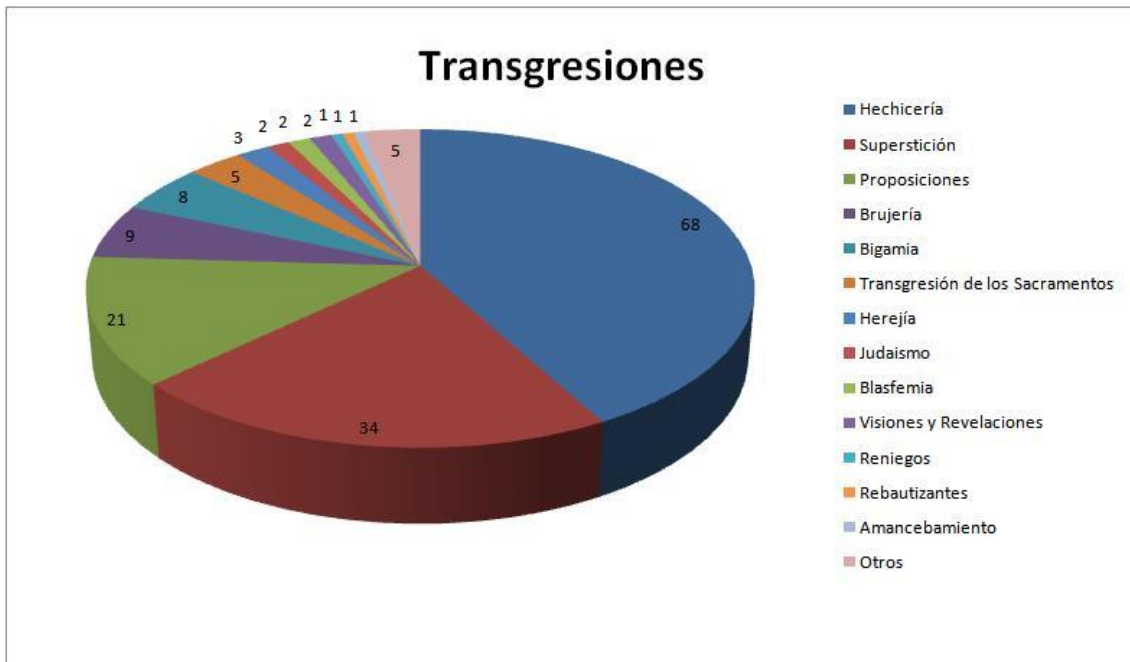


Gráfica de elaboración propia a partir de los expedientes inquisitoriales, AGN.

Por incidencia de delitos tenemos que la hechicería fue la transgresión más usual entre aquellas españolas, criollas, negras y ladinas que conformaron la población femenil del Reino de Guatemala, con un total de 68 casos. Le siguen la superstición con 34, las proposiciones con 21, la brujería con 9, la bigamia con 8, transgresión de los sacramentos con 5, la herejía con 3, el judaísmo, la blasfemia y las visiones y revelaciones con 2 casos cada uno, reniegos, re-bautizantes y el amancebamiento con un solo caso respectivamente. Asimismo, se tiene el rubro de “otros” en el que se agruparon las infracciones de injurias, tocamientos deshonestos, vestir seda siendo hijas de reconciliados y el aprobar los sucesos en Francia,¹⁷⁶ con un total de 5 casos.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Por sucesos en Francia nos referimos a la Revolución Francesa, o bien, a las disposiciones tomadas por los partidarios de ésta.

¹⁷⁷ Se utiliza el término “otros” por considerar que este tipo de faltas no constituyen un verdadero problema de fe.



Gráfica de elaboración propia a partir de los expedientes inquisitoriales, AGN.

Para el caso concreto de las transgresiones femeninas en la Capitanía General de Guatemala en el siglo XVIII, no sólo se revisó la documentación inquisitorial sino que la búsqueda archivística incluyó también la documentación del Archivo General de Centroamérica y la del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. En el primero se encontraron un total de 38 causas distribuidas de la siguiente manera: venta clandestina de chicha¹⁷⁸ 9 casos, el amancebamiento, el hurto y la inmoralidad (mujeres de vida licenciosa) con 4 causas cada uno; con 3 casos están el adulterio, el contrabando de aguardiente y las lesiones; con 2 casos aparecen el homicidio

¹⁷⁸ La chicha es el nombre común para referirse a gran variedad de bebidas fermentadas de origen prehispánico, que se obtienen no sólo del maíz sino también de frutas. En tiempos de la Colonia, la chicha era una bebida que se preparaba con agua de cebada, piña y masa de maíz prieto, se dejaba acedar por cuatro días y se le agregaba dulce, clavo y canela, y se dejaba fermentar por cuatro días más. Véase SERGIO NAVARRETE PELLICER. *La flor del aguardiente*. México, INAH, 1988, así como TERESA LOZANO ARMENDARES. *El chinguirito vindicado. El contrabando de aguardiente de caña y la política colonial*. México UNAM-IIH, 1995, p. 22. Y específicamente para el caso guatemalteco consúltese el artículo de ANNA CARLA ERICASTILLA SAMOAYA y LIZETH JIMÉNEZ CHACÓN. "Mujeres clandestinistas de aguardiente en Guatemala a fines del siglo XIX", en *Estudios de Cultura Maya*, vol.23, México, CEM-IIF-UNAM, 2003, pp. 207-223.

y la ebriedad; la prostitución y la alcahuetería aparecen con un solo caso respectivamente. Asimismo se tienen 2 procesos criminales contra las indígenas Magdalena Cuyan y Dominga Chiris por maléficas, la primera en 1774 y la segunda en 1775, casos que por ser posteriores a la periodización de este trabajo quedaron fuera del estudio.



Gráfica de elaboración propia a partir de los expedientes, AGCA.

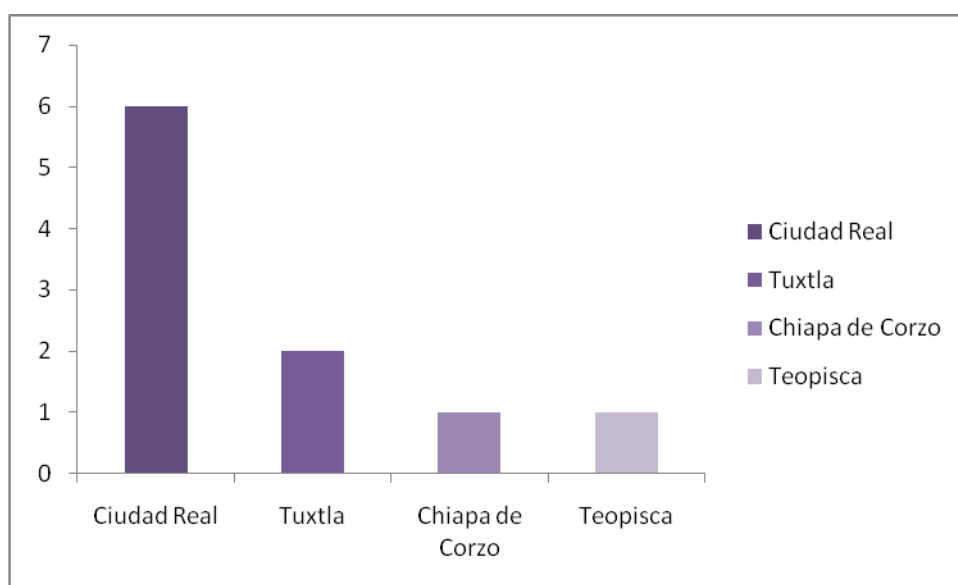
Como el organismo encargado de enjuiciar los delitos precedentes fue la justicia ordinaria,¹⁷⁹ únicamente se retoma esta información para un conteo general, puesto que el objetivo de este trabajo son aquellas infracciones que

¹⁷⁹ El porqué la justicia ordinaria, en particular la Real Sala del Crimen (dependiente de la Audiencia), juzgó delitos como el maleficio, no lo sabemos con exactitud, probablemente los casos implicaron alguna infracción criminal como por ejemplo el homicidio. O bien, no hay que olvidar que en ocasiones se dieron injerencias jurisdiccionales, lo que provocó conflictos de competencia entre tribunales.

fueron juzgadas por un tribunal eclesiástico, ya fuera el Ordinario o la Inquisición.

En cuanto al Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas se hallaron, para el siglo XVIII, demandas de divorcio en las cuales los maridos acusaban a sus consortes ante la justicia ordinaria, ya fuera por adulterio, o bien, de no cumplir con las obligaciones de una “buena esposa”, las cuales ya fueron mencionadas en el primer apartado de este capítulo.

Así, en el ramo Pleitos y Asuntos Jurídicos aparecen un total de 10 casos de demandas de divorcio, repartidos de la siguiente manera: 6 para Ciudad Real, 2 para Tuxtla, 1 para Chiapa de Corzo y otro para Teopisca.¹⁸⁰



Gráfica de elaboración propia a partir de los expedientes, AHDSC.

Evidentemente que hay más información en este ramo, pero básicamente se trata de denuncias interpuestas por mujeres solicitando el cumplimiento de esponsales o la nulidad del matrimonio. La primera causa, a razón del

¹⁸⁰ Es importante señalar que cuando se realizó la investigación documental, el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas no se hallaba totalmente clasificado.

“desfloramiento” del que fueron objeto, y la segunda, por embriaguez, malos tratos e infidelidad.

Recapitulando: como resultado de una concepción patriarcal occidental, la imagen de la mujer en la época virreinal fue una creación netamente masculina. En consecuencia, los discursos masculinos exhibieron a la mujer “...como la pecadora, seducida y seductora, curiosa, desobediente, rebelde y relacionada con el mal y el Demonio...”,¹⁸¹ pero por encima de todo, supeditada a la autoridad de los hombres. Paradójicamente, los procesos judiciales en particular los del fuero inquisitorial y los del Ordinario, demuestran que las mujeres no siempre estuvieron conformes con la realidad social impuesta por la Corona y supervisada por la Iglesia católica.

Así, podemos aseverar que, la mujer del periodo colonial, ensalzada o vituperada, ya fuera de la capital del Virreinato o de las zonas periféricas como la Capitanía General de Guatemala, se convirtió en el complemento indispensable y activo en la vida del hombre y de la sociedad; inclusive hubo algunas que pasaron a formar parte de la “gloria de América”,¹⁸² baste con citar un solo nombre, el de la décima musa, sor Juana Inés de la Cruz.

¹⁸¹ NOEMÍ QUEZADA. *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*. México, UNAM/Plaza y Valdés Editores, 2002, p. 157.

¹⁸² JOSEFINA MURIEL. *Cultura...op.cit.*, p. 41.

Cap. III TRANSGRESIONES DE LA FE CATÓLICA: SUPERSTICIÓN Y HECHICERÍA

1.- Significación de los términos superstición y hechicería

Desde tiempos prístinos ha existido la creencia popular de que ciertos individuos poseían un amplio conocimiento de las fuerzas de la naturaleza, se decía que conocían las estrellas, los ríos, las montañas, las virtudes de las plantas y los animales, y sobre todo, tenían el don de curar o, en contra parte, de causar daño a las personas.

En el virreinato novohispano y más específicamente en el Reino de Guatemala, encontramos un conglomerado de creencias como la superstición, o bien, una serie de prácticas tales como la hechicería, mismas que estaban vedadas por las autoridades eclesiásticas, sin embargo, se hallaban ampliamente arraigadas entre la población, así hombres como mujeres, tanto españoles como indios, negros y las mezclas raciales. Praxis que de continuo dio pábulo a denuncias y procesos inquisitoriales, puesto que la Inquisición era el organismo encargado de vigilar las cosas tocantes a la fe de los fieles cristianos.

Por superstición (del latín *superstitio*) se entiende un conjunto de creencias que el individuo considera pueden alterar el destino o la suerte de una persona. Creencias que por lo regular mezclaban lo sagrado con lo profano, como cuando se invocaba a la deidad (Dios, la virgen o los santos), mediante conjuros o ensalmos,¹⁸³ o bien, plegarias u oraciones,¹⁸⁴ con palabras indecentes para lograr un fin determinado.

¹⁸³ El conjuro es el discurso que una persona dirige a un personaje sagrado o demoníaco con el objeto de exigirle o de obligarle a la concesión de un favor mágico, que puede ser moralmente negativo o perjudicial para otras personas. En tanto que el ensalmo es el discurso que una

Para la Iglesia católica la superstición y sus variantes, esto es, culto falso contra el Dios verdadero, adivinación y falsas observancias,¹⁸⁵ constituyeron un vicio o pecado y por ende un delito, que atentaba contra la esencia misma de la religión, el dogma. Con el transcurrir del tiempo esta concepción se fue suavizando hasta considerar a la gente que creía en supersticiones como vana e ignorante. Por lo menos esa es la impresión que nos dejan los documentos consultados.

Por otra parte, la hechicería la vemos como una práctica destinada a obtener un fin particular, no necesariamente es de carácter negativo (maleficar), ya que se pueden realizar curaciones para aliviar a los enfermos, todo dependerá de la persona que realiza la acción -el o la practicante- y de quien contrata sus servicios.¹⁸⁶

Las fuentes indican que entre los personajes que se dedicaron a la práctica de las artes hechiceriles se hallaban más mujeres que hombres. Una respuesta probable a esta situación nos la brinda el franciscano fray Andrés de Olmos en su obra *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553), en la que establece que había más hechiceras que hechiceros porque las féminas eran presa fácil para el Demonio, éste las embaucaba rápidamente por ser celosas y envidiosas, se dejaban dominar por la ira y porque querían saber con gran

persona dirige a una divinidad o personaje sagrado con el objeto de obtener una curación mágica o milagrosa de una enfermedad propia o de otra persona. JOSÉ MANUEL PEDROSA. *Entre la magia y la religión: Oraciones, conjuros, ensalmos*. España, Sendora, 2000, p. 10.

¹⁸⁴ La plegaria es el discurso que una persona dirige a una divinidad o personaje sagrado en señal de sumisión y de adoración, en ocasiones puede acompañarse de gestos y actitudes físicas de genuflexión o de postración. La oración es el discurso que una persona dirige a una divinidad o personaje sagrado con el objeto de obtener un favor o una gracia *Ibidem*, pp. 9-11.

¹⁸⁵ GERARDO LARA CISNEROS. *¿Ignorancia Invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*. México, IIH-UNAM, 2014, p. 99.

¹⁸⁶ DIANA LUZ CEBALLOS GÓMEZ. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Bogotá, Editorial Universitaria Nacional, 1995, p. 87.

prisa las cosas que sucedían en secreto.¹⁸⁷ El mismo pensamiento se refleja en el texto *Tesoro de la lengua castellana* (1610), de Sebastián de Covarrubias, que a la letra dice:

Este vicio de hazer hechizos, aun que es común a hombres y mujeres, más de ordinario se halla entre las mujeres porque el demonio las halla más fáciles, o porque ellas de su naturaleza son insidiosamente vengativas y también embidiosas unas de otras.¹⁸⁸

Semejante opinión reinaba entre los inquisidores, para quienes las hechiceras fueron todas aquellas que curaban enfermedades, quitaban embrujos y provocaban hechizos o maleficios, pero a diferencia de las brujas,¹⁸⁹ tales infractoras no eran calificadas de herejes apóstatas, ya que con sus supuestas dotes, únicamente pretendían ganarse la vida, así como el respeto de su entorno social.¹⁹⁰

El edicto inquisitorial de 1708 representa una muestra palpable del catálogo de acciones hechiceriles que los habitantes del virreinato novohispano, hombres y mujeres por igual, ejercitaban o decían conocer “de oídas”, las cuales son: nigromancias; suertes con habas, monedas o sortijas; oraciones supersticiosas; curaciones con bebidas del peyote y otras yerbas.¹⁹¹ De este modo, a través de las denuncias y procesos inquisitoriales se muestra que el objetivo fundamental del uso de la hechicería se centró en la búsqueda de la aceptación y el reconocimiento social. En el caso específico de las

¹⁸⁷ ANDRÉS DE OLMOS. *Tratado de hechicerías y sortilegios*. México, UNAM, 1990, p. 47.

¹⁸⁸ SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, Ediciones Turner, 1984, p. 680.

¹⁸⁹ Nos referimos a la brujería en su concepto occidental, es decir, donde se profesa un culto demonológico que incluía sabbaths y aquelarres.

¹⁹⁰ ARACELI CAMPOS MORENO. *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*. México, El Colegio de México, 1999, p. 31.

¹⁹¹ Véase el Edicto General de Fe del 8 de marzo de 1708, AGN, Edictos, vol. 2, fs. 79v-80.

mujeres, por el discurso oficial de la época, este reconocimiento sólo se lograba mediante la presencia de un varón al lado, de ahí que esta práctica, fundamentalmente la de carácter amatorio,¹⁹² sirviera para alcanzar el propósito deseado, que mayoritariamente fue: conseguir, conservar o hacer volver un hombre.

Pilar Sanchíz Ochoa refiere que para la época a la que nos referimos y principalmente en la ciudad de Guatemala, no se concebía a una mujer viviendo sin la protección y el apoyo de un hombre.¹⁹³ Fue por ello que se recurrió a las hechiceras para concertar un buen matrimonio en el caso de las solteras, para retener a los varones en el caso de las casadas y amancebadas, para hacerlo volver en el caso de las abandonadas y para entablar una nueva relación en el caso de las viudas.

Para algunos autores como Noemí Quezada o Ruth Behar, la magia de cariz popular, particularmente la hechicería amorosa, se convirtió en un elemento de equilibrio social para las mujeres, en tanto que su praxis les daba un poder muy real y específico que podía servir como mecanismo de defensa contra el dominio masculino.¹⁹⁴ En efecto, mediante la hechicería amatoria se lograba amansar a los maridos violentos, o bien, vengarse del amante en turno ligándolo, esto es, provocándole impotencia, por los malos tratos recibidos o por intentar abandonar a la pareja en turno para establecer una relación lícita, o lo que es lo mismo, unirse en santo matrimonio con otra mujer.

¹⁹² Para este trabajo utilizaremos la definición que hace Noemí Quezada sobre la hechicería o magia amatoria: “el conjunto de creencias y prácticas que se realizan para atraer al ser amado, sin tomar en cuenta su decisión”. Véase “Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVIII”, en *Anales de Antropología*. México, IIA-UNAM, vol. XXVI, 1989, p. 275.

¹⁹³ PILAR SANCHÍZ OCHOA. *Los hidalgos en Guatemala, realidad y apariencia en un sistema de valores*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1976, p. 74.

¹⁹⁴ RUTH BEHAR. *Op.cit.*, p. 199.

En otras ocasiones la hechicería y la superstición sirvieron de paliativo a las necesidades cotidianas, llámese cualquier acontecimiento de la vida pública o privada, tanto de las mismas practicantes como de la clientela. Por ejemplo, para la época era común la utilización de ciertos remedios para evitar los embarazos no deseados. Así, la mulata Leonor de la Barrera le recomendó a la doncella española Clara María Vázquez, utilizar unos huesos de burro ya que:

[...] había un hueso de burro de la mano derecha para que aunque concibiese no permaneciese el efecto, sino que concebido se callase, porque luego que se sienta embarazada se toma este remedio del dicho hueso, con que aborta porque es su virtud.¹⁹⁵

Asimismo, con frecuencia se recurría a la hechicera para localizar objetos perdidos como dinero, alhajas, animales o hasta tesoros escondidos. O bien, para tener suerte en el juego o dominar las artes taurinas. Ocasionalmente se pueden encontrar casos que muestran las rogativas que hacían los individuos del sexo masculino para conquistar muchas mujeres. Muestra de ello es un fragmento de la *Oración para salvarse de la justicia*, que incluye una invocación para tales fines:

Por aí echarès de ver
cuan rendido me ténes
para que flores tenés,
pues te muestran tan esquisita,
me darás tu floresita
para benser a estas mugeres.
De la llerba de Cupido
se que tú eres la corona
y como eres tan grasiosa, de
tus virtudes necesito para
bencer s estas mugeres y
que de mi senamore
para virtuosas famosas
no me falles en lo dicho,
mi vidita,
dame tus polvitos,

¹⁹⁵ AGN, Inq., vol. 778, s/exp., f. 203.

trigueñita,
dame tus polvitos encantadores
para encantar a estas mugeres.
Polvos en vos [c]reo,
polvos en vos confío,
en vos espero
encantar a esta muger.
Que por mí se vuelva loca,
que por mí se desatine,
que por mí ande los caminos
y por mí llore,
que por mí suspire,
que por mí sollose.
Ella conmigo y llo con ella,
llo despresios para con ella,
y ella constante conmigo.¹⁹⁶

Oración que indiscutiblemente alude al empleo de ciertos polvos que tenían la supuesta virtud de conseguir una pareja que le brindase al suplicante un afecto amoroso y/o lúbrico.

Asimismo, los individuos que se dedicaban a la vaquería recurrieron a las artes hechiceriles para tener pericia en el manejo del ganado, torear con maestría, tocar bien la vihuela o la guitarra, poseer fortuna en el juego de naipes o dados, etc. Si bien es cierto que en ocasiones se solicitaba la intervención de la hechicera para que los convirtiera en el vaquero más bragado de la región, en otras, el individuo mismo realizaba el o los conjuros y, de ser el caso, acompañarlos con las prácticas que en ellos se señalaban.

2.- La fuente inquisitorial

No obstante que la documentación inquisitorial fue emitida por un aparato judicial, su información permite entrever la cotidianidad de los individuos, incluidos los pensamientos y sentimientos, lo mismo de hombres que de

¹⁹⁶ Véase MARIO H. RUZ. "Conjuros indígenas, blasfemias mestizas: fragmentos discursivos de la Guatemala colonial", en *Revista de literaturas populares*, VI (2), México, UNAM, FFyL., 2006, pp. 291-292.

mujeres, por lo que este tipo de fuente resulta una herramienta imprescindible para el estudio de la historia social y cultural de la época colonial, así lo demuestra la basta producción de obras emanada de corrientes historiográficas tales como la Historia de las Mentalidades, la Historia Cultural, etc.

Con respecto a las transgresiones contra la fe católica, específicamente la superstición y la hechicería para el Reino de Guatemala de los años 1700-1773, la fuente inquisitorial –denuncias y procesos- arroja un total de 32 casos. Es pertinente aclarar que, de acuerdo a los expedientes, la superstición abarcaba la quiromancia (lectura de las rayas de las manos), la adivinación de sucesos pasados y futuros por medio de yerbas, flores o raíces, así como de maíces, habas y frijoles.

En tanto que la hechicería incluía bebedizos elaborados con polvos de diversa índole, huesos¹⁹⁷ y secreciones humanas como la sangre menstrual, el semen o la saliva; hechizos a base de yerbas u objetos sagrados tales como el agua bendita, el óleo santo, el ara consagrada, etc., y maleficios confeccionados con los mismos ingredientes que los anteriores; todo lo cual estuvo encaminado, de acuerdo a los testimoniales, a provocar daño a las personas. Hechicerías que las mujeres del Reino de Guatemala llevaron a cabo los días lunes, miércoles y viernes, a diferencia de la Nueva España donde se ejecutaban los martes y viernes. Todo parece indicar que el uso de tales días se relacionaba con la creencia española del influjo de los astros sobre el

¹⁹⁷ En lo que hoy es El Salvador la utilización de huesos humanos estuvo ampliamente arraigada entre diversos sectores de la población, a tal grado de que llegó a darse una comercialización de restos óseos. Consúltese el apartado de huesos humanos en el artículo de LEONARDO HERNÁNDEZ, “La ilustración ante la sociedad de `mágicos`y `monstruos`: cultura urbana y rural en la provincia de San Salvador según el arzobispo Cortés y Larraz (siglo XVIII)”, en Sajid Alfredo Herrera y Ana Margarita Gómez (comp.) *Raza, poder y sociedad: Ensayos de historia colonial de las provincias de San Salvador y Sonsonate*. San Salvador, Flacso Programa El Salvador, 2003, pp. 29-46.

hombre y la teoría médica de los humores. En efecto, en aquel entonces se pensaba que los planetas influían sobre partes del cuerpo humano en días particulares –inclusive en horas precisas, regularmente las 12 del día o las 12 de la noche-. Pero no sólo los hombres de ciencia (incluidos los médicos) se regían por tales preceptos, análogamente, estaban aquellas mujeres que poseían un conocimiento empírico sobre la naturaleza y su influjo sobre el carácter y la salud del ser humano.

Aunque tampoco hay que olvidar a la medicina prehispánica (terapéutica y mágica), en la que si bien no se hace referencia exacta de los días utilizados para la ejecución de curaciones o maleficios, si imperaba la idea de que los astros incidían en la vida de los hombres; por ello se conocía y utilizaba una amplia gama de flora y fauna para aliviar los males, ya fueran de naturaleza fría o caliente. Por ejemplo, el crónista Fuentes y Guzmán en su *Recordación Florida*, menciona que entre los cachiqueles existía una enfermedad llamada *cumatz* (culebra). Padecimiento que era de naturaleza fría tal como el animal al que se hacía referencia:

[...] a los que les acomete, se retuercen y dan vuelcos á el movimiento, como la culebra hace dentro de sus cuerpos aquel humor, diciendo á el quejarse en sus dolores ¡cumatz! ¡cumatz!, ¡culebra! ¡culebra!, mas no mueren al accidente ni les dura muchos días, y no se ha visto, que persona de otra generación, español, mestizo, ni negro, le haya dado semejante accidente.¹⁹⁸

López Austin refiere que las medidas terapéuticas para aliviar el llamado *cumatz* eran la exposición prolongada al fuego y el baño en aguas sulfúreas sumamente calientes.¹⁹⁹

¹⁹⁸ FRANCISCO ANTONIO DE FUENTES Y GUZMÁN. *Recordación Florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala* (Prólogo de Antonio Villacorta), Tomo 1. Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1932-1933, p. 158.

¹⁹⁹ ALFREDO LÓPEZ AUSTIN. *Textos de medicina náhuatl*. México, IIH-UNAM, 1975, p. 28.

Cabe destacar que el aprendizaje y la difusión de las supersticiones y la hechicería se llevó a cabo mediante la transmisión oral, en este caso en particular, de madre a hija, entre hermanas, vecinas, de ama a sirvienta (o a la inversa), en general, de mujer a mujer, ya que por lo regular, las practicantes no sabían leer ni escribir. Comunicación que a su vez permitió la formación de redes interétnicas, puesto que encontramos a féminas de todas calidades y estados intercambiando saberes, remedios o ingredientes.

Cuando alguien sufría de alguna aflicción, la solución era recurrir a una experta o por lo menos reputada como hechicera, quien le proporcionaría el alivio anhelado. Panacea que se daba en múltiples formas, principalmente utilizando los recursos que se tenían a la mano como minerales, fauna y flora local.

A continuación se presenta un cuadro de ingredientes utilizados en las artes hechiceriles (mágicas y curativas) que encontramos en las fuentes consultadas para esta investigación. Cabe hacer la aclaración que tales elementos se clasificaron de acuerdo a su origen: animal, vegetal y mineral, asimismo se tienen elementos que son secreciones humanas y otros que agrupamos en el rubro objetos diversos porque se utilizaron como tales aunque provinieran de un animal o planta.

CUADRO DE INGREDIENTES MÁGICOS

ORIGEN ANIMAL	ORIGEN VEGETAL	ORIGEN MINERAL	SECRECION ES HUMANAS	OBJETOS DIVERSOS
Chumpipes o gallos de la tierra (<i>Meleagris gallopavo</i>)	Yerba vuelvete loco	Cobre (clavos)	Polvo de uñas	Ara consagrada
Sapos de barriga y patas coloradas	Yerba tesumpate	Cal	Saliva	Puntas de vidrio
Gusanos	Yerba cintule	Piedra imán		Pesos (moneda)
Cabezas de zompopos	Yerba yulpate	Piedra llamada "chai"		Cintas ²⁰⁰ llamadas "chuchumites"
Lechuzas (<i>Tyto alba</i>)	Raíz de centulo	Azabaches		Chalchihuites
Piojos de gallina (<i>Malófagos</i>)	Flor de aromas			Tecomates
Plumas de pájaro pucuy o pijuy	Flores de esquisúchil (<i>Bourreria huanita</i>)			Muñecos (figuras de hombre o mujer)
Pájaro carpintero (<i>Colaptes melanochloros</i>)	Flores de azahar (<i>Citrus aurantium</i>)			Cabellos
Huesos de perro negro (<i>Canis lupus</i>)	Flores de jazmín (<i>Jasminum</i>)			Vellos púbicos
Huesos de burro (<i>Equus africanus asinus</i>)	Flores de lirio (<i>Lilium</i>)			Huesos de difunto
Estiércol de marrano (<i>Sus scrofa domestica</i>)	Tecomajapa (mostaza de copal)			Calaveras (cráneos)
Pata de venado (<i>Cervidae</i>)	Pimienta de Chiapa			Lana
Zihuamontes (<i>Oryctolagus cuniculus</i>)	Chocolate			
Mano seca de mico	Almizcle (<i>Mimulus inoschalus</i>)			
Cascabeles de víbora (<i>Viperinae</i>)	Sacate Verde de la Costa			
Corales (<i>Filo onidaria</i>)	Chiles (<i>Capsicum</i>)			
Caracoles (<i>Helix aspersa</i>)	Tabaco (<i>Nicotiana</i>)			
Zanate (<i>quiscalus mexicanus</i>)	Romero (<i>Rosmarinus officinalis</i>)			
	Semillas de albahaca (<i>Ocimum basilicum</i>)			
	Carbón			

Cuadro de elaboración propia a partir de denuncias y procesos inquisitoriales, AGN.

²⁰⁰ Tales cintas podían ser de algodón o de pelo de conejo, sin embargo, en los documentos consultados no se especifica su procedencia.

Algunos de estos elementos son endémicos de tierras americanas como el tabaco, el chocolate²⁰¹, algunas flores, yerbas y raíces²⁰², etc., en tanto que otros proceden del Viejo Continente, tales como el ara consagrada o la magnetita, ésta última mejor conocida como piedra imán.²⁰³ Independientemente de su origen español, indígena o africano, lo cierto es que algunos de estos ingredientes mágicos se fusionaron entre sí, o bien, se yuxtapusieron para dar cabida a la hechicería novohispana.

Estos componentes, como se señaló antes, fueron empleados de las formas más variadas. Así, en la denuncia contra la mulata Ana Victoria, en 1739, en la ciudad de San Miguel, se refiere que pretendía asesinar a su marido Joseph Robles con la bebida del gusano o la del caracol del monte, aderezada con unos huesitos de sapo y unas cabezas de zompopos, para vivir libremente con su amante, el mulato Alejandro Bernal. Desafortunadamente para Ana Victoria su enamorado la denunció ante Pedro Félix Martínez, comisario del Santo Oficio de la ciudad de San Miguel (El Salvador).²⁰⁴

Otro caso interesante se desarrolló en la ciudad de Santiago de Guatemala donde el religioso Manuel Joaquín de Artieda inculpó, el 14 de abril de 1727, a doña Juana de Lama, de quererlo maleficar a través de la comida.

²⁰¹ Acerca del chocolate se dice: "Del cacao y del achiote (que es como una semilla colorada) se hace una bebida muy preciada en esta tierra que llaman chocolate, que se inventó en Guatemala", así se refiere en la *Carta del padre Morales de la compañía de Jesús. Para el Muy Reverendo Padre Everardo Mercuriano, General de la misma Compañía. En que se da relación de la festividad que en esta insigne Ciudad de México se hizo este año de setenta y ocho, en la colocación de las Sactas Reliquias que nuestro Muy Santo Padre Gregorio XIII las embió* (1579), citado en MA. ÁGUEDA MÉNDEZ. *Secretos del oficio. Avatares de la Inquisición novohispana*. México, COLMEX/UNAM/CONACYT, 2001, p. 84.

²⁰² La mayoría de flores, yerbas o raíces no pudieron ser identificadas.

²⁰³ Por su poder magnético se pensaba que la piedra imán atraía a la persona deseada. En el obispado de Chiapas, en la primera mitad del siglo XVIII, esta piedra fue de uso común por todo género de personas. Por lo menos esa fue la información que recibieron, por una parte el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México y por la otra, Núñez de la Vega, obispo de Chiapa y Soconusco, quien hizo todo lo posible por erradicar dicha superstición en su Diócesis. Véase AGN, Inq., vol. 775, exp. 18, fs. 194-196.

²⁰⁴ AGN. Inq., vol. 876, exp. 30, f. 146.

Todo parece indicar que ella se aficionó al religioso y para que cayera en sus redes le preparó ciertas delicias culinarias, aderezadas, a decir de Artieda, con polvos maléficos para conseguir su amor. Así por ejemplo, el día de la Natividad de Nuestra Señora doña Juana le llevó al religioso una sopa dorada acompañada con un pichón; el día de Todos Santos fueron un pastel, un pedazo de torta real y un pan, alimentos que Manuel Joaquín dio a un perro por los estragos estomacales ocasionados por la ingesta de la sopa dorada; en otra ocasión le dio dos buñuelos con mucho adorno de flores y miel; el día de la Natividad del Señor le ofreció un queso, dos tablillas de chocolate y una cajeta de dulce, mientras que en la tercera semana de Cuaresma le envió un plato de tortuga con una taza de arroz con leche, guisos que, por cierto, tiró a un corral. Pasadas unas horas regresó al sitió y percibió un olor pestilente de aguas. Por último, el día de San José le regaló una cajita de alfajor, un plato de sopa aderezada con pasas, almendras y acitrón, todo bañado de panela.²⁰⁵

Cuando Manuel Joaquín de Artieda quiso darle dinero a doña Juana por sus viandas, ésta lo rechazó diciéndole “quiero más que se empleen en el servicio de Dios, que no en el del Diablo”.²⁰⁶ A final de cuentas nunca sabremos lo que paso, ya que el expediente esta incompleto, de lo que si tenemos certeza es que para la época se tenía la creencia de que los alimentos solían ser empleados para maleficar o dañar, prueba tangible fue la actuación del religioso ante tal situación, aunque también se puede decir que Artieda no supo apreciar las dotes culinarias de doña Juana de Lama.

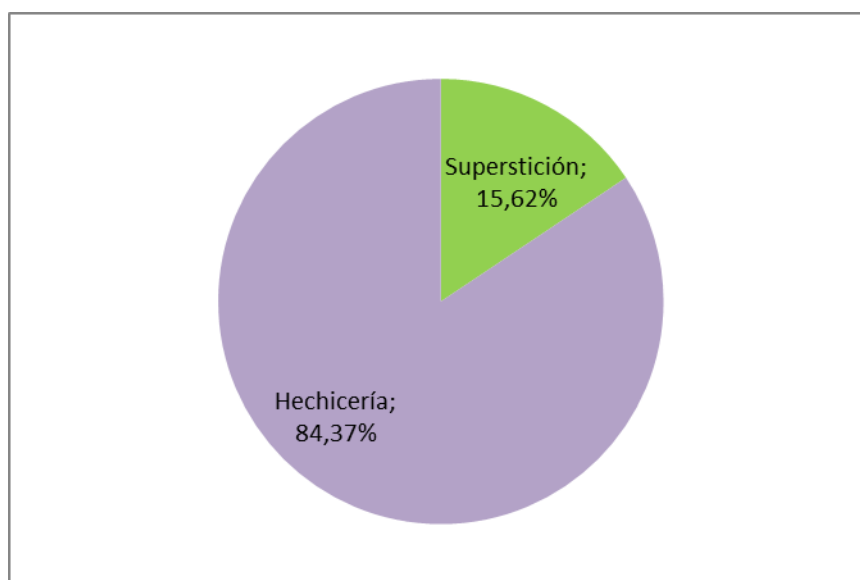
Del corpus documental de 32 causas inquisitoriales, 30 son denuncias,

²⁰⁵ AGN, Inq., vol. 816, exp. 1, fs. 2-3v.

²⁰⁶ *Ibidem*, f. 3v.

provenientes en su mayoría de la clientela –mujeres y hombres de todas calidades y condición económica- de las hechiceras y sólo dos son procesos completos, es decir, aquellos que cumplieron con los pasos básicos, según lo estipulado en las *Instrucciones*,²⁰⁷ del procedimiento inquisitorial, a saber: delación o denuncia, averiguación de la conducta del inculpaado(a), detención, audiencias, acusación, publicación de testigos y sentencia.

De los 32 casos inquisitoriales que se tienen, 27 corresponden al delito de hechicería y cinco al de superstición, si hablamos de porcentajes, al primero corresponde el 84,37% y al segundo un 15,62%.

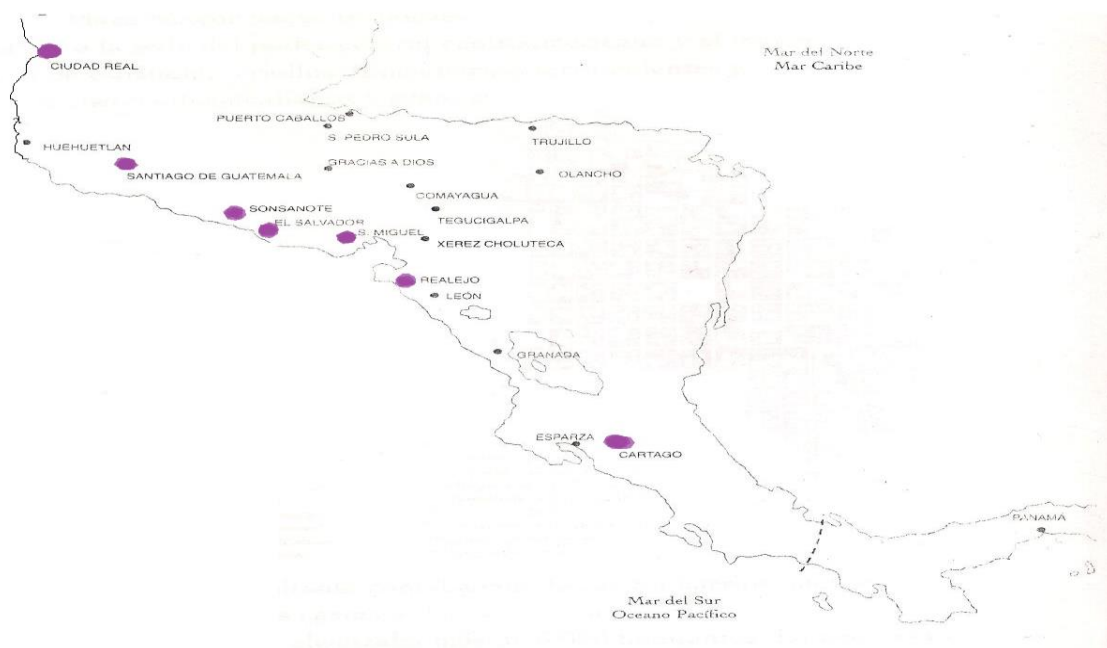


Gráfica de elaboración propia a partir de los expedientes inquisitoriales, AGN.

En cuanto a la distribución geográfica tenemos que: 29 corresponden a la actual Guatemala; cuatro para Ciudad Real (Chiapas); tres para San Salvador, tres para Sonsonate y uno para San Miguel, todos éstos pertenecientes a lo

²⁰⁷ Las *Instrucciones* eran las leyes particulares del Santo Oficio para su gobierno interior, formación de procesos y determinación de causas de sus tribunales. En el caso específico del tribunal novohispano, éste se rigía por las *Instrucciones* del inquisidor general, Diego de Espinosa, en 1570. Cf ANTONIO M. GARCÍA-MOLINA RIQUELME. *El régimen de penas y penitencias del tribunal de la Inquisición de México*. México, IJ-UNAM, 1999.

que hoy es El Salvador; dos para Cartago (Costa Rica) y uno para el puerto de Realejo en Nicaragua.



Fuente: Modificado de Javier Aguilera Rojas. *Antigua Capital del "Reino de Guatemala"*. Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2002, p. 69.

No es de extrañar que la región con más casos inquisitoriales sea la ciudad de Santiago de Guatemala, sede del poder político, económico y religioso de la Capitanía General, amén del sitio con más habitantes, aunque el grueso estuvo constituido por "gente ordinaria",²⁰⁸ es decir, españoles y criollos pobres, mestizos, mulatos, negros (libres y esclavos) e indígenas no tributarios.

De la ciudad de Santiago de Guatemala en específico se mencionan los barrios de: San Francisco, Santo Domingo y San Sebastián que se localizaban en torno a la plaza mayor, así como los de Chipilapa, San Gerónimo, San Antón o San Antonio y el del Tortuguero, situados en la periferia; aunque también se habla de La Chácara, un sitio de cinco caballerías perteneciente a

²⁰⁸ Vocablo utilizado por Martha Few en su artículo "No es la palabra de Dios: acusaciones de enfermedad y las políticas culturales de poder en la Guatemala colonial, 1650-1720", en *Mesoamérica*, año 20, No. 38, diciembre de 1999, p. 36.

los padres dominicos, ubicado junto a la capital y la aldea de Las Vacas, a decir de Gustavo Palma Murga.²⁰⁹

Para esta gran metrópoli se puede decir, mediante el estudio de las fuentes, que las principales causas de imputación fueron los maleficios para conseguir o conservar varón, obtener fortuna y hasta para ejecutar una que otra venganza, llegando incluso a causar la muerte del enemigo. Así, Martha Few establece que los habitantes de la ciudad de Santiago de Guatemala, aunque yo aquí matizaría que si no todos, si buena parte de ellos, creían que:

[...] algunas mujeres conocidas en la comunidad como hechiceras transmitían enfermedades sobrenaturales a través de la comida y bebidas adulteradas, embrujando ropa, enterrando objetos rituales bajo la puerta de la calle o en el patio interior, frotando sustancias de mal olor como grasa de animales o serpientes en los marcos de las puertas o ventanas de los dormitorios.²¹⁰

Es interesante que varias de estas hechicerías figuren en diccionarios de lenguas mayas de la Colonia, tale es el caso del *Vocabulario de lengua tzeldal* de Domingo de Ara (c.1560). Aunque también son mencionadas por fray Bernardino de Sahagún en su obra *Historia General de las cosas de Nueva España* (c.1558-1577). Lo que significa que ciertas prácticas ya existían entre los grupos prehispánicos y otras tantas se dieron por influencia europea o africana.²¹¹

Para ilustrar cómo fueron utilizadas las hechicerías mencionadas basta con citar la causa de Francisca de Agreda, mulata blanca libre, quien por

²⁰⁹ GUSTAVO PALMA MURGA. *Índice General del Archivo del extinguido Juzgado Privativo de Tierras depositado en la Escribanía de Cámara del Supremo Gobierno de la República de Guatemala*. México, Ciesas/Cemca, 1991, p. 141.

²¹⁰ MARTHA FEW, *Op.cit.*, p. 46.

²¹¹ Con respecto a las hechicerías de origen europeo véase la obra de MARTÍN DE CASTAÑEGA, *Tratado de las supersticiones y hechicerías* (Edición con estudio preliminar y notas por Fabián Alejandro Camgne). Buenos Aires, FFyL-Universidad de Buenos Aires, 1997. Asimismo, para diferenciar las técnicas correspondientes a los indios, a los españoles, o bien, a los africanos, consúltese la obra clásica de GONZALO AGUIRRE BELTRÁN. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.

muchos años vivió una amistad ilícita con un hombre poderoso, quien al morir le dejó buen caudal, casa y alhajas, pero al momento de ser denunciada mantenía una relación amorosa con el dominico fray Tomás de Hortigosa. Para mantener vivo su amorio, Francisca le preparaba al religioso una tablilla de chocolate que elaboraba mezclando uñas de sus manos, pelos de sus partes venéreas, canas de su cabeza (aunque no se especifica su edad, al parecer era una mujer mayor, sólo se menciona que le faltaban todos los dientes), cabellos de su hija Juana de Agreda, un zacate hediondo, la florecilla que llaman *aromas* y su saliva.²¹² Aunque Francisca no sólo elaboraba tablillas para su amado; también echaba polvos en la comida o en los platos de otros caballeros, incluido su yerno Juan Bautista de Anziola.

Igualmente se decía que Francisca llevaba siempre consigo una bolsita cosida en el ruedo de la pollera, que contenía *aromas*, almizcle y plumas de pájaro picuy; cuando se la llegaba a quitar, la guardaba en una caja que contenía una mano seca de mico. Tales sustancias servían supuestamente para tener ventura con todos los hombres de Guatemala.

Asimismo, se tiene la denuncia que presentó María Nicolasa de las Mercedes Díaz del Campo y Avendaño, mulata de 36 años que vivía junto al pueblo de Santa Inés, quien acusó a María de la Concepción, una mulata “prieta zamba” oriunda de San Juan Amatitlán, de realizar baños y ofrecer otros remedios a base de polvos, yerbas y sahumeros para obtener fortuna de los hombres. También se decía que la denunciada había sido desterrada de su pueblo por curar hechizos.

²¹² AGN, Inq., vol. 729, exp. 12, f. 410.

En cierta ocasión María de la Concepción le propuso a una mujer llamada Úrsula, alias *la pan duro*, que le prepararía unos guisos para curarla del maleficio que padecía, para lo cual empleó corales, azabaches, cal, una faja, chile de chocolate (mole), pimienta de Chiapa y mostaza de copal, ingredientes que sirvieron para sahumar la cama y la ropa de Úrsula. De igual manera le habló de la preparación de un baño, acción que debía ir acompañada con las palabras “animalitos de Dios, por la virtud que Dios te dio que me des lo que me hace falta y me des lo que te pido”.²¹³ Tanto la persona que realizaría el baño como Úrsula debían rezar tres salves y pedir a Dios la sacara bien de la cura.

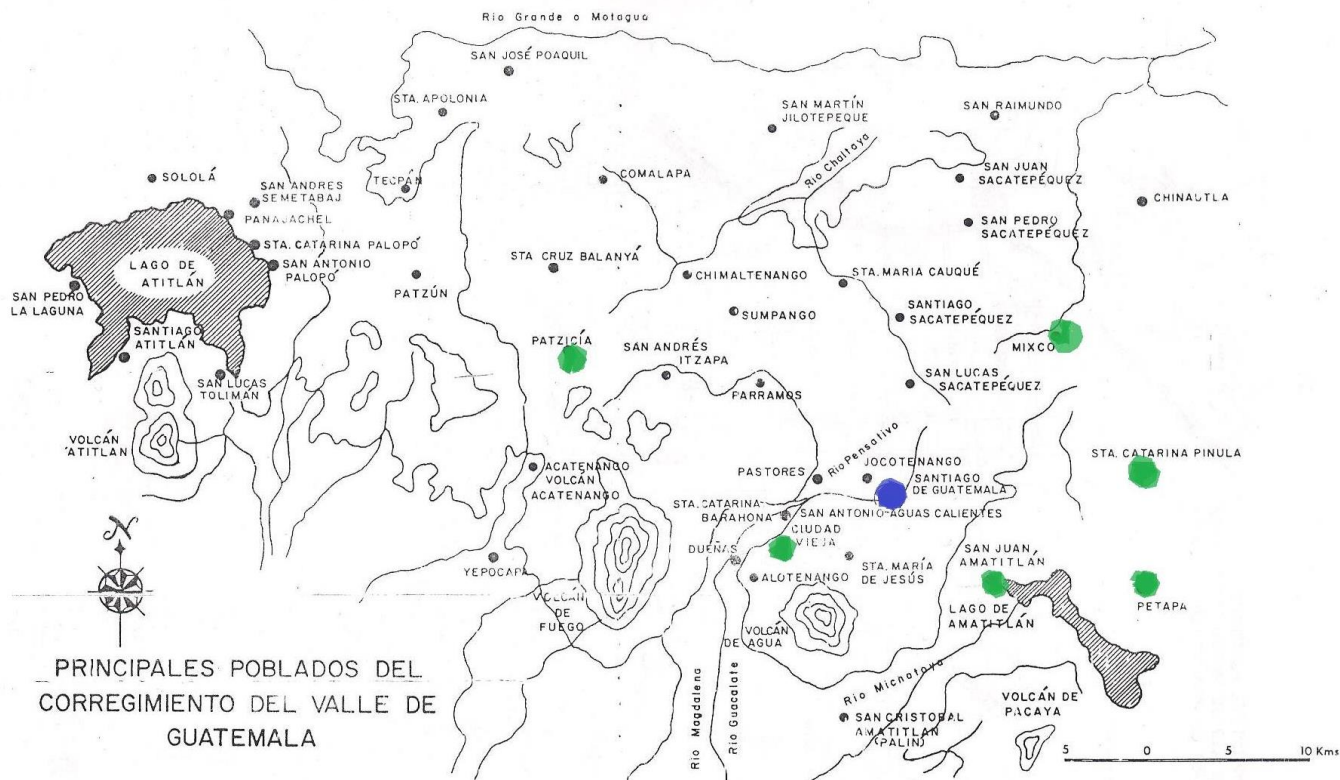
En una segunda declaración (15 de diciembre de 1722) María Nicolasa de las Mercedes confesó que estando en el pueblo de Totonicapán, una mujer llamada igualmente María Nicolasa, le dijo que para “desgraciar” a una persona debía cocer una yerba (no se menciona cuál) y echar esa agua en la puerta de la persona elegida diciendo “el Diablo te bendiga por mi enemiga”,²¹⁴ lo cual ejecutó en la persona de Manuela de Paredes, quien, tácitamente, por la acción del maleficio se hallaba enferma en cama.

Con la revelación de la testigo queda de manifiesto la creencia popular que había en torno a las supersticiones, nada extraño si tomamos en cuenta que se vivía en un ambiente barroco, donde lo extraordinario y lo maravilloso eran el pan nuestro de cada día. A final de cuentas, la denunciante María Nicolasa, se llevó una severa reprimenda por parte del comisario del Santo Oficio.

²¹³ AGN, Inq., vol. 798, exp. 1, fs. 4v-5.

²¹⁴ *Ibidem*, fs. 21-21v.

Como se puede apreciar, en el caso antecedente además de la ciudad de Santiago de Guatemala se hace referencia a otros pueblos comarcanos a ésta, tales como: Santa Inés, que estaba contiguo a la ciudad capital y San Juan Amatitlán (a seis leguas de distancia); en otras causas también aparecen los poblados de: Almolonga o Ciudad Vieja (a una legua de distancia), Mixco (a tres leguas), Paján o Patzicía (a 13 leguas), Pinula (a dos leguas) y San Miguel Petapa (a cuatro leguas). Lo que nos lleva a señalar la constante movilidad que existía entre los pobladores del Reino de Guatemala, principalmente hombres y mujeres de las clases subalternas, es decir, negros, mulatos, mestizos y españoles pobres, quienes iban y venían de un sitio a otro por infinidad de motivos.



Fuente: Modificado de María Cristina Libermann de Luján. *Aspectos socioeconómicos del traslado de la colonia de Guatemala (1773-1783)*. Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1987, p. 240.

3.- Supersticiosas y hechiceras en el Reino de Guatemala

Como se ha venido reiterando, tenemos un total de 32 causas inquisitoriales, sin embargo, el número de féminas implicadas es de 43,²¹⁵ situación que se debe a que en algunos casos estaban involucradas dos o más inculpadas, haciendo evidente que si una caía arrastraba a otras. Tenemos registrado por ejemplo, que en el año 1704, en la ciudad de Santiago de Guatemala se llevó a cabo una denuncia contra tres mujeres: la mestiza Lorenza Molina y sus cómplices, María de Santa Inés alias *la penecito* y Lorenza Cujantre, ambas mulatas, por querer maleficar al cura Joseph Garaisuin de Quevedo con la

²¹⁵ Véase el Apéndice 1 con el listado de mujeres acusadas de hechicería y superstición en el Reino de Guatemala, años 1700-1773.

yerba “vuelvete loco”, imputación que se derivó de problemas domésticos entre Garaisuin de Quevedo y la Molina, aunado a la fama que tenían estas mujeres de provocar la muerte de varios religiosos.²¹⁶

De las edades de estas 43 infractoras se puede decir que oscilaban entre los 20 y los 60 años. A más de esto, tenemos que pertenecían a diversas calidades y estados, como se puede apreciar en los siguientes cuadros.

CUADRO A

Grupo étnico	Número
Mulatas	17
Mestizas	8
Españolas	7
Negras	1
Mulatas o Mestizas?	3
No se dice	7

CUADRO B

Estado	Número
Casadas	15
Viudas	10
Solteras	3
No se dice	15

Cuadros de elaboración propia a partir de los expedientes inquisitoriales, AGN.

En el Cuadro A sobresalen las mulatas y mestizas, nada raro ya que en el Reino de Guatemala los españoles siempre fueron un grupo minoritario. Además, si algo caracterizó al siglo XVIII fue la efervescencia de las mezclas raciales, esto es, los llamados ladinos, de ahí que el porcentaje de estos individuos fuese mayor.

Con respecto al Cuadro B vemos que comparten la misma cifra las casadas que las que no tienen estado definido. Lo más probable es que la mayoría de esas féminas estuviesen amancebadas, ya que el amancebamiento era uno de los grandes males que, a decir de los informes de visitas pastorales y del arzobispo Cortés y Larraz, aquejaban a la sociedad del Reino de

²¹⁶ AGN, Inq., vol. 727, exp.25-26, fs. 560-592v.

Guatemala, no sólo del siglo XVIII, sino durante todo el tiempo que duró la dominación española.

En cuanto a aquellas que ostentaba el estado de casadas, los expedientes revelan que en su mayoría habían sido abandonadas, lo que resulta una paradoja, puesto que con sus saberes mágicos se supone que lograban aficionar a los hombres para que las quisieran y desearan. Posiblemente su misma condición de dejadas hizo que pusieran al servicio de otras sus métodos y conocimientos para que no corrieran con la misma suerte. Por ejemplo, en el caso de las mulatas María Mauricio y Juana de Castellanos, *alias la chanilla*, la primera casada con Ventura de Artiaga y la segunda con un fulano de apellido Lorenzana, a pesar de ser reconocidas en su entorno social como hechiceras que proporcionaban remedios para retener a los hombres, lo cierto era que ambas mulatas no hacían vida conyugal con sus maridos,²¹⁷ quienes las habían abandonado.

Como toda excepción a la regla, disponemos de un caso contrario, esto es, una mujer casada que recurrió a la hechicería para atontar a su cónyuge y, así, ir en búsqueda de otros hombres. Se trata de María Magdalena Taturan, cuyo proceso analizaremos en el siguiente apartado.

En lo tocante a los oficios sólo se registró para ocho de ellas. Figuran dos vendedoras (de rosarios y molinillos), una jabonera, una cocinera, una carnicera, una tejendera, una criada y una que desempeñó dos trabajos a la vez: costura y cocina. Actividades que nos hablan de la importancia que tenían los trabajos de tipo doméstico y menestral en la sociedad, aunque redituaran

²¹⁷ AGN, Inq., vol. 727, exp. 19bis, fs. 508-513.

pocos beneficios económicos, lo que a su vez ratifica que la mayoría de estas féminas perteneció a los grupos subalternos o populares.

Para Aurelia Martín, que trabaja el tema de las mujeres en la España del siglo XVIII, la exclusión de las mujeres del mundo laboral asalariado obligó a muchas de ellas a refugiarse en la magia y las prácticas curativas.²¹⁸ Realidad cultural que también se hizo patente entre aquellas que habitaron en el Reino de Guatemala y, más aún, en todos los virreinos americanos.

Otra cuestión que revelan las fuentes fue la actuación de los indios en las causas inquisitoriales. Aunque la población indígena quedó fuera de la judicatura inquisitorial a partir de 1571, de continuo aparecen como importantes protagonistas en el desarrollo de los casos, principalmente en los de hechicería, ya que a este sector se le reconoce como los maestros (artífices) de las artes hechiceras, o bien, como proveedores de las materias primas para llevar a cabo hechizos o maleficios. Conocimientos que transmitían a mujeres de otras calidades étnicas, como se puede apreciar en la causa contra la española María Josepha de Arria, acusada de supersticiosa en 1734.²¹⁹ En el expediente se dice que María, además de tener fama pública de ramera, se valió de varios indios para obtener ciertos ingredientes que servían para atraer galanes; a un indio llamado Sebastián, del pueblo de San Cristóbal, le compró un pájaro pucuy que siempre portaba consigo, cerca de sus carnes, con el objetivo de conseguir cualquier varón y que éste le diese mucho dinero. Pero además del pajarito, también cargaba unos polvos que le dio un indio de San

²¹⁸ AURELIA MARTÍN. "Mujeres anónimas del pueblo llano: heterodoxos y excluidas", en M. Ortega, A. Lavrin y P. Pérez Cantó (coords.) *Historia de las mujeres en España y América Latina. II El Mundo Moderno*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 360.

²¹⁹ AGN, Inq., vol. 1175, exp.17, fs. 170-178.

Pedro de las Huertas y una piedra imán que servía para atraer al galán cuando la abandonaba, diciéndole a la piedra “traemelo, traemelo”.²²⁰

A final de cuentas, la creencia en supersticiones y su afición por los hombres le costó a María Josepha de Arria que el comisario del Santo Oficio de Santiago de Guatemala, Juan Ignacio Falla, siguiendo las instrucciones del tribunal, le impusiese una penitencia por sus excesos.

Otrosí, la mestiza María García mujer oriunda de Almolonga, de 50 años de edad, de oficio jabonera aunque también se dedicaba a curar maleficios, declaró ante el comisario del Santo Oficio de Guatemala, que el indio Gabriel de Varahona, difunto, se encargó de enseñarla a sanar dolores de muelas, estomago, costado, entre otros, con la yerba “tesumpate” que era muy similar a la zarza.²²¹

De igual manera, tenemos que para 1704, en la ciudad de Santiago de Guatemala, tuvo lugar la denuncia contra un pequeño círculo de mujeres,²²² integrado por María Mauricio, María Ramos alias *la coja*, la mulata Juana de Castellanos alias *la chanilla*, la mestiza Ursula de Savala y la negra Estefania, quienes contaron con el apoyo del indio Melchor de San Cristóbal, encargado de ir al pueblo de Amatitlán por las yerbas y los tecomates que utilizaban estas hechiceras para hacer sus maleficios.

Cabe hacer la aclaración que este indio también apareció en el caso, ya referido, de Lorenza Molina, María de Santa Inés y Lorenza Cujantre, que se desarrolló en el mismo año y lugar que el de estas otras acusadas.

²²⁰ *Ibidem*, f. 174. Subrayado en el original.

²²¹ AGN, Inq., vol. 729, exp. 4, fs. 330-343v.

²²² AGN, Inq., vol. 727, exp. 19bis, fs. 508-513 y vol. 728, s/exp., fs. 373-375.

Melchor de San Cristóbal alias *Mahapola* fue un personaje muy singular, vestía zapatos y traía capote, amén de que en su entorno social era considerado un hombre letrado a la vez que malicioso, pero lo más relevante era su capacidad para ejecutar unos baños que servían para atraer la fortuna y retener a los hombres, eso si, por cada baño que realizaba exigía como pago el cuerpo de la mujer, como le ocurrió a una que el vulgo llama “del trato”, es decir, una prostiuta, que por tanto uso de sus carnes había perdido sus encantos, razón por la cual buscó la ayuda del indio, quien después de bañarla recibió como remuneración por sus servicios el cuerpo purificado de la mujer.²²³

Aunque no se especifica en el documento que tipo de baños realizaba el indio *Mahapola*, por la acción de la purificación del cuerpo, probablemente se trató del baño conocido como *temascal*, de raigambre prehispánica, usado con frecuencia en las zonas rurales del altiplano guatemalteco. Baño que medicamente está comprobado sirvió y hasta la fecha sigue utilizándose, para liberar las toxinas del organismo, no en balde los indios lo usaban para curar diversas enfermedades, durante el embarazo, para después del parto, o bien, para los que habían sido mordidos o picados por algún animal ponzoñoso.²²⁴ Aunque también hay que tomar en consideración que en Amatitlán existían baños de aguas termales a donde la gente asistía con regularidad. Independientemente del tipo de baño que empleó el indio Mahapola, lo más importante es la intención y el producto de tal remedio.

²²³ AGN, Inq., vol. 727, exp. 25-26, f. 573v.

²²⁴ ALFREDO LÓPEZ AUSTIN. *Op.cit.*, p. 184. Para el caso específico de Guatemala véase el artículo de MARDOQUEO JOEL AJUXP ITZEP, “Origen y desarrollo histórico del temascal en Guatemala”, en *Anuario de la Dirección General de Antropología e Historia de Guatemala*, No. 1 (II época), Guatemala, 1979, pp. 40-50.

Con respecto al cobro por los servicios de Melchor de San Cristóbal, al parecer era costumbre corriente entre los indios reputados de hechiceros exigir como pago de sus servicios el goce sexual de su clientela. Por lo menos ese fue el parecer de fray Antonio Margil de Jesús, quien en sus actividades misionales por Guatemala y la provincia de Suchitepequez (1704), nos narra el oficio de los curanderos o hechiceros, a quienes denomina *ahcunes* y como algunos de éstos recibían dádivas sexuales a cambio de sus curaciones:

[A] la mujer que curaban, si les agradaba, le hacían de balde la cura y le decían: “Señora, yo no llevo nada por la cura, porque espero que usted, en sanando, me ha de dar gusto”. Y si la pobre mujer se resistía, la amenazaban con la muerte hasta que daba el sí para el pecado, y si después sanaba y no quería cumplir lo prometido, le ponían bubas, incordios y otros tumores penosos [...].²²⁵

Costumbre que por supuesto escandalizó al celebre fraile franciscano, que por su celo misional e inquisitorial solicitó un castigo severo para estos *ahcunes*, como efectivamente ocurrió en Samayaque, San Pablo y San Gabriel, pueblos en los que fueron castigados tres hechiceros (uno en cada pueblo), librándolos al escarnio público.²²⁶

A fin de cuentas no sabemos si al indio Melchor de San Cristóbal, alias *Mahapola*, se le siguió proceso en el Juzgado Diocesano, puesto que la Inquisición no tenía competencia sobre los indígenas, de ser así, el destino de Melchor seguramente hubiese sido el mismo que refiere Margil de Jesús en sus escritos.

²²⁵ DANIELE DUPIECH-CAVALERI y MARIO H. RUZ. *Op.cit.*, p. 249.

²²⁶ *Idem.*

3.1 Tres historias de vida: María Magdalena Tatuan, María de Nieves Montiel y María Francisca Garibaldo

En este apartado únicamente nos basaremos en los dos procesos que tuvieron una sentencia condenatoria, se trata de las historias de María Magdalena Tatuan y de la causa conjunta contra María de Nieves Montiel y María Francisca Garibaldo. La primera por el delito de maléfica y las otras dos por supersticiosas y hechiceras.

El proceso contra María Magdalena Tatuan se llevó a cabo entre los años 1730-1741 en la ciudad de Santiago de Guatemala. Ella estaba casada con Manuel Antonio Calderón, con quien procreó dos hijos: Francisco Atilano, difunto y el recién nacido Manuel de la Cruz. La familia vivía en el barrio de Santo Domingo, en una casa inmediata a la Recolectión.

El primero en entablar la denuncia (26 de diciembre de 1730) fue Manuel Antonio Calderón, mulato libre, de oficio tejedor, quien además de ser el cónyuge de María Magdalena, era la principal víctima. Éste relató que el día 15 del mismo mes y año, al caer la noche y dispuesto para dormir, su mujer le dio un cigarro que momentos antes había preparado, sospechosamente, detrás de un cancel, se lo encendió y le dijo “toma que yo quiero holgarme con Juan Mirón”.²²⁷ A la vez que salía el humo del cigarrillo empezó a esparcirse una fragancia que le turbó la cabeza desde ese día, no obstante, cuando su consorte quería que recobrase el juicio, lo recostaba en su regazo y le decía unas palabras incomprensibles, al tiempo que le pasaba las manos sobre la cara y la cabeza, acción que él sentía como si una paloma le estuviese aleando la cara. Al cesar las caricias le volvía la turbación.

²²⁷ AGN, Inq., vol. 831, exp. 2, f. 217. Subrayado en el original.

Asimismo, dijo que seis meses antes María Magdalena junto a la madre y hermana de ella, Manuela de los Santos y María Tatuán, respectivamente, le dieron a beber chocolate, bebida que percibió tenía más peso de lo normal y en la luz se reflejaban unas colitas blancas como de *atol*, por lo que, con disimulo, llevó la jícara a un rincón de la casa. Al otro día la encontró llena de gusanos blancos.

Lo peor que vivió fue cuando halló en la sala de su casa a un zopilote con unas cintas y medias que horas antes le había llevado su madre, sin saber cómo ni cuándo, de la nada, se apareció su mujer con las cintas enredadas en las manos, por lo que se fue a ver al clérigo Miguel de Lima, quien le practicó un exorcismo a él. Un día después de realizado el exorcismo echó por la boca una de las referidas cintas que llaman *chuchumite*, así como clavos y otros objetos, y por la nariz arrojó un cabo de cigarro. Continuó expulsando inmundicias durante siete días seguidos.

Además de todo lo acontecido, desde que se casó con ella sufría de un accidente de aflicción que no lo dejaba dormir, ya que sentía que unos espíritus malignos lo atormentaban, y para rematar, no había día en que no riñera con su mujer, que lo maltrataba de obra y de palabra, no paraba de llamarlo “maricón”.

En una segunda examinación (9 de febrero de 1733), el marido declaró que a instancias de algunos sacerdotes había abandonado a su mujer, porque era “de pública voz y fama” –como se refiere en los documentos-, el maleficio que le tenía hecho.

Además de su persona también había maleficiado a otros individuos como a Cipriano, indio pastor de la morada de los Morgas, que a consecuencia

del hechizo murió, así como a una tal Rosa, mujer del músico Manuel de Urban.

El siguiente en atestiguar fue Miguel de Lima, clérigo de la ermita de Nuestra Señora de los Dolores de Arriba, situada en el barrio de la Candelaria, que dio cuenta del estado deplorable en que se hallaba Manuel Antonio Calderón, quien a consecuencia del maleficio que le había practicado su consorte, María Magdalena Tatuan, tenía perdido el juicio, ya que se la pasaba diciendo que constantemente sufría el embate de unos demonios, entre ellos, su mujer, a la que veía en forma de sirena.

Como era su deber socorrer a uno de sus feligreses, exorcizó a Manuel Antonio con él objeto de que los demonios dejaran de atormentarlo, sin lograrlo del todo, ya que el hombre cada que veía a su mujer volvía a perder la cordura. Lo que si consiguió el clérigo fue que María Magdalena lo considerase y llamase un “perro alcahuete”.²²⁸

Otros testigos que depusieron en la causa fueron: Teresa de Jesús, india natural de Guatemala, de oficio lavandera, de 60 años, viuda; Petrona Mártir y Gabriel Calderón, padres de Manuel Antonio Calderón; Domingo Roldán, español, soltero, de oficio sombrerero; el labrador Sebastián Solorzano; Pablo Francisco González, mozo herrador de 16 años; los sastres Francisco de los Santos y Pedro Flores; y por último, Rosa, la mujer que supuestamente había sido maleficiada por la Tatuan, a quien hicieron declarar en *artículo mortis*, aunque por la gravedad de su estado no acusó a nadie. Sin embargo, los demás declarantes ratificaron los maleficios perpetrados por María Magdalena Tatuan.

²²⁸ *Ibidem*, f. 237v.

A instancias de los inquisidores de México, se ordenó al comisario Juan Ignacio Falla, la detención de la acusada, hecho que se llevó a cabo el 1º de octubre de 1733. La Taturan fue puesta presa en la Real Cárcel de Santiago de Guatemala. Días después, el 24 de octubre, tuvo lugar la primera audiencia de oficio, María Magdalena declaró ser hija de Nicolás Taturan y Manuela de los Santos Rodríguez, de 20 años, de oficio tejendera, ser cristiana bautizada, pero no saber con certeza su calidad étnica, a juicio de las autoridades era mulata. En esta misma audiencia se le presentaron cinco cargos, a los que respondió ser todo falso.

Como se puede observar, el comisario del Santo Oficio decidió juntar las audiencias de oficio con la acusación, proceder que nunca hubiese ocurrido en el tribunal de México, no hay que olvidar que el procedimiento inquisitorial conlleva una serie de pasos muy bien regulados.

En la segunda y tercera audiencia de oficio a la Taturan se le continuaron leyendo los cargos de la acusación (del 6º al 19º), reiterando de nueva cuenta que era inocente de todo lo que se le acusaba. En total se levantaron 29 cargos en su contra. En el transcurrir de estas audiencias, María Magdalena fue extraída de la Real Cárcel, por exceso de reos y llevada a la Casa de Recogidas.

Vista la información del caso por los inquisidores Pedro Navarro de Villa y Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, en auto del 23 de junio de 1734, ordenaron que:

[...] se suspenda por ahora la causa, mandaron que dicha sea reclusa en la casa de recogidas por tiempo y espacio de dos años, sirviendo en lo que conforme a su sexo y posibilidad le ordenare la rectora o superiora. Asimismo, sea instruida por sacerdote docto, secular o regular (que le diputara dicho comisario), de las cosas esenciales para hacer una buena confesión

general...la que con efecto hará...igualmente instruida de la gravedad de cualquiera hechizo o superstición, especialmente interviniendo pacto implícito o explícito, y que se confiese después, particularmente en las tres Pacuas del primer año, y que por todo el tiempo de dicha reclusión rese los sábados un rosario de cinco dices a Nuestra Señora, de rodillas...que sea conminada de que si en adelante diese mal ejemplo o reincidiese en sospechosos procedimientos, se formalizará su causa y procederá por todos los tratamientos rigurosos del derecho, imponiéndole mayores y más graves vergonzosas penas [...].²²⁹

No obstante, cuando María Magdalena Tatuan cumplió el tiempo de su reclusión (1736), volvió a reincidir en los mismos delitos. Al reabrirse la causa depusieron nuevos testigos,²³⁰ entre los cuales destaca Marcela de Ovando, alias *Marisulla*, que a su vez fue denunciada (1733) ante el Santo Oficio por realizar curaciones superstiosas, motivo por el cual el fiscal del Santo Oficio ordenó al comisario de Guatemala le instruyese una audiencia para reprenderla e imponerle una pena corporal a manera de escarmiento.²³¹ Corrección que no está registrada en el expediente, por lo que no se sabe si fue ejecutada.

Una vez más, el principal denunciante contra la Tatuan fue su marido, Manuel Antonio Calderón, quien aseveró que por amor a su mujer, cuando ésta salió del corregimiento, la perdonó y se juntaron para hacer vida maridable, sin embargo, a los tres días de convivencia, aquella le confesó que si lo habían maleficiado pero la causante del mal fue Manuela de los Santos (madre de la Tatuan). Ella simplemente colaboró proporcionando el agua con que se había

²²⁹ *Ibidem*, fs. 282-282v.

²³⁰ De los nuevos testigos que depusieron en contra de María Magdalena Tatuan encontramos al sillerero Bartolomé Enriquez; a Manuel de Penagos, soltero de 26 años; María Marcela de Ovando, alias *Marisulla*, partera de 50 años y los hijos de ésta, los mulatos Damiana María Mendoza y Alejandro Antonio Mendoza; todos ellos atestiguaron el nuevo intento de dañar a Manuel Antonio Calderón con vidrio molido.

²³¹ La *Marisulla* era una viuda de calidad mestiza, que se desempeñaba como criada en el barrio de San Gerónimo, aunque también se dedicaba a curar enfermedades de todo tipo, incluyendo las provocadas por maleficio. La terapéutica empleada fue mediante baños con yerbas (no se dice cuáles) que compraba en la botica del Señor San Francisco. Como sucede en este tipo de casos, las principales detractoras de esta curandera fueron las pacientes que no lograron una mejoría. Véase AGN, Inq., vol. 938, exp.2, fs. 5-22v.

lavado los senos y partes verendas, líquido que le había dado a beber en el chocolate.

A María Magdalena Tatuan ya no sólo se le imputaba querer maleficar al marido, a quien por cierto había abandonado para irse a vivir con un tal Alberto Mogollon, que a su vez estaba casado, sino que además se le achacó la muerte de Manuel de Falla, provisor y gobernador del obispado, ya que cuando éste la riñó para que regresara a hacer vida maridable con su cónyuge, provocó la ira de la mujer, que vaticinó la muerte del provisor diciendo “morirá ahogado por mi cuenta”. En efecto, la muerte del religioso ocurrió un 3 de abril de 1733. Augurio que acrecentó la fama de bruja que ostentaba la Tatuan dentro de su comunidad.

Por todo esto, los inquisidores previo dictamen de los calificadores fray Antonio Torres y fray Joseph López, franciscanos del colegio de Santiago Tlatelolco, quienes calificaron la actuación de la Tatuan de mágica supersticiosa, dispusieron que: “...debido a la distancia que hay de México a Guatemala, es embarazosa la transportación de la dicha para seguir acá su causa, se encargara del seguimiento el comisario...”.²³² Pero además ordenaron que:

Después de concluidos los cargos y de haberlos contestado, el comisario disponga que la rea sea sacada de la real cárcel en silla de albarda, desnudo medio cuerpo arriba, a la picota de la plaza y con voz de pregonero se publique su delito de embustera, supersticiosa y maléfica, y le sean dados 50 azotes, que sea reducida a la casa del comisario, en donde a puerta abierta y delante de 10 o 12 personas eclesiásticas y seculares decentes, sea agria y severamente reprendida por la reincidencia en los cargos, de los cuales resulta ser condenada...²³³

²³² AGN, Inq., vol. 831, exp. 2, f. 336.

²³³ *Ibidem*, f. 338v.

El 7 de septiembre de 1739 se llevó a cabo la audiencia de cargos contra María Magdalena Tatuan, con un total de 37 imputaciones. Al igual que en las audiencias anteriores siguió negando los hechos, pero todo fue en vano, los inquisidores ya habían dado su veredicto:

[...] reclusión de dos años en el hospital de mujeres o casa de recogidas, sirviendo a las enfermas y obedeciendo en todo lo que le mandasen, pasados los dos años, salga desterrada cuatro años de la ciudad de Guatemala y 20 leguas en contorno; dentro de un mes confiese general y sacramentalmente, durante los dos años de reclusión rece una parte del rosario a Nuestra Señora, todos los días debe oír misa, antes o después de la misa rece tres credos en reverencia de Cristo y tres salves.²³⁴

Finalmente, el día 30 de octubre de 1741 la reclusa fue, como lo habían ordenado los inquisidores, agria y severamente reprendida por el bachiller Luis Cuello, comisionado del Santo Oficio para llevar el proceso, y recluida en el hospital de San Juan de Dios, donde debía cumplir su sentencia.

Ahora bien, con respecto a las historias de vida de María de Nieves Montiel y María Francisca Garibaldo tenemos que ambas eran compinches en actos supersticiosos y hechiceriles. La Montiel era una mulata libre, soltera de 38 años, natural de Granada, provincia de Nicaragua, pero vecindada en Guatemala, donde se desempeñaba como criada de Juan Luque Mariscal; al parecer se había trasladado a la capital del Reino porque en Granada había estado presa por su mala vida, es decir, por el uso de polvos y maleficios, además de que no rezaba ni oía misa los días de fiesta, ni mucho menos cumplía con el precepto anual, por lo que estuvo excomulgada por un año.

En tanto que María Francisca Garibaldo también conocida con el nombre de Nicolasa La Loca, era una mulata sexagenaria –prieta, pasuda, cara

²³⁴ *Ibidem*, fs. 338v-339.

aguileña, ojos pardos, sin dientes de la parte de arriba, de buena estatura y delgada,²³⁵ oriunda de Panamá, que se había asentado en la ciudad de Santiago de Guatemala en la que se desempeñaba como costurera y cocinera, y donde entabló lazos de amistad con la Montiel.

Los testigos del caso (seis mujeres y un varón)²³⁶ coincidieron que ambas mujeres proporcionaban remedios, básicamente polvos, para tener fortuna, los cuales de vez en cuando iban acompañados de oraciones para invocar al Demonio. Así, para tener fortuna con los hombres, la Garibaldo le aconsejó a Francisca Prudencia que recolectase cuatro flores de esquisúchil, azahar, jazmín y lirio, al tiempo de cortar cada flor les hiciese reverencia, diciéndoles “a tu verdad me atrevi y a tu gran valor con ardidés del demonio en quien siempre confio”.²³⁷ Echadas las tales flores en la puerta de quien se quisiese y llamándolo por su nombre, el hombre iría en su búsqueda.

También era de voz pública que ambas mujeres junto con otra llamada María de Marcos,²³⁸ tenían reuniones nocturnas, en las que supuestamente salían volando por los aires a visitar otras ciudades, razón por la cual daban noticia de lo que ocurría en Panamá, México y Lima. Asimismo, se decía que

²³⁵ AGN, Inq., vol. 864, s/exp., f. 504v.

²³⁶ Como testigos aparecen, siguiendo el orden del proceso: la mestiza Gregoria Josepha Vasquez, de 18 a 20 años, natural y residente de Guatemala; la mulata Nicolasa de Espada, de 40 años, viuda de Nicolás de la Espada, residente en el barrio de Santo Domingo; Francisca Prudencia, oriunda de Guatemala, que vivía en la calle de San Lucas de Paz, barrio de San Sebastián; don Juan Luque de Mariscal, español, de 49 años; la española María Antonia, de 16 años, doncella e hija de María Nieves Montiel; la mulata María Rafaela de Mariscal, de 18 años, esclava de Juan Luque de Mariscal; y por último, Damiana de Bernabe Antonio, de 24 años, vecina de Guatemala.

²³⁷ AGN, Inq., vol. 864, s/exp., f. 319. Subrayado en el original.

²³⁸ Con respecto a María de Marcos se rumoraba entre los testigos que deponen en la causa que había sido castigada por la Inquisición, sin embargo, en el documento únicamente se refiere que había una orden del Santo Oficio para que fuese conducida a la ciudad de México, pero en el archivo inquisitorial que resguarda el Archivo General de la Nación (México) no hemos encontrado más que una mención del nombre en un expediente de 1736 en Guadalajara (AGN, Inq., vol. 1169, exp. 6, fs. 88-92), fecha en la que se estaba desarrollando el caso en Guatemala (1735-1738), por lo que no creemos se trate de la misma mujer.

las tales tenía un zanate al que le daban de comer con su propia boca y lo acariciaban diciéndole palabras amorosas: “mi alma” y “mi vida”, inclusive María de Nieves Montiel le decía “mantelitos buen amigo, conoceme para esta noche, que te dejare abierta la puerta de mi aposento, que dormirás en mi cama”.²³⁹ Pero además, se decía que María Francisca Garibaldo tenía un perro blanco con el que dormía, comía y al cual le daba ósculos amorosos.²⁴⁰

En el expediente también se menciona un pleito judicial entre María de Nieves Montiel y Juan de Mariscal, su amo, por el robo de dos botones de filigrana de oro. El hurto era lo menos grave; se rumoraba que la Montiel había dado muerte a un hijo y a la mujer de Mariscal para casarse con él, hechos que ni siquiera fueron mencionados en el proceso inquisitorial.

En lo que se recibía el dictamen del tribunal de México, se ordenó la prisión de la Garibaldo y la Montiel en febrero de 1737. La respuesta inquisitorial llegó un año después, en auto de 6 de mayo de 1738, se dictaminó que:

En atención hacer Francisca de Garibaldo la autora principal y María de Nieves Montiel sólo cómplice, se despache contra la Garibaldo mandamiento de prisión y [sea] traída a cárceles secretas [y] se le siga su causa en forma, y que Nieves se tome la providencia de hacerle cargo por medio del comisario de Guatemala [...].²⁴¹

La primera audiencia del juicio de María de Nieves Montiel se llevó a cabo el 10 de diciembre de 1738. Se le imputó un total de 33 capítulos (cargos), la mayoría de los cuales negó, pero si manifestó que recurrió a la Garibaldo para que le diese unos polvos que servirían para vengarse de Juan de Mariscal por

²³⁹ AGN, Inq., vol. 864, s/exp.,f, 330v.

²⁴⁰ *Ibidem*, f. 327.

²⁴¹ *Ibidem*, f. 371.

lo del hurto de los botones, acción que no pudo ejecutar porque se arrepintió. Además confesó que la transfiguración de Francisca Garibaldo la tenía por cierta, pues aquella, estando enferma y “leados” los pechos con paños, le dijo “que habiendo alzado vuelo se calló sobre unas peñas, porque teniendo un cordón de seda de tinta grana, verde y amarilla para volverse guacamaya, habiéndoselo comido los ratones, dijo ser la causa de su caída”.²⁴²

El proceso inquisitorial seguido contra María de Nieves Montiel fue muy rápido, para el 15 de diciembre de 1738 le fue notificada su sentencia, que a la letra dice:

[...] la rea sea sacada de la cárcel pública, donde se hallaba, y puesta en una bestia de albarda, desnuda la espalda, sea llevada a la picota y dado el pregón en voz alta que diga: esta es la justicia que manda hacer el apostólico tribunal de la Inquisición que reside en la ciudad de México, a esta mujer por supersticiosa y practicadora de medios diabólicos.²⁴³

Otrosí, la Montiel recibió 50 azotes, fue agria y severamente reprendida, castigada a dos años de reclusión en la casa de recogidas, hacer confesión general, al igual que confesar y comulgar en las tres Pascuas, día de la Natividad y días festivos, así como oír misa, rezar el padre nuestro, ave maría y credo.

Por su parte, Francisca Garibaldo fue conducida a la ciudad de México y entró presa a cárceles secretas el 6 de octubre de 1738. Al día siguiente los inquisidores Pedro Navarro de Isla y Pedro Anselmo Sánchez de Tagle mandaron al secretario y a los alcaldes hacer cala y cata a la rea, quien en su persona vestía: una camisa vieja de breña, unas naguas blancas de ruan usadas, unas naguas de camboya viejas, una chamarra de paño musgo de la

²⁴² *Ibidem*, f. 389v.

²⁴³ *Ibidem*, fs. 399-399v. Subrayado en el original.

tierra, un sombrero viejo y un rosario al cuello, de coyol. Fuera de su persona traía un petate y en él, envueltos, diferentes trapos para remiendos.²⁴⁴ Bienes que dejan al descubierto la condición humilde de la mujer, en otras palabras, la Garibaldo fue una integrante más de las masas populares de la Centroamérica colonial.

La primera audiencia de oficio tuvo lugar el 26 de febrero de 1739, en la que dijo ser hija ilegítima de María Juan Munguia, difunta; no sabía nada acerca de sus abuelos y tíos, tenía varios hermanos pero sólo hizo referencia de Sebastián y Rosa, quienes al parecer vivían en San Pedro Metapa. Aunque tenía varios hijos: Ignacio, Juan Manuel, Julián, Sabina y María de la Encarnación, no sabía que estado habían tomado. De igual forma, refirió que era cristiana bautizada, no sabía leer ni escribir y que salió de Panamá por mar hasta el puerto de Nicoya, de donde viajó por tierra hasta Guatemala, no sin antes pasar por Corpus y San Salvador.

El 26 de mayo de 1739 tuvo lugar la audiencia en la que se leyó la acusación. Para el fiscal del Santo Oficio, Diego Mangado y Clavijo, esta mujer era sospechosa de sortilega, hechicera, supersticiosa, con pacto explícito o implícito con el Demonio y maléfica negativa.²⁴⁵ Acusación que constó de 17 capítulos, a los que, con ayuda de su abogado (Lic. Joseph Mendez), respondió uno a uno, e igualmente hizo la propio con la publicación de testigos, refutando todos los cargos.

En casos excepcionales se pueden encontrar los alegados del abogado defensor, lo común era que el jurista recomendase a los reos confesar su

²⁴⁴ *Ibidem*, f. 504v.

²⁴⁵ *Ibidem*, f. 573v.

culpabilidad para así obtener la benevolencia de los señores inquisidores. En este caso en particular se tiene el escrito de Joseph Mendez, en cuya disertación destaca:

[...] como en el homicidio, no es indicio la amenaza si no hay cuerpo muerto...no puede haber indicio de pacto, sino se ve el efecto extraordinario de la misma promesa, por ejemplo no hay infanticidios, maleficios que causan enfermedades...es cierto que todo cuanto es contra la fe es contra la ley de Dios, pero no todo lo que es contra la ley es contra la fe.²⁴⁶

Con estos y otros argumentos el abogado defensor de María Francisco Garibaldo intentó demostrar la inocencia de la rea, echándole la culpa de todo a María de Nieves Montiel y culminó diciendo que por indicios y presunciones nadie puede ser sentenciado. Nunca sabremos si los argumentos del abogado defensor hicieron mella en los inquisidores, dado que el último documento que integra el expediente es un auto fechado el 29 de enero de 1740, en el cual los alcaldes informan sobre la salud de la rea: "...varias veces se ha visto con una estolidez²⁴⁷ e insensatez, con algunos dolores de vaso y frialdades".²⁴⁸ Por tal motivo se recomienda que María Francisca Garibaldo sea trasladada al recogimiento de mujeres fatuas.

3.2 Colofón

Como se ha podido observar a través de las historias de vida de María Magdalena Tatuam, María de Nieves Montiel y María Francisca Garibaldo, en las acusaciones de hechicería fue de suma importancia la opinión pública, o mejor dicho el chismorreo de la gente con respecto a la conducta de los

²⁴⁶ *Ibidem*, fs. 602-602v.

²⁴⁷ La estolitez es una especie de amencia que consiste en unos torpes pecados señiles espíritus, más prontos a engendrar un letargo o una intrépida furia maníaca. Así aparece definida en el expediente. *Ibidem*, fs. 629-629v.

²⁴⁸ *Idem*. Subrayado en el original.

individuos, ya que para entonces era más importante lo que se decía de una persona que lo que en realidad hacía ésta. En este caso en particular, de mujeres que con sus talentos –la adivinación, el poder curar enfermedades, el provocar hechizos o maleficios- mostraban una actitud discordante con las normas establecidas. Lo que nos lleva a reafirmar que los delitos de superstición y hechicería formaban parte de la cotidianidad de los habitantes del Reino de Guatemala.

Ya fuera para bien o para mal, las hechiceras cumplieron una función social dentro de su comunidad, puesto que se recurría a ellas para sanar alguna enfermedad, mal de amor, o bien, para maleficar a un marido abusivo, al amante en turno, a un vecino incómodo, inclusive hasta para provocar la muerte de un enemigo. No obstante, el problema al que se enfrentaron este tipo de mujeres fue cuando sus remedios no surtieron el efecto deseado, el descontento de la clientela en no pocas ocasiones derivó en denuncias inquisitoriales, y en los casos donde el escándalo fue mayor, las hechiceras fueron a parar a las filas de la Inquisición, como se puede apreciar en los procesos aquí expuestos.

Otro de los aspectos a destacar de los casos estudiados, concretamente del proceso en contra de María Magdalena Tatuan, es el temor que tenían los varones de ser hechizados por su consorte o amantes. La turbación que dijo padecer Manuel Antonio Calderón, marido de la Tatuan, no tenía otra explicación, tanto para él como para los vecinos, de que había sido por obra de ella. Lo cierto es que por lo narrado en el expediente se infiere que María y Manuel conformaron un matrimonio mal avenido, motivo por la cual ésta trató de buscar la felicidad al lado de otro hombre; comportamiento que a todas

luces contravenía los preceptos cristianos y que además reafirma la tesis de que mediante la práctica de la magia de cariz amatorio la mujer ejerció un dominio –aunque fuese momentáneo o imaginario- sobre el sexo masculino. Situación que a final de cuentas le salió muy caro a la Tatuan, quien tuvo que afrontar a la justicia inquisitorial y sus consecuencias: el paseo infamante, la flagelación y el encierro.

Por otra parte, es curioso observar como en la causa conjunta de las mulatas María Francisca Garibaldo y María de Nieves Montiel se mencionan elementos y actitudes que corresponden al concepto occidental de bruja, me refiero a la invoación al Demonio, las reuniones nocturnas (aquelarres), la transvección (vuelos nocturnos), la tenencia de un familiar (un zanate o un perro blanco), inclusive hasta la descripción física de la Garibaldo concuerda con aquellas brujas del periodo renacentista: mujer vieja, sin dientes, facciones aguileñas, hacedora de remedios para tener fortuna con los hombres y además de todo, considerada por las propias autoridades inquisitoriales como “maestra” de las artes hechiceriles; en tanto que la Montiel únicamente fue catalogada como su cómplice. Razón por la cual, la primera fue a parar a cárceles secretas del tribunal de México, en tanto que la segunda fue juzgada en la propia Guatemala.

Otro aspecto a destacar de estas féminas era su lugar de origen, María Nieves Montiel había nacido en la ciudad de Granada, provincia de Nicaragua y María Francisca Garibaldo era nativa de Panamá, lo que nos lleva al asunto de la movilidad geográfica, muy común para la época, por lo menos eso es lo que se aprecia en los documentos, donde se alude que tanto hombres como mujeres, principalmente de las clases populares, abandonaban el terruño para

buscar nuevos horizontes,²⁴⁹ ya fuera trasladándose, como en este caso, a la capital del Reino (Santiago de Guatemala), o bien, yendo a parar a otros reinos o virreinos, como aquellos que iban de Lima hasta el Norte de la Nueva España o viceversa.



Fuente: Modificado de Javier Aguilera Rojas. *Antigua Capital del "Reino de Guatemala"*. Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2002, p. 69.

Movilidad femenina que se oponía al discurso oficial, el cual establecía que la mujer debía sujetarse a los designios del varón, es decir, que no podía dar un paso más allá sin la anuencia de aquel. Discurso que para nada concuerda con la realidad que se vivía en aquellos años, donde muchas féminas iban y venían

²⁴⁹ Al respecto Mario H. Ruz refiere que en las visitas pastorales se da fe de la enorme movilidad de mulatos, mestizos y españoles pobres, traslación que a su vez jugaba un papel importante en la disolución de matrimonios como se verá más adelante cuando se hable de las bigamas. Véase "Conjuros indígenas... *Op.cit.*", p. 315.

de un lado a otro, como por ejemplo María Francisca Garibaldo, quien prácticamente salió huyendo de su lugar de origen con rumbo a Santiago de Guatemala, para escapar de las autoridades por las acusaciones de hechicería en su contra.

Sin embargo, nunca faltaron las noticias sobre la condición o situación de una persona. Así, en el entorno social en el se movió la Garibaldo circularon los verdaderos motivos de su salida de Panamá. A final de cuentas, a María Francisca Garibaldo no le sirvió de nada huir de su tierra natal, ya que en su nuevo terruño siguió con la práctica de las artes hechiceriles, lo que la llevó a hacer una nueva travesía, ahora hasta la ciudad de México donde ingresó a cárceles secretas del Santo Oficio de la Inquisición.

Cap. IV TRANSGRESIONES A LA MORAL CATÓLICA: BIGAMIA Y ADULTERIO

Como en toda la América hispana, en el reino de Guatemala durante el periodo colonial la Iglesia católica fue la encargada de regular no sólo la fe sino también la moral de sus adeptos y es precisamente en el campo de la moralidad que se circunscribía la conducta sexual de los individuos. Dado que el sexo era visto (por un amplio sector de la Iglesia católica) como una impureza, el placer que procuraba significó una inmoralidad, un pecado. En efecto, tanto el sexo anal u oral, así como las distintas posiciones coitales que tenían por objeto intensificar el deseo y el placer, representaron prácticas antinaturales, auténticos crímenes carnales que conducían a los individuos al pecado, puesto que la finalidad del sexo era la procreación. En otras palabras, se consideraba la sexualidad de los individuos como un simple mecanismo de reproducción biológica.

Así, la Iglesia -tanto medieval como postridentina- determinó la función del sexo en la vida humana con claras acciones de carácter misógino. Lo que no quiere decir que el varón hubiese estado exento de castigo por infracciones de índole sexual, pero si existió una permisividad con respecto a su comportamiento, por lo menos es lo que dejan entrever los códigos legales de la época. Por misoginia me refiero, en este caso en particular, que hasta en el plano más íntimo como lo era el coito, el hombre debía ser el sujeto activo y la mujer, el pasivo, lo que hacía patente la superioridad del varón y la sumisión de ella.

Como resultado de esa concepción, se estableció como modelo de vida cristiana, específicamente para la mujer la abstinencia sexual, conducta que debía prevalecer hasta la concertación de un vínculo matrimonial. Con respecto

al hombre, la Iglesia católica llegó a la conclusión de que el placer experimentado en el coito representaba simplemente un pecado venial que podía ser perdonado, siempre y cuando se realizaría con una sola mujer con la que no se tuviese parentesco y que fuera dentro del santo sacramento del matrimonio.²⁵⁰ Y aunque el débito conyugal implicó cierta igualdad de los derechos sexuales en el matrimonio, en el sentido de que tanto la mujer como el varón podían exigir el cumplimiento de ese derecho,²⁵¹ lo cierto es que el sexo conyugal para las féminas siguió estando, a decir de las autoridades eclesiásticas, supeditado a la procreación.

No obstante la estricta regulación que ejerció la Iglesia católica sobre la vida de los individuos, la documentación nos muestra que no pocas mujeres se atrevieron a traspasar los cánones establecidos en búsqueda no sólo del placer sexual, sino también de la capacidad de buscarse una estabilidad afectiva y económica legitimando relaciones amorosas ilícitas mediante el vínculo matrimonial, como en el caso de las bigamas, aunque con ello se transgredieran la fe y la moral católica imperantes en la época.

Así, en las páginas siguientes se abordaran diversos casos cuyas protagonistas siguen siendo las mujeres, que lejos del papel de sumisión que por género pretendían imponerles, buscaron defender su derecho a controlar su vida afectiva, económica y hasta sexual.

Es pertinente aclarar que los casos de bigamia estuvieron bajo la jurisdicción inquisitorial, ya que la violación del santo sacramento del matrimonio no solamente representó ir en contra de la moralidad cristiana, sino

²⁵⁰ ERNESTO PRIANI. "El paraíso del placer", en Aurelio González y Lillian von der Walde Moheno (eds.) *Edad Media: Marginalidad y oficialidad*. México, IIF-UNAM, 1998, pp. 60-61.

²⁵¹ LEAH OTIS-COUR. *Historia de la pareja en la Edad Media. Placer y amor*. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2000, p. 95.

que además se incidía en errores heréticos, campo idóneo para la intervención de la Inquisición novohispana. Por el contrario, los ejemplos de adulterio que aquí se mostrarán quedaron únicamente supeditados a la justicia ordinaria.

Para continuar con la tónica del capítulo antecedente, primeramente se abordara el tema de las féminas que se casaron dos veces, para seguir con las mujeres adúlteras en el reino de Guatemala durante el siglo XVIII.

1.- Casadas dos veces

Uno de los puntos esenciales del modelo matrimonial católico fue el que un individuo solamente debía tener un cónyuge y por ningún motivo se podía volver a casar si aquél vivía, condición que en muchas ocasiones no fue cumplida a cabalidad, y para demostrarlo, en las siguientes páginas se analizaran algunas causas que se desarrollaron en el Reino de Guatemala que ejemplifican la transgresión de ese modelo cultural.

En el Virreinato de la Nueva España, desde los inicios de la colonización, la fornicación y la bigamia fueron de las faltas más comunes entre sus habitantes. Sin embargo, en lo que respecta al territorio de la Capitanía General de Guatemala, apenas si hay reportes de unos cuantos casos y concretamente para el siglo XVIII, solamente se tienen contabilizadas cinco causas, de las cuales sólo se retomaran cuatro.²⁵² Es muy probable que la ausencia de casos de este delito se deba a la falta de denuncias del mismo, dado que:

²⁵² Queda fuera de este análisis la causa contra María Rosa Elías de 1793, debido a que esta fecha sobrepasa la periodización de esta investigación. Véase Inq., vol. 1334, exp. 4, fs. 12-20v.

Compadeciéndose de la difícil situación de las parejas desdichadas, las comunidades actuaban a menudo como cómplices y ocultaban las relaciones bigamas...es probable que la bigamia sólo se hiciera pública cuando la nueva relación ofendía al cónyuge legítimo o molestaba a la comunidad.²⁵³

En efecto, cuando cierto tipo de comportamientos de carácter no lícito traspasaban las fronteras de lo “público y notorio” -como se acota en los documentos-, éstos eran ampliamente difundidos entre la comunidad. A este respecto, Lourdes Villafuerte plantea que cuando la gente se enteraba de un hecho escandaloso, “...se dedicaba a comentar con todo detalle lo que vieron y oyeron, a sopesar la gravedad de las circunstancias, a emitir su juicio y su condena personal...”;²⁵⁴ lo que en algunas ocasiones desencadenó en una denuncia ante las autoridades judiciales.

1.1 Significación del matrimonio y el delito de bigamia

Con el Concilio Tridentino (1545-1563) la Iglesia católica pretendió fortalecer la fe de sus adeptos mediante una serie de disposiciones, siendo una de éstas la consolidación de los siete sacramentos: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden sacerdotal y matrimonio. Con respecto a este último sacramento se reglamentó que fuera un vínculo perpetuo e indisoluble,²⁵⁵ como se advierte en la definición que aparece en el *Diccionario de Autoridades* de 1724:

²⁵³ ALLYSON M. POSKA. “Cuando se las juzga por bigamia. Las mujeres gallegas y el Santo Oficio”, en Mary E. Giles (ed.) *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 2000, p. 233.

²⁵⁴ LOURDES VILLAFUERTE GARCÍA. “Lo malo no es el pecado sino el escándalo. Un caso de adulterio en la Ciudad de México, siglo XVIII”, en Seminario de Historia de las Mentalidades. *Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España*. México, INAH, 2000, p. 106.

²⁵⁵ Por el *Decretum de sacramentis* de la sesión VII del Concilio (1547) quedó establecido el carácter sacramental del matrimonio y su fuerza salvadora. BENEDETTA ALBANI. “El matrimonio

Contrato del derecho natural, que se celebra entre hombre y mujer, por mutuo consentimiento externo, dando el uno al otro potestad sobre su cuerpo, en perpetua y conforme unión de voluntades, el cual elevado a sacramento y celebrado entre sujetos bautizados, se hace del todo indisoluble, en llegando a consumarse.²⁵⁶

Tal significación no difiere de la plasmada anteriormente en la legislación española, específicamente de las *Siete Partidas* de Alfonso X (1252-1284), en las que el matrimonio es entendido como el ayuntamiento de marido y mujer, hecho con tal intención de unirse y no separarse, guardándose lealtad y no juntándose el varón con otra mujer, ni ella con otro varón.²⁵⁷

El matrimonio católico resultó ser un contrato mediante el cual se fundamentaba la sociedad conyugal, ya que se le atribuía, con exclusividad, la base del núcleo familiar. Por lo tanto se puede decir que el matrimonio fue el marco regulador de la vida conyugal y, por ende, de los comportamientos sexuales del individuo,²⁵⁸ máxime para la mujer, quien debía acatar las tareas asignadas por el régimen patriarcal.

Anterior a Trento, alrededor del siglo IX, se acostumbraba el *matrimonium facit consensus* de añeja estirpe romana. En este tipo de matrimonio no se realizaba ninguna ceremonia (bendiciones sacerdotales), simplemente bastaba con el libre consentimiento de los contrayentes para que se formalizara la unión.²⁵⁹ Más tarde, con la legislación tridentina, la celebración del ritual matrimonial quedó sujeta a nuevos cánones como el

entre Roma y la Nueva España, historia y fuentes documentales (siglos XVI-XVII)", en Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio (coords.) *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglo XVI-XVIII*. México, Promep/INAH-ENAH/CONACULTA, 2008, p. 173.

²⁵⁶ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de Autoridades. Edición facsímil*. Madrid, Gredos, vol. II, p. 515.

²⁵⁷ Partida IV, título II, ley I de *Las Siete Partidas del Sabio Rey, 1758. Facsímil*. México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2004, p. 17.

²⁵⁸ Véase TERESA LOZANO ARMENDARES. *No codiciarás la mujer ajena...* *Op.cit.*, p. 65.

²⁵⁹ ENRIQUE GACTO. "El delito de bigamia y la Inquisición española", en *et.al. Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid, Alianza Universidad, 1990, p. 128.

anunciar públicamente los esponsales; las amonestaciones se tenían que hacer públicas en la celebración de la misa mayor y durante tres semanas; casarse en la parroquia que les correspondía a los contrayentes; el sacerdote debía officiar la ceremonia nupcial en público y con testigos, y por último, se debía inscribir la partida de matrimonio en el registro de la parroquia.

En Nueva España, el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585) ratificó y adaptó las normas tridentinas a la sociedad novohispana, dando paso al matrimonio *in facie ecclesiae*.²⁶⁰ Para la realización de este nuevo modelo matrimonial se estipularon ciertos requisitos, entre los que destacan: respetar el libre consentimiento de los contrayentes y la formación religiosa de los mismos, confesarse antes de la bendición nupcial; la presentación de la licencia concedida por el ordinario, etc. Otras medidas previstas por este Tercer Concilio fueron la validación de los matrimonios contraídos en la Metrópoli y el rechazo a forzar a los indios y esclavos a contraer un matrimonio obligado.²⁶¹ Esto último sólo quedó asentado en el discurso, ya que en la cotidianidad, frecuentemente, el grupo dominante ejerció coacción sobre estos grupos, según la conveniencia de sus propios intereses.

Pero si una persona quedaba en estado de viudez cabía la posibilidad de contraer segundas nupcias, situación que se repetirá con mayor frecuencia entre los estratos altos de la sociedad novohispana. Al fin y al cabo fueron las familias encumbradas las que tuvieron que seguir con mayor rigidez los

²⁶⁰ Con anterioridad se acostumbraba la categoría de matrimonio por *palabras de presente*, el cual tenía la misma validez que el enlace canónico siempre que los esponsales se hubiesen celebrado con el consentimiento mutuo de la pareja y en presencia de testigos, sin que el acto precisara la presencia de un sacerdote. MARÍA TERESA LÓPEZ BELTRÁN. *Op.cit.*, p. 676.

²⁶¹ Véase *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, Libro IV, título I De los esponsales y matrimonios, en PILAR MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO (coord.) *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*. México, IIH-UNAM, 2004, pp. 221-226.

convencionalismos sociales. En cambio, entre los grupos subalternos se acostumbraba la soltería o el vivir amancebados. La soltería llegó a ser más una opción que una fatalidad, fue el camino seguido por numerosas mujeres en el Virreinato;²⁶² no obstante dicho estado no significaba la ausencia de un compañero, reiteradamente se suscitaron los amores amancebados que para la época gozaban de una amplia permisividad social.

Para el género femenino, el amancebamiento -convivencia marital entre un hombre y una mujer- se convirtió en un medio recurrente de sobrevivencia social y económica, de hecho, el vivir amancebados fue el ideal perfecto de muchos habitantes novohispanos,²⁶³ situación que se puede constatar en los numerosos registros inquisitoriales donde frecuentemente aparece la proposición “*era mejor estar amancebado que casado*”. Y fue precisamente el alto número de amancebados que existió en la región guatemalteca una de las razones para que el prelado fray Juan Bautista Álvarez de Toledo erigiera, en 1717, la *Casa de Recogidas* en la ciudad de Santiago de Guatemala.²⁶⁴

En el caso específico de contraer segundas nupcias el Tercer Concilio Provincial Mexicano fue tajante al aseverar que: “Ninguno sea admitido a segundas nupcias sino prueba suficientemente la muerte de su consorte”.²⁶⁵ El

²⁶² Cf. MARCELA TOSTADO GUTIÉRREZ. *El álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas. Vol. II Época Colonial*. México, INAH, 1991, p. 21.

²⁶³ A pesar de la oposición de la Iglesia católica por las relaciones de amancebamiento, ésta fue una práctica común desde tiempos antiguos, por ejemplo, “...el amancebamiento estaba bastante extendido en la sociedad bajomedieval y gozaba de una amplia permisividad social porque solucionaba la vida de hombres y mujeres que por razones de distinta índole no habían contraído matrimonio”. MARÍA TERESA LÓPEZ BELTRÁN. *Op.cit.*, p. 679.

²⁶⁴ Sobre los amancebados que había en el Reino de Guatemala, véase por ejemplo, la visita pastoral de la doctrina y curato de San Miguel Petapa que realizó el obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo en 1714. MARIO HUMBERTO RUZ (coord.) *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales II*. México, UNAM/Arzobispado Primado de Guatemala/CONACYT. 2002, pp. 370-379.

²⁶⁵ En el *Tercer Concilio Mexicano*, libro IV, título I, § XI se dice: “...Manda este sínodo que ninguno de los que contrajeron debidamente el matrimonio *in facie ecclesiae* se atreva a pasar a segundas nupcias, por hallarse ausente su consorte, si no prueba suficientemente, y como lo

fallecimiento de uno de los cónyuges era la única vía legal por la que una persona podía volver a casarse, ya que:

Ni la prolongada ausencia del cónyuge, ni el adulterio, ni las peleas o los problemas entre esposos se consideraban motivos válidos para poner fin al matrimonio. Sin una intervención eclesiástica previa, todo aquel que contrajera segundas nupcias podía ser castigado por bigamia.²⁶⁶

La bigamia significaba la violación del santo sacramento del matrimonio y por ende, la sospecha de incurrir en ideas heréticas, de ahí que esta falta quedara asociada a la competencia inquisitorial:

[...] era efectivamente una práctica que ponía en peligro la estabilidad social, pues el matrimonio cristiano era el fundamento de la sociedad colonial y el cimiento del núcleo familiar; por ello era preciso proteger su integridad.²⁶⁷

Y así fue hasta el año de 1734 en que por Cédula Real de Fernando VI, el delito de bigamia quedó bajo *mixti fori* o jurisdicción mixta, es decir, que en los juicios no sólo intervendrán los inquisidores, sino también las autoridades reales, aunque la intervención de estos últimos estuvo supeditada a las responsabilidades civiles y penales del reo, esto es, “falta a la fe pública del contrato, engaño de la segunda mujer, ofensa a la primera, inversión del orden sucesorio, quiebra de la legitimidad de la filiación, etc.”.²⁶⁸

Décadas más tarde, Carlos III, en su afán de restarle poder y autoridad a la Iglesia católica, le quitó al tribunal del Santo Oficio la represión del delito de bigamia, dejando tal competencia a la Justicia Real, lo que para Dolores Enciso

prescribe el derecho, la muerte de su consorte. Y si alguno ejecutare lo contrario, será castigado con graves penas, conforme la calidad de la persona”. *Op.cit.*, pp. 224-226.

²⁶⁶ ALLYSON M. POSKA. *Op.cit.*, p. 234.

²⁶⁷ DOLORES ENCISO ROJAS. “La legislación sobre el delito de bigamia y su aplicación en Nueva España”, en Seminario de Historia de las Mentalidades. *El placer de pecar & el afán de normar*. México, Joaquín Mortiz/INAH, 1987, p. 270.

²⁶⁸ ENRIQUE GACTO. *Op.cit.*, p. 136.

representa "...la culminación del proceso de laicización en la represión de la bigamia...".²⁶⁹ En cédula real de 10 de agosto de 1788, el rey ordenaba que para evitar competencias entre las jurisdicciones real, eclesiástica y del Santo Oficio, se observara en sus dominios de América e Islas Filipinas, que las justicias reales conocieran, privativamente, el delito de doble matrimonio o poligamia, imponiendo a los reos las penas que señalaban las leyes; solamente en caso de que resultase mala creencia acerca del sacramento del matrimonio, el reo sería juzgado por el Tribunal de la Inquisición y por la Justicia Ordinaria. Sin embargo, el Santo Oficio únicamente impondría las penas de carácter penitencial y medicinal, mientras que la Justicia Real se encargaría de ejecutar la vergüenza pública, los azotes, el presidio, las galeras, etc.²⁷⁰

Dado que nuestros casos son anteriores a esta disposición real, éstos si fueron del conocimiento del tribunal inquisitorial novohispano. A continuación se hará una descripción detallada de cada una de las causas para después analizar la implicación que tuvo el delito de bigamia en el reino de Guatemala en el siglo XVIII.

1.2 Juicios de mujeres bígamas (historias de vida)

De las cuatro causas a estudiar, cuya periodicidad va de 1704 a 1742,²⁷¹ se tienen tres denuncias y un proceso completo. Este último, junto con una de las delaciones, tuvo lugar en la ciudad de Santiago de Guatemala, mientras que las otras denuncias se suscitaron en el partido de Santa Cruz Chiquimulilla,²⁷²

²⁶⁹ DOLORES ENCISO ROJAS. *Op.cit.*, p. 277.

²⁷⁰ AGN, Inq., vol. 1256, exp. 11, fs. 148-151v.

²⁷¹ Estas fechas hacen referencia a los años en que empezaron las causas inquisitoriales.

²⁷² "Pueblo colonia de Chiquimulilla de la Sierra, cabecera de curato, distante de Guatemala 25 leguas, de Guazacapán, 2 y del mar 7...". GUSTAVO PALMA MURGA (ed.) *Op.cit.*, p. 166.

perteneciente a la provincia de Guazacapán,²⁷³ y en León, cabecera de la provincia de Nicaragua.

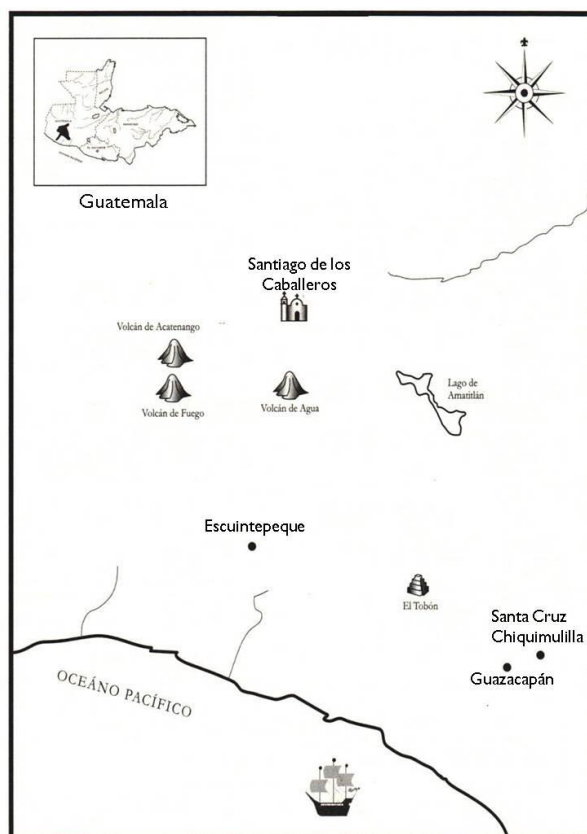
Las cuatro mujeres acusadas del delito de haberse casado dos veces fueron mulatas libres, lo mismo que los cónyuges y la mayoría de los testigos, lo cual nos habla de la importancia de las mezclas raciales conocidas genéricamente como *ladinos*, en el Reino de Guatemala durante el siglo XVIII.

1.2.1 Causa contra Juana Manuela Meléndez (1704)²⁷⁴

Juana Manuela Meléndez era una mulata oriunda de San Salvador, lugar donde se casó por primera vez con Joseph de la Concepción, alias Blandin, el cual la abandonó para irse a embarcar al puerto del Realejo rumbo a Panamá -seguramente en busca de fortuna-, por lo menos ésa fue la información que proporcionaron algunos de los testigos. Situación que aprovechó el mulato Jacinto Sorita para fugarse con Juana Manuela, yéndose a instalar a Santa Cruz Chiquimulilla, en la jurisdicción de la provincia de Guazacapán; pueblo en donde hicieron vida maridable hasta que el cura del lugar, Pedro de Ayarre, los interrogó al respecto. Al comprobarse que la pareja no estaba legítimamente casada fueron separados, aunque por poco tiempo, ya que Sorita se movilizó y presentó la información correspondiente para contraer nupcias con Juana Manuela; la licencia matrimonial fue concedida por el juez provisor y comisario del Santo Oficio de Guatemala, don Juan de Cárdenas.

²⁷³ Cabecera de Curato, distante 30 leguas de Guatemala, fue capital de la alcaldía mayor de su nombre, que se extinguió a mediados del siglo XVIII. *Ibidem*, p. 215.

²⁷⁴ AGN, Inq., vol. 727, exp. 14, fs. 456-466.



Fuente: Mario H. Ruz (coord.) *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales tomo III.* México, CONACYT/UNAM, 2004.

Este segundo matrimonio se llevó a cabo un miércoles 30 de enero de 1704, los padrinos del enlace fueron Bartolomé de Ávila y su mujer Teresa Melgara, ceremonia a la que también asistieron Ildelfonso Pérez de Molina y Manuel Meléndez, este último padre de Juana Manuela, quien había ido en busca de la hija fugitiva.

El encargado de hacer la primera denuncia fue uno de los asistentes a la ceremonia, el español Ildelfonso Pérez de Molina, vecino de San Miguel, que al hallarse en casa del mulato Nicolás Mulico en San Salvador, se enteró que Juana Manuela Meléndez estaba casada con Joseph de la Concepción, por lo que sin perder tiempo y para alivio de su conciencia, fue a dar aviso de los acontecimientos a Nicolás de Escobar y Miranda, cura más antiguo y juez

eclesiástico de allí mismo, quien fue el encargado de hacer las pesquisas del caso, interrogando a cinco testigos y remitiendo los autos al comisario del Santo Oficio de Guatemala.

La segunda persona en atestiguar contra Juana Manuela fue el padre del segundo marido, el sexagenario Juan Antonio Sorita, en cuyo testimonio refrendó el hecho de que Juana estaba casada con Blandin, pero que éste se encontraba ausente; asimismo, manifestó no tener noticia del matrimonio de su hijo con esta mujer.

Otros de los testigos fueron: el español y vecino de San Salvador, Antonio Solano Aguilar, que contaba con 68 años de edad; Ramón de Ayala, mulato libre, originario de San Salvador, que declaró haber visto a Juana Manuela y a su progenitor por las Salinas de San Juan de Buenavista, en la hacienda del mismo nombre, que era propiedad de doña Juana de Paz y Villa. Y por último, el testigo Sebastián Lorenzo de Alfaro, mulato libre y tío de Joseph de la Concepción.

En el expediente se menciona que para integrar el proceso se necesitaba de los testimonios de la indiciada, el padre de ésta y por supuesto, del segundo marido, así que Escobar y Miranda solicitó al justicia mayor y lugarteniente de capitán general de las provincias de San Salvador, San Miguel y villa de San Vicente, don Juan Antonio Ruiz de Bustamante, que ejecutara la aprehensión de los tres implicados.

En diligencia de 28 de febrero de 1704 en las Salinas de San Juan de Buenavista se informó que en tal sitio nunca estuvo Jacinto Sorita, no así Juana Manuela y su padre, quienes habían salido ese mismo día, en la

madrugada, para el pueblo de Pachimalco²⁷⁵ en busca de fray Pedro de Cabrera, comisario del Santo Oficio de la provincia de San Salvador, vicario del partido de Cuzcatán [Cuzcatlán] y al parecer, dueño de Manuel Meléndez. Desafortunadamente el expediente esta incompleto por lo que no se sabe como concluyó el caso.

1.2.2 Proceso contra Isabel Petrona (1733-1735)²⁷⁶

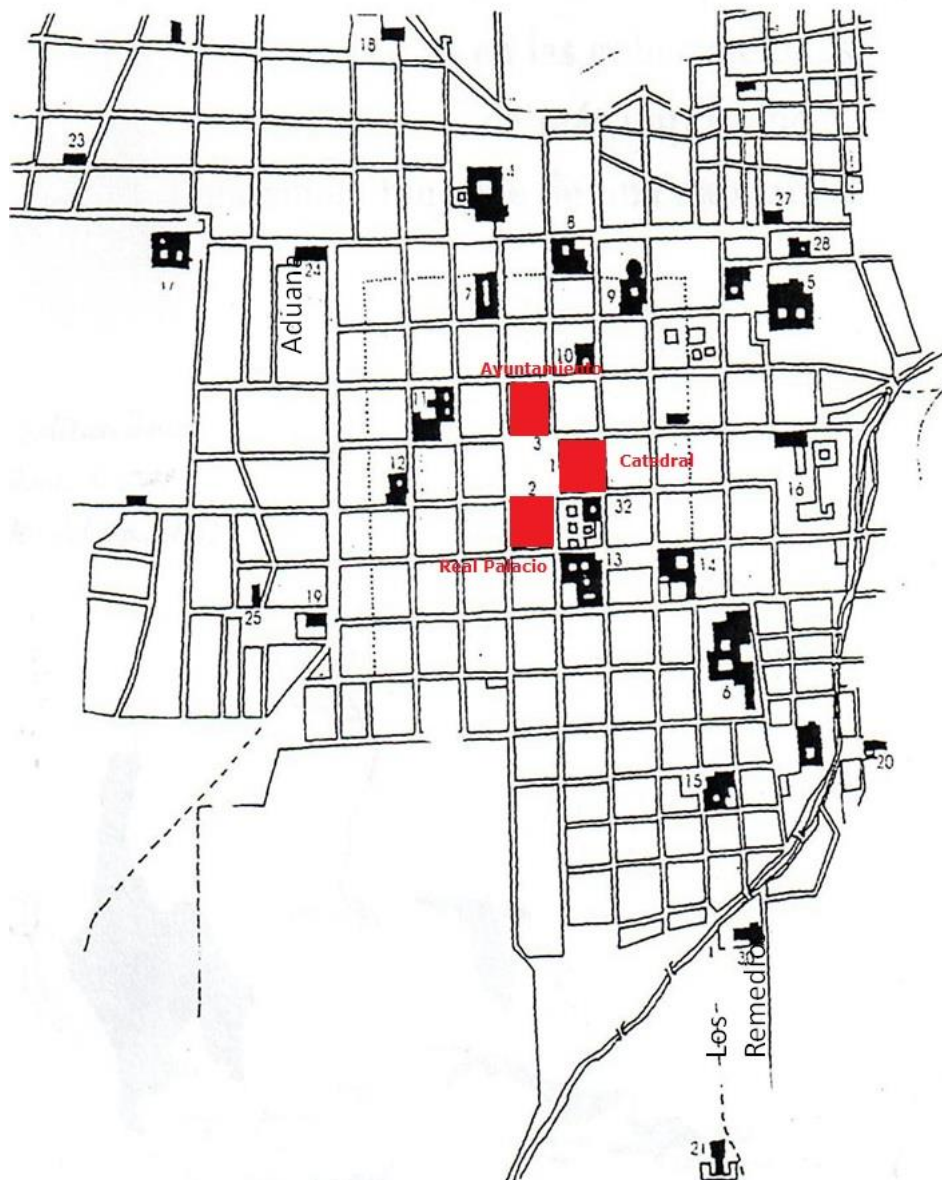
El segundo caso corresponde al proceso contra Isabel Petrona alias Armas, mulata nacida en el barrio de San Gerónimo²⁷⁷ de Santiago de Guatemala y vecina de otro de los barrios de la ciudad, el de Los Remedios.²⁷⁸

²⁷⁵ Seguramente se trata de Santa Cruz Panchimalco, pueblo que se localiza a tres leguas al sureste de San Salvador.

²⁷⁶ AGN, Inq., vol. 850 1ª parte, exp. 1, fs. 1-82v.

²⁷⁷ El barrio de San Gerónimo se hallaba “en los alrededores del edificio del que habría sido colegio de ese nombre y que se usaba de aduana”. MA. CRISTINA ZILBERMANN DE LUJÁN. *Op.cit.*, p. 43.

²⁷⁸ El barrio de los Remedios “en la parroquia de ese nombre, surgido desde principios del siglo XVII y que ya a mediados del XVIII era probablemente el más numeroso”. *Idem.*



Fuente: Modificado de Javier Aguilera Rojas. *Antigua. Capital del 'Reino de Guatemala'*. Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2002, p. 92.²⁷⁹

Es pertinente aclarar que el juicio contra Isabel Petrona no se llevó a cabo en la Ciudad de México, sede del tribunal del Santo Oficio, sino que se realizó en la propia ciudad de Guatemala, decisión impuesta por los inquisidores don Pedro Navarro de Isla y don Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, quienes en auto de 21 de julio de 1734, estipularon que:

²⁷⁹ Para una mejor ubicación se ha resaltado, en color rojo, lo que fue el centro de la ciudad de Santiago de Guatemala.

[...] en atención a la mucha distancia, riesgos de fugas y crecidos costos que han de causar en su conducción y traída a este tribunal...manteniéndose reclusa en la Casa de Recogidas de dicha ciudad o en la Real Cárcel de ella...se le siga y concluya en la forma que se acostumbra [...]²⁸⁰

El 11 de marzo de 1733 estando presa en la Casa de Recogidas, Isabel confesó que se había casado por segunda vez con Miguel Isidro de Fuentes porque le dieron noticias de que su primer marido, Juan Joseph de Cáceres, había muerto en el Castillo de San Juan de Nicaragua.²⁸¹ Este segundo matrimonio se realizó en la parroquia de San Sebastián en el año de 1730, en tanto que el primero se llevó a cabo en el pueblo de Nuestra Señora de la Concepción de Escuintla o Esquintepeque,²⁸² por ahí del año 1717.

Al ser este caso un proceso completo, es decir, que fue pasando por cada una de las etapas del procedimiento inquisitorial hasta culminar con una sentencia, nos permite conocer el discurso de vida de esta mulata. Isabel Petrona era oriunda de Guatemala, su padre, para entonces difunto, fue el mulato Nicolás Isleño, de oficio sastre y su madre, María de la Encarnación, mulata libre; de niña fue criada por su madre y su abuela materna. Se decía ser cristiana bautizada y confirmada, que oía misa, se confesaba y comulgaba en los tiempos que mandaba la Iglesia, sin embargo, se santiguó mal y en la oración del *padre nuestro* dijo: perdónanos nuestras deudas, así como nosotros

²⁸⁰ AGN, Inq., vol. 850 1ª parte, exp. 1, fs. 28-28v. Resolución que a partir del siglo XVIII hemos encontrado en diversos expedientes inquisitoriales, no sólo para esta región centroamericana sino también para el norte de la Nueva España.

²⁸¹ En la desembocadura del río San Juan se construyó el Castillo de Nuestra Señora de la Limpia y Pura Concepción, que debía servir de valla contra los ataques piratas e invasiones de misquitos. Véase MARIO MONTEFORTE TOLEDO. *Las formas y los días. El barroco en Guatemala*. España, Universidad de San Carlos de Guatemala/UNAM/Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala/Turner, 1989, p. 67.

²⁸² Desconozco las causas por las cuales se dice en el expediente que Escuintla era provincia de Nicaragua, siendo que pertenecía a la de Guazacapán.

perdonamos a nuestros oidores.²⁸³ Asimismo, confesó que no sabía leer ni escribir, que tenía entre 28 y 30 años de edad, aunque cuando pidió licencia para efectuar el segundo matrimonio contaba con 26, y que era de oficio “tejendera” [tejedora].

Once personas depusieron en contra de la mulata, las que, a diferencia de la acusada no brindan mayor información sobre sus generales. El primero fue Juan Joseph de Cáceres, mulato libre de 30 años, que dijo haber hecho vida maridable con Isabel Petrona por tan sólo dos años, para después irse a Nicaragua en busca de medios para pasar la vida, desde entonces había vivido allí. Mediante unos soldados se enteró que su mujer había muerto, por lo que hasta exequias le había realizado.

El siguiente en atestiguar fue el segundo cónyuge, Miguel Isidro de Fuentes, un mulato libre originario de Guatemala, que a la edad de 24 años solicitó licencia para casarse con Isabel y al momento de su declaración contaba con 29 años. Dijo al provisor que “...como hombre frágil trató con ella [Isabel] ilícitamente y deseoso de quitarse de este mal, le trató casamiento...”,²⁸⁴ para lo cual adquirió, de tres soldados que arribaron del castillo de Granada, la noticia de que el primer cónyuge de Isabel Petrona (Juan Joseph de Cáceres), había muerto. Se casaron y vivieron maridamente un año y meses hasta que otro soldado del mismo castillo le dio la noticia de que Cáceres estaba vivo.

Otros testigos fueron los mismos que atestiguaron en la información matrimonial que presentó Miguel Isidro de Fuentes para obtener la licencia del

²⁸³ Subrayado en el original.

²⁸⁴ AGN, Inq., vol. 850 1ª parte, exp. 1, f. 7.

provisor, se trata de: Ventura de Raenz, pardo libre de 33 años, casado y oficial de tejedor que moraba en el barrio de San Sebastián, y Joseph de Avendaño, negro libre de 59 años, casado y de oficio albañil. De igual forma se presentaron otros dos individuos que fungieron como testigos en la ceremonia matrimonial de Miguel e Isabel, el mestizo Tomás Esteban Morairo, de estado casado y de 22 años de edad, y Joseph de la Trinidad, mulato soltero, natural de Guatemala, de oficio calesero y de entre 14-15 años de edad aproximadamente.

El resto de los testigos fueron vecinos del pueblo de Escuintla y por lo tanto hicieron referencia al primer matrimonio de Isabel con Juan Joseph de Cáceres: Andrés de la Cruz español de 57 años, casado y de oficio herrero; Pedro Alcántara de San Joseph, terciario de Nuestra Señora del Carmen, de 56 años; Jacinto Roque Díaz, de 36 años, casado y de oficio albañil. Y por último, la pareja de esposos conformada por Juliana González, mulata de 40 años, y Simón Godoy, español de 60 años, quienes fueron testigos del primer matrimonio.

A la par de su consorte, Miguel también fue enjuiciado y sentenciado por haberse desposado con una mujer casada, a abjuración de *levi*, destierro por tres años de Guatemala y 20 leguas en contorno,²⁸⁵ Por órdenes de los inquisidores, la lectura de la sentencia se llevó a cabo de la siguiente manera:

En la sala competente, en la cabecera se pondrá una mesa decente con carpeta y una cruz encima, un misal abierto y una silla para el comisario, y al lado siniestro de la mesa, otro asiento inferior para el notario y unas bancas a los lados de dicha sala, para que se sienten las personas que han de asistir, como se manda en las sentencias, a las cuales se citará un día antes (en la

²⁸⁵ Su proceso aparece en el mismo volumen que el de Isabel Petrona, 850 1ª parte, sólo que en el exp. 2, fs. 83-138.

tarde) para que concurren. Asimismo, se dispondrá que el alguacil mayor traiga al reo.²⁸⁶

1.2.3 Causa contra Magdalena de la O (1738-1739)²⁸⁷

La tercera causa es contra Magdalena de la O, alias Cuentas Azules, mulata libre, originaria de Nicaragua, hija de Juan Ruiz y María de la O. La problemática de este caso es muy particular, ya que al parecer hubo una confusión al inquirir y consignar la información de esta mujer, puesto que la testigo Antonia Guevara, de calidad mulata, hizo mención de una tal María de la O en vez de Magdalena de la O, por lo que en auto de 27 de octubre de 1739, los inquisidores ordenaron al comisario de León de Nicaragua, Joseph de Vidaurre, averiguase las señas particulares de Magdalena, para ver si se trataba de la misma mujer; además de que se volviera interrogar a los testigos, lo mismo que a otras personas relacionadas con el caso.

A pesar de la confusión de identidad, en el documento se dice que el primer matrimonio de Magdalena de la O se realizó un 6 de enero de 1721 con Nicolás Venegas, negro libre, en el pueblo de Nandayme,²⁸⁸ jurisdicción de Granada en la provincia de Nicaragua, siendo sus padrinos Joseph Álvarez y Alonsa Ruiz, y como testigos aparecen Pablo Venegas, Alonso del Castillo y Leonardo Álvarez.

²⁸⁶ *Ibidem.*, fs. 132-132v.

²⁸⁷ AGN, Inq., vol. 881, s/exp., fs.60-68.

²⁸⁸ Actualmente el pueblo de Nandaime se localiza al sudeste de la capital Managua y pertenece al municipio de Granada.

Mientras que Nicolás Venegas salió rumbo a Panamá, Magdalena se fue para la ciudad de San Miguel (provincia de San Salvador)²⁸⁹ en compañía del mestizo Esteban Robles, con quien, al parecer, se casó por segunda vez en el curato de la Gotera, también jurisdicción de San Miguel. Una vez casados, todo parece indicar que se trasladaron al mineral de San Martín en la provincia de Comayagua, Honduras.

Aparte de Antonia Guevara, el otro testigo de la causa fue el alférez Pedro Robles, mulato libre de 60 años, suegro de Magdalena de la O. Éste declaró que su hijo, Esteban Robles, se había casado con la mulata desde hacia 11 años y que además sabía que ella estuvo casada, en artículo *mortis*, con un mestizo de la Gotera, que aun vivía y se hallaba allí mismo, pero que no sabía con qué pretexto Magdalena había anulado ese primer matrimonio. En la documentación solamente se refiere que fue la propia “Cuentas Azules”, o sea, Magdalena, quien decía que su primer matrimonio era nulo porque “...no estaba en sí cuando la casaron”.²⁹⁰

1.2.4 Causa contra María Josepha de Ochoa (1739-1742)²⁹¹

El cuarto y último caso es la denuncia contra María Josepha de Ochoa, mulata originaria de Granada, provincia de Nicaragua, donde se casó por primera vez con Manuel de la Asunción Figueroa -que en el momento de las pesquisas del caso se hallaba en su natal Guatemala-, con quien procreó dos hijos: Manuel y Juan Francisco. El segundo enlace matrimonial con Felipe Domínguez tuvo

²⁸⁹ En el expediente se menciona que la ciudad de San Miguel pertenece a la provincia de Guatemala, lo cierto es que pertenecía a la Alcaldía Mayor de San Salvador.

²⁹⁰ AGN, Inq., vol. 881, s/exp., fs.65.

²⁹¹ AGN, Inq., vol. 769, exp. 9, fs. 200-235v.

lugar el 15 octubre de 1737 en la ciudad de Santiago de Guatemala, para lo cual se hizo pasar por viuda.

En el expediente obran siete denuncias contra María Josepha, cuatro se ejecutaron en Guatemala y las tres restantes en Granada. El primer testigo fue Manuel de la Asunción Figueroa, mestizo de 46 años y de oficio sastre, quien confesó ya habían pasado 18 años de haber contraído matrimonio *in facie ecclesiae* con María, aunque sólo vivieron cinco años juntos. Al parecer después de estos años juntos, él iba y venía del lado de su mujer, ya que también atestiguó que pasados 13 años de matrimonio, su mujer empezó a vivir escandalosamente hasta que terminó apartándose de él. Tiempo después, hallándose en el Real de Minas de Alotepeque,²⁹² se enteró por su hermano, Juan Esteban de Figueroa, que su mujer se había vuelto a casar.

El segundo en atestiguar fue el zapatero Manuel Flores de 38 años, casado con Gertrudis de la Asunción Ramírez, quien dijo haber advertido a Felipe Domínguez y a María Josepha de Ochoa, que no podían casarse hasta que no estuvieran ciertos de la muerte del primer marido de ésta.

Los siguientes en atestiguar fueron los padrinos del segundo matrimonio: don Tomás de Morales, zapatero de 54 años de edad, y su hija Inés de Morales, moza de 15 años, los cuales declararon que el enlace se efectuó en la iglesia catedral, a manos del bachiller Feliciano Rubio.

En la ciudad de Granada, la primera en testificar fue la hermana de la denunciada, la mulata María de la Concha Ochoa, viuda de Joseph Ardón, que fungió como testigo en la ceremonia matrimonial. Otra que fue llamada a denunciar fue Bernarda de Velásquez, mulata libre de 70 años, viuda del

²⁹² Pueblo de visita del Curato de Esquipulas. GUSTAVO PALMA MURGA, *Op.cit.*, p. 53.

mulato Esteban Capares y madrina del enlace; y la tercera en atestiguar fue Polonia Montalo, alias Napiru, negra libre de más de 70 años de edad, viuda de Pascual del Castillo, mujer que se ocupaba en servir al capellán del Castillo de la Pura y Limpia Concepción del Río de San Juan, Lorenzo Rocha, cura que efectuó los esponsales de María Josepha de Ochoa y Manuel de la Asunción Figueroa.

1.3 Implicaciones de la bigamia

Tanto para las mujeres de la Metrópoli como para las novohispanas, y en particular, para las de la Capitanía General de Guatemala, el delito de bigamia “...se producía cuando, al no tener noticias de sus maridos, las mujeres se convencían de que habían muerto y volvían a casarse, por motivos sentimentales o económicos”.²⁹³ Efectivamente, en la mayoría de los casos aquí presentados, al tener indicios (aunque fueran inciertos) de que sus maridos habían fallecido, sin hacer las indagaciones pertinentes para corroborar tal información, nuestras mulatas se dispusieron a contraer segundas nupcias. Así lo atestiguó, por ejemplo, Isabel Petrona en la contestación que hizo a la *publicación de testigos* de su proceso, en la que expresó que a los cuatro años de ausencia de su marido, le habían traído noticias (tres soldados del castillo de Granada) de que era muerto, viéndose viuda, pobre y sola, se había determinado casar nuevamente con Isidro de Fuentes.²⁹⁴ Pero además, en su caso, su primer marido, Juan Joseph de Cáceres, también recibió la información de que ella había muerto, lo que nos

²⁹³ ALLYSON M. POSKA. *Op.cit.*, p. 238.

²⁹⁴ AGN, Inq., vol. 850 1ª parte, exp. 1, fs.73-74.

habla de la constante comunicación, aunque equívoca, que existió en la Centroamérica colonial.

Debido a la falta de medios de subsistencia, los maridos tenían que emigrar para buscarse mejores condiciones de vida, la gran mayoría nunca regresaba, o bien, tardaban años en volver, por lo que la esposa se veía en la necesidad de sustentarse y que mejor opción que contrayendo un nuevo matrimonio, lo que de paso les aseguraba una vida honesta, cumpliendo así con el estereotipo de lo que debía ser una buena mujer. Por lo menos esto fue el sentir de Isabel Petrona, quien en una carta dirigida al señor obispo de Guatemala -fray Pedro Pardo de Figueroa-, escribió que:

[...] viéndome sin amparo después de Dios, arrimada y sujeta a mi madre, la cual estaba enferma y sin modo de buscar lo necesario para mantenimiento suyo y mío, me determiné a casarme segunda vez para alivio de mis muchas necesidades y las de la dicha mi madre [...].²⁹⁵

Una de las principales características de las personas que incurrían en el delito de bigamia fue que lejos de apartarse del ritual matrimonial, trataban de cumplir con los requisitos establecidos para unirse en matrimonio otra vez, es decir, que se desvirtuaba el modelo matrimonial cristiano, pero no se rechazaba.²⁹⁶ Lo cual se puede constatar en los cuatro casos planteados aquí, en donde las mujeres y sus consortes hicieron todo lo que estuvo a su alcance para formalizar su unión, como falsear la información –cuando no se tenía la certeza absoluta de la muerte del cónyuge- para obtener la licencia matrimonial y así dar legitimidad a su vida conyugal, aunque ello significara incurrir en conductas desviantes.

²⁹⁵ *Ibidem*, f. 24.

²⁹⁶ DOLORES ENCISO ROJAS. *Op.cit.*, p. 253.

Dado que el matrimonio católico "...lavaba las faltas pasadas, legitimaba a los hijos cuando los había, y reincorporaba a toda la familia al grupo de la gente `decente`",²⁹⁷ a la sazón, todo hace suponer que la mujer fue consciente que al legitimar su condición –el doble matrimonio- estaba acatando el modelo cultural establecido y de paso cumplía con las exigencias de su género: formar un hogar, ser una "buena esposa", criar a los hijos, etc.; de ahí que las mujeres buscaran casarse dos o más veces. Lo cual nos lleva a la misma conclusión de Teresa Lozano, en el sentido de que el matrimonio, como modelo oficial, fue profusamente difundido y asimilado entre la sociedad novohispana del siglo XVIII, al grado de formar parte de la cultura de los individuos de aquel tiempo.²⁹⁸

Uno de los mecanismos que utilizaron nuestros personajes para contraer segundas nupcias fue el cambio de identidad, esto es, otro nombre, nuevo oficio y en muchas ocasiones, hasta la mudanza de calidad étnica, todo con tal de rehacer una vida maridable lícita. Así lo hicieron Juana Manuela Meléndez y Jacinto Sorita -el segundo cónyuge-, los cuales al manifestar su deseo de contraer nupcias, alegaron ser solteros y además, él que era de calidad mulato se presentó como español, según consta en la partida de matrimonio que viene en el expediente.²⁹⁹

Por su parte, María Josepha de Ochoa para casarse -en segundas nupcias- con Felipe Domínguez, se hizo pasar por viuda, alegando que su primer marido había muerto en el pueblo de Sutiava,³⁰⁰ provincia de Nicaragua.

²⁹⁷ PILAR GONZALBO AIZPURU. *Op.cit.*, p. 58.

²⁹⁸ TERESA LOZANO ARMENDARES. *No codiciarás la mujer ajena...* *Op.cit.*, p. 22.

²⁹⁹ AGN, Inq., vol. 727, exp. 14, f.465.

³⁰⁰ Sutiava: pueblo indígena adjunto a la Ciudad de León.

Otro elemento que se hace presente en los casos analizados es la movilidad geográfica. El trasladarse de un lugar a otro se convirtió en el mejor medio para hombres y mujeres que, voluntaria o involuntariamente, habían abandonado un hogar y una familia para establecerse en otro sitio.

Durante la etapa colonial, la movilidad geográfica fue una práctica social muy socorrida entre mujeres y hombres de todas calidades. Para percatarse de ello basta con echar un vistazo a la fuente inquisitorial, donde se halla un sinnúmero de mujeres que se trasladaban de Cartagena de Indias al Reino de Guatemala, e incluso algunas llegaron hasta la capital del Virreinato novohispano. O bien, varones procedentes del norte de la Nueva España que salían en busca de medios para sustentarse al Reino de Guatemala, a las Islas Filipinas o hasta el lejano reino del Perú. Ya lo decía Cortés y Larraz -3^{er} arzobispo de Guatemala- cuando hizo el recorrido por su Diócesis: “No era posible saber con exactitud el número de los habitantes por que muchos no tenían domicilio fijo, andaban errantes por las haciendas y trapiches, escondidos en los montes, huyendo de los poblados”.³⁰¹

Al parecer, las personas que se casaban dos o más veces pensaron que trasladándose a un sitio distante vivirían con toda libertad y así fue hasta que por cualesquier circunstancia –encuentros fortuitos con parientes o conocidos, rencillas con vecinos, etc.- eran descubiertos y sobrevénía la primera delación en su contra. Así ocurrió en el caso de Juana Manuela Meléndez, que después de vivir en San Salvador huyó con su amante a Santa Cruz Chiquimulilla, donde dieron rienda suelta a su amor, pero una vez descubiertos por el cura

³⁰¹ PEDRO CORTÉS Y LARRAZ. *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Guathemala* (Pról. Adrian Recinos). Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958, Tomo I, p. XI-XII.

del lugar, Pedro de Ayarre, y no obstante de haber contraído matrimonio, cada uno agarró su camino, Juana Manuela huyendo en compañía de su padre a las Salinas de San Juan de Buenavista, mientras que de Jacinto Sorita no se tiene noticia.

De igual manera está el caso de Magdalena de la O, mejor conocida como “la cuentas azules”, quien en compañía de Esteban Robles, salió de la ciudad de Nandaime en Nicaragua rumbo al curato de la Gotera, jurisdicción de San Miguel, lugar donde contrajeron nupcias.

Desde mi perspectiva existen dos posibles causas por las cuales las mujeres decidían trasladarse de un lugar a otro para velar por su bienestar, así tuvieran que recorrer grandes distancias para conseguirlo. La primera fue por el abandono del marido, por lo regular, éste las dejaba solas y desamparadas, y a no ser por los rumores del segundo matrimonio de la esposa, ni siquiera hubieran hecho acto de presencia. El porqué se presentaron los maridos ante las autoridades eclesiásticas o inquisitoriales al enterarse de las segundas nupcias, no lo sabemos con exactitud; posiblemente para resarcir su honor mancillado.

La segunda razón se debió a los malos tratos que recibían las mujeres. Para la época a la que nos referimos, se estipulaba que las golpizas impuestas por el marido tenían un carácter correctivo y, en consecuencia, edificante para la esposa, quien lo tenía que tolerar.³⁰² Sin embargo, en no pocas ocasiones, encontramos que esas mujeres maltratadas huían de los maridos abusivos, por

³⁰² RICHARD BOYER. “Las mujeres, la ‘mala vida’ y la política del matrimonio”, en Asunción Lavrin (coord.) *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica siglos XVI-XVIII*. México, CONACULTA/Grijalbo, 1991, p. 289.

ello no es difícil hallarlas viviendo de manera atípica, viajando de pueblo en pueblo y relacionándose libremente con otras personas.³⁰³

En dos de los casos analizados las féminas se trasladaron a la ciudad de Santiago de Guatemala, donde de seguro pensaron que, siendo ésta la capital del reino, encontrarían mayores oportunidades de sobrevivencia. Eso fue lo que le pasó a María Josepha de Ochoa, que de residir en Granada, se trasladó hasta la ciudad de Santiago de Guatemala, donde conoció a su segundo cónyuge, Felipe Domínguez. O bien, como en el proceso contra Isabel Petrona, que a pesar de haber nacido y crecido en Guatemala se fue al pueblo de Escuintla donde se casó por primera vez, pero al verse sola y desamparada, retornó a su tierra natal donde tuvo la oportunidad de contraer segundas nupcias.

Otro factor importantísimo en los casos de bigamia fue la actitud de los vecinos. Éstos constituyeron un referente de las conductas aceptadas o rechazadas por la sociedad, ya que por las condiciones en que se vivía la cotidianidad, nada podía mantenerse en secreto, todo se sabía u oía, es por ello que estos personajes se convirtieron en un elemento testimonial en los juicios judiciales.³⁰⁴ Y fue gracias al testimonio de ciertos vecinos que los cónyuges lograron estar al tanto de las nuevas uniones de sus mujeres, como ocurrió con Juan Joseph de Cáceres que al enterarse de que su mujer, Isabel Petrona, estaba viva y se había vuelto a casar, viajó desde la provincia de Nicaragua (lugar donde estaba vecindado), hasta Santiago de Guatemala

³⁰³ MARY E. GILES (ed.) *Op.cit.*, p. 25.

³⁰⁴ TERESA LOZANO ARMENDARES. *No codiciarás la mujer ajena...* *Op.cit.*, p. 169.

para ir en su búsqueda. Al constatar la noticia, terminó denunciándola ante las autoridades eclesiásticas.

Algo parecido le ocurrió a Manuel de la Asunción, que mientras se hallaba en Alotepeque recibió la noticia, de parte de un hermano suyo, que su mujer María Josepha de Ochoa, se había casado por segunda vez, por lo que se dirigió a Santiago de Guatemala para denunciarla ante el comisario del Santo Oficio, Juan Ignacio de Falla.

La mayoría de las veces, las personas que fungieron como testigos de las informaciones matrimoniales sólo mantenían relación con uno de los contrayentes, del varón principalmente. Aun así sus testimonios fueron determinantes para que las licencias fueran otorgadas y los matrimonios consumados. De este modo ocurrió con Isabel Petrona y Miguel Isidro de Fuentes, que para dar fe de la información de libertad y soltería presentaron a tres testigos: Bernabé Antonio Velázquez, Ventura de Raenz y Joseph de Avendaño, éstos en sus declaraciones afirmaron que tanto Isabel como Manuel eran solteros y estaban libres de matrimonio;³⁰⁵ sin embargo, en posteriores declaraciones, Raenz y Avendaño confesaron conocer el supuesto estado de viudez de Isabel Petrona, alegando que así lo habían manifestado al notario de las informaciones, quién seguramente había errado en su escritura.

Lo cierto es que estos individuos incurrieron en falso testimonio por ayudar a los contrayentes, actuación que se debió a la estrecha comunicación que había entre ellos, incluso entre Miguel de Avendaño y Miguel Isidro de Fuentes existían lazos de parentesco.

³⁰⁵ AGN, Inq., vol. 850 1ª parte, exp. 1, fs. 3-4.

A final de cuentas los inquisidores determinaron que estos testigos habían incurrido en falso testimonio, por lo que Bernabé Antonio Velázquez, Ventura de Raenz y Miguel de Avendaño, debieron afrontar una severa reprimenda y fueron conminados con 200 azotes en caso de reincidencia.³⁰⁶

De los testigos que aparecen en los cuatro casos analizados, en términos generales se puede decir, que hubo un total de 25, de los cuales 19 fueron hombres y 6 mujeres, que fluctuaban entre los 30 y los 70 años de edad, salvo por un par de jóvenes (una hembra y un varón) de 15 años. De los que mencionan su calidad étnica se tienen a 4 españoles, 6 mulatos, 2 mestizos, 1 negro y 1 pardo; además de 4 mulatas y 1 negra. En cuanto a su condición, 12 de los varones eran casados y 2 solteros, mientras que de las féminas había 3 viudas y 1 casada.

Solamente de algunos de los denunciados del género masculino se indica el oficio: un alférez, un sastre, un tejedor, un herrero, un calesero, dos zapateros, dos albañiles, un cabo de infantería de españoles y hasta un terciario con hábito de Nuestra Señora del Carmen.

Estos datos cuantitativos nos hablan que la mayoría de los denunciados formaban parte de los grupos subalternos de la sociedad colonial centroamericana, y que estaban en edad productiva, o bien, en el ocaso de su vida.

Por otra parte, para que se llevase a cabo el delito de bigamia fue fundamental la actuación de las autoridades eclesiásticas, tanto de las responsables en conceder las licencias matrimoniales (comúnmente otorgadas por el provisor), como de los curas que realizaban las uniones. Para prevenir

³⁰⁶ *Ibidem*, fs. 78-79.

los dobles matrimonios, las disposiciones eclesiásticas pedían a los párrocos hicieran las averiguaciones necesarias en torno a la soltería de los contrayentes, no obstante, vemos que hubo un sinfín de ocasiones en que los clérigos nunca solicitaron algún tipo de información,³⁰⁷ a pesar de las consecuencias que esto podía implicar, ya que de no hacerlo estaban sujetos a las penas que impusiera el Ordinario:

Si algún párroco u otro sacerdote, ya sea regular o secular, se atreviere a unir en matrimonio, o dar las bendiciones a desposados de otra parroquia, sin licencia del párroco de los consortes, quede suspenso, aunque alegue que tiene licencia para ello por privilegio...hasta que sea absuelto por el Ordinario del párroco que debía asistir al Matrimonio.³⁰⁸

Pese a tales disposiciones, en el caso de Juana Manuela Meléndez fue el propio juez provisor y comisario del Santo Oficio de Guatemala, Juan de Cárdenas, quien otorgó la licencia correspondiente para que se realizara el segundo enlace matrimonial. Y en el proceso de Isabel Petrona, el encargado de expedir la licencia fue el juez provisor, arcediano y vicario general del arzobispado de Guatemala, el maestro Joseph Sunzín de Herrera.

Tales actuaciones posiblemente se hubiesen regulado al aprobarse lo que en décadas anteriores pretendía el tribunal inquisitorial, en el sentido de conocer los nombres de los ministros de los juzgados eclesiásticos que otorgaban las licencias matrimoniales sin la suficiente prueba de libertad y soltería de los contrayentes, y por cuya “negligencia, culpable y perniciosa

³⁰⁷ Actitud que se aprecia en otros casos de bigamia como por ejemplo en el proceso contra el mestizo Cristóbal Ruiz o Francisco Ruiz de 1614 en Puebla de los Ángeles, a quien al querer casar, en segundas nupcias, con la india Francisca, nunca le fue solicitada ninguna información matrimonial, ni hubo necesidad de presentar testigos. AGN, Inq., vol. 311, exp. 9, fs. 309-391v, 1614.

³⁰⁸ *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. (Tr. Ignacio López de Ayala), 2ª. ed. Madrid, Imprenta Real, 1785, p. 404.

omisión” se cometía con tanta facilidad el delito de bigamia.³⁰⁹ El alegato de los inquisidores consistía en que:

[...] comisarios de diferentes partidos han representado cerca de la facilidad con que se comete dicho delito, por todo genero de personas, nacido de la omisión y poco cuidado que se pone por los ministros de los juzgados eclesiásticos ordinarios en recibir las informaciones de libertad y soltería de las que quieren contraer matrimonio y facilidad con que los jueces y vicarios eclesiásticos ordinarios conceden licencia para contraer los matrimonios sin la suficiente prueba de la libertad y soltería de los contrayentes. Y que en este tribunal en casi en las mas de las causas, de las muchas que en el se han seguido y siguen, se ha visto y reconocido, evidentemente dicha omisión y defecto por las informaciones de libertad y soltería que se dan por los contrayentes, y se reciben en dichos juzgados eclesiásticos, faltando los ministros de ellos, casi en todo lo sustancial al cumplimiento de su obligación, y a lo dispuesto y mandado por el santo Concilio de Trento...y a lo que últimamente mandó, estableció y ordenó la santidad de Clemente décimo en su bula [...].³¹⁰

En otras palabras, los principales causantes de que existiera el delito de bigamia, de acuerdo a la óptica inquisitorial, fueron los propios jueces eclesiásticos que, sin miramiento alguno, otorgaban las licencias matrimoniales. Argumento que no deja de tener sus visos de veracidad, pero no hay que olvidar que los verdaderos culpables resultaban ser los contrayentes y en algunas ocasiones los testigos de éstos.³¹¹ Cónyuges que a sabiendas de su estado (haber contraído un primer enlace matrimonial), con tal de validar su nueva unión, se inventaban, sin más, un sinfín de situaciones, todo lo cual contribuyó para preservar el modelo cultural establecido por la propia Iglesia católica: el matrimonio.

Aparte de la actuación displicente de la clerecía, tuvo mucho que ver la exigua intervención de las autoridades inquisitoriales. No me refiero a los

³⁰⁹ Véase los Autos fechos en razón de si el tribunal puede y debe conocer de los ministros de los juzgados eclesiásticos que faltan a lo mandado por nuestro muy santo padre Clemente X en su bula de 21 de agosto de 1670. AGN, Inq., vol. 1549, exp. 6, fs. 289-308.

³¹⁰ *Ibidem*, fs. 290-290v.

³¹¹ No en balde existen registrados 215 casos de bigamia tan sólo en el ramo Inquisición del Archivo General de la Nación, que atañen únicamente a mujeres.

comisarios del Santo Oficio que intervinieron en estos cuatro casos, al fin y al cabo ellos sólo se limitaron a cumplir sus funciones, es decir, recibir denuncias, inquirir la conducta de los acusados, remitir la información al Tribunal y en general, acatar las ordenanzas del fiscal o de los inquisidores sobre la causa; me refiero específicamente a los señores inquisidores, a tal grado que en el proceso contra Isabel Petrona, fueron éstos quienes ordenaron que la causa fuese juzgada en la propia Guatemala. Situación que se debió a las vicisitudes que acarrea la traslación de un reo hasta la Ciudad de México, en este caso mediaba una distancia de aproximadamente 300 leguas. Otra posible explicación de este proceder sería la fecha en que fue dictada la sentencia: el 8 de noviembre de 1735, pues no hay que olvidar que para 1734, por cédula real, se había decretado que el delito de bigamia fuera de jurisdicción mixta, aunque en el expediente no hay ningún indicio de que la causa pasara a conocimiento de la justicia civil.

Cualesquiera que sean las causas, lo cierto es que las fuentes demuestran que para la tercera década del siglo XVIII lo mismo ocurría para el norte de la Nueva España, los procesos inquisitoriales ya no se realizaron en la sede del tribunal, sino en los lugares donde se perpetuaba la transgresión.

1.4 Condenas

El matrimonio cristiano además de ser el fundamento del núcleo familiar, también representó el límite entre los comportamientos sexuales honestos o deshonestos,³¹² es por ello, que con su proceder, las mujeres tenidas por

³¹² SERGIO ORTEGA NORIEGA. "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", en Seminario de Historia de las

bígamas del Reino de Guatemala –aunque también algunos hombres, pero éstos no son el objeto de este estudio- no sólo trastocaron las barreras morales y sexuales de la conducta establecida, sino que también infringieron la fe cristiana al pervertir el santo sacramento del matrimonio.

Para la época a la que nos referimos existió una fragilidad de la sociedad conyugal debido a la ausencia de uno de los cónyuges, en este caso del varón, lo que obligó a la mujer a trasladarse a otros sitios en busca de nuevas oportunidades para rehacer su vida, tanto económica como sentimentalmente, aunque en ocasiones esa búsqueda significara la transgresión de los modelos culturales establecidos, incurriendo en bigamia. Situación que vivieron en carne propia las cuatro mulatas a las que se ha hecho referencia en estas páginas. Mujeres que no hay que olvidar formaban parte de los estratos bajos de la sociedad centroamericana colonial.

Y aunque en un principio todo parecía ir acorde a sus nuevas expectativas, una vez que fueron denunciadas antes las autoridades inquisitoriales o, en su defecto, las eclesiásticas (juez provisor), su vida cambió drásticamente: Juana Manuela Meléndez tuvo que huir en compañía de su padre.

En tanto que María Josepha de Ochoa se hallaba en espera de lo que arrojaran las indagaciones en su contra, si las autoridades comprobaban que en el segundo matrimonio había actuado con malicia, iría presa, con embargo de bienes y en la primera oportunidad sería remitida a la Ciudad de México para enfrentar allí su proceso. De no comprobarse su “mala fe”, la dejarían

Mentalidades. *El placer de pecar & el afán de normar*. México, Joaquín Mortiz/INAH, 1987, p. 63.

estar en Guatemala, ya que su segundo cónyuge había fallecido en el pueblo de Esquipulas,³¹³ en enero de 1742, por lo tanto no cabía la posibilidad que se reuniera nuevamente con él.³¹⁴

Como se dijo con anterioridad, el caso de Magdalena de la O es muy ambiguo, no se sabe si los comisarios de San Miguel y de León de Nicaragua, Francisco Martínez de Vargas y Joseph de Vidaurre, respectivamente, ejecutaron las órdenes del tribunal de México, con respecto a inquirir si efectivamente esta mujer se había vuelto a casar estando vivo su primer marido. Lo que queda de manifiesto en la documentación es la realización de un segundo enlace matrimonial que la propia Magdalena justificó diciendo que el primero no era válido por haberse realizado sin su consentimiento y estando al borde de la muerte.

Y por último, Isabel Petrona alias Armas, que tuvo que aguantar una reclusión de dos años en la Casa de Recogidas de Santiago de Guatemala hasta que se le dictó sentencia, pero fue gracias a esos años de encierro que los inquisidores se mostraron benevolentes con ella, ya que únicamente debió sufrir una agria y severa reprensión por sus delitos, eso sí, en traje de penitente y delante de las personas del barrio, así como abjurar de *levi* y asistir por un año, en todos los días de fiesta de precepto, mañana y tarde, al hospital que hubiere de enfermas. Pese a que en la documentación no aparece especificado el nombre del nosocomio, probablemente se trató del hospital de San Juan de Dios, que era el estilado para españoles y gente ladina como Isabel Petrona.

³¹³ Cabecera de curato, distante de Guatemala 50 leguas y celebre por el Santuario que hay en sus inmediaciones. GUSTAVO PALMA MURGA, *Op.cit.*, p. 190.

³¹⁴ AGN, Inq., vol. 769, exp. 9, f. 228v.

Por último, la mujer debía confesarse en los días de fiesta durante el año que asistiera al hospital y rezar una parte del rosario a Nuestra Señora.³¹⁵

Si bien en el expediente de Isabel Petrona no se menciona, en otros procesos inquisitoriales se ha encontrado que una vez dictada la sentencia por incurrir en el delito de bigamia, el caso debía ser remitido al Ordinario para su revisión. Lo propio del juez eclesiástico era ordenar el restablecimiento del primer vínculo matrimonial, quedando así invalidadas las otras uniones, lo que para la mujer significaba su deshonor y la de sus hijos. Por el contrario, si el infractor era el varón, con la anulación de las nupcias la mujer podía contraer un nuevo matrimonio con el que se evitaba el desprestigio social.³¹⁶

2.- Adúlteras

En el antiguo régimen la honra de una mujer casada residía primordialmente en haber llegado virgen al matrimonio y en la fidelidad que debía a su cónyuge. En efecto, las reglas de conducta que debían observar las esposas eran que debían ser fieles, estar al cuidado de su casa y de los hijos, y principalmente, obedecer y complacer en todo al marido, normas que se pueden apreciar perfectamente en las obras de autores que crearon un modelo de comportamiento para las mujeres, tales como fray Hernando de Talavera (*Ensayo sobre cómo las mujeres casadas debían ordenar y distribuir su tiempo para que sea bien expedido*), fray Luis de León (*La perfecta casada*) y Luis Vives (*Instrucción de la mujer cristiana*). Sin embargo, hubo ciertas esposas que

³¹⁵ AGN, Inq., vol. 850 1ª parte, exp. 1, f. 78.

³¹⁶ A modo de ejemplo mencionaremos que en el proceso de Diego Quintero alias Juan Quintero, el comisario de Oaxaca escribió a los inquisidores en octubre de 1596, preguntando por la causa, ya que la mulata Elvira Díaz, quien había sido la segunda esposa, para alivio suyo y el de sus hijos, tenía concertado un nuevo matrimonio. AGN, Inq., vol. 138, exp. 3, fs. 55-148v.

se sustrajeron de ese comportamiento tenido por honorable para incidir en conductas consideradas deshonestas tales como el adulterio, la prostitución, etc.

Esas mujeres que se atrevieron a subvertir el orden establecido fueron catalogadas, tanto por las autoridades civiles y religiosas, como por la sociedad en su conjunto, de “mal vivir” o “mala vida”. Si tomamos en cuenta que en términos de la moral católica la palabra *mal* significaba defecto contra la ley u obligación,³¹⁷ entonces estas féminas resultaron aquellas que estaban fuera de cualquier control y que con su comportamiento licencioso violaban las barreras morales y sexuales impuestas por la Iglesia católica.³¹⁸

Richard Boyer apunta que la “mala vida” también podía significar el abandono y la deshonor del santo sacramento del matrimonio;³¹⁹ es decir, que si una esposa quebrantaba la fidelidad conyugal, se le consideraba una mujer de “mal vivir”. Tal fue el caso de cinco mujeres casadas inculpadas de adulterio que se verán más adelante, pero antes se analizará este delito como infracción de los cánones establecidos por el régimen imperante de la época.

2.1 El delito de adulterio

Una de las transgresiones a la moral católica relacionada con la conducta sexual de los individuos, y por ende, del modelo matrimonial cristiano, fue el adulterio. Para la legislación vigente de la época, éste fue uno de los errores más graves que los hombres podían cometer, con la diferencia de que si el delito era perpetrado por el varón no causaba la ignominia de su mujer. Por el

³¹⁷ *Diccionario de autoridades, Op.cit.*, vol. II, p. 460.

³¹⁸ DORA DÁVILA MENDOZA. *Op.cit.*, p. 58.

³¹⁹ RICHARD BOYER. *Op.cit.*, p. 284.

contrario, si la infractora era ella, ésta causaba el deshonor de su marido y de la familia entera,³²⁰ lo que ha llevado a diversos autores como Estrella Figueras Vallés, a plantear que existió una doble moral: la otorgada al varón y la impuesta a la mujer.³²¹

Dicha perspectiva nos permite asumir que el adulterio fue una práctica que sobrellevó una pesada carga sexista, en el sentido de que si el varón violaba la fidelidad conyugal, la mayoría de las veces, quedaba impune de castigo, al considerar que su infracción no acarrearía consecuencias sobre la formación de la familia.³²² En tanto que para la mujer, al ser considerada como el cimiento de la institución familiar,³²³ su falta al modelo matrimonial trajo consigo la imposición de castigos severos, llegando incluso hasta la pena capital, puesto que la afrenta del honor se lavaba con sangre.

En prácticamente todos los códigos penales prístinos se estableció que una mujer casada que fuese sorprendida en adulterio había de perecer, o en el mejor de los casos, vivir encarcelada o desterrada de por vida. Es pertinente aclarar que estos sistemas legales del mundo antiguo se preocuparon más por el efecto de las relaciones sexuales sobre el orden social, que por limitar o controlar los actos sexuales en sí mismos, como posteriormente lo haría la Iglesia católica.³²⁴

³²⁰ "...del adulterio que faze [la] mujer con otro, finca el marido desonrrado, recibiendo la mujer a otro en su lecho: e demas, porque del adulterio della puede venir al marido gran daño". *Las Siete Partidas. Op.cit.*, p. 173.

³²¹ Véase la tesis de doctorado de esta autora titulada *Pervirtiendo el orden del santo matrimonio. Bígamas en México: siglos XVI-XVII*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 2000.

³²² VIRGINIA ALFARO BECH. "Los colores del adulterio en el cristianismo primitivo", en Inés Calero Secall y Virginia Alfaro Bech (coords.) *Las hijas de Eva: historia, tradición y simbología*. Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2006, p. 68.

³²³ Para María Teresa López Beltrán la infidelidad de la esposa significaba un grave atentado contra la institución de la familia como célula básica de socialización. *Op.cit.*, p. 683.

³²⁴ Cf. JAMES A. BRUNDAGE. *Op.cit.*, p. 60.

Así, el código *Hammurabi* (1750 A.C) estipulaba que tanto la mujer adúltera como su amante morirían “por agua”. Por su parte, el Derecho Romano, si la esposa era hallada *in fraganti*, llegó a conceder al marido ofendido la autorización para llevar a cabo el asesinato de ésta. Fue a partir del siglo XII que el derecho canónico estableció que la vigilancia y sanción de la actividad sexual, conyugal o no, recayese exclusivamente dentro de la jurisdicción eclesiástica.³²⁵

A la postre, la normalización de la conducta sexual de los individuos recayó en manos de la Inquisición,³²⁶ siempre y cuando la desviación involucrara errores heréticos como por ejemplo la bigamia; lo que no ocurrió con el adulterio, ya que a pesar de significar una falta grave al vínculo matrimonial, nunca entrañó sospechas de yerro heretical y mucho menos de apostasía; lo que si representó fue una transgresión espiritual, como lo eran asimismo la fornicación, el amancebamiento, el incesto, etc. Conductas que, a final de cuentas, fueron a parar a los tribunales diocesanos y/o civiles para su corrección.

Es conveniente apuntar que tal regulación no fue privativa del mundo occidental; este orden también se puede hallar entre los antiguos pueblos mesoamericanos. En buena parte de los códigos precortesianos, básicamente los de origen nahua, se representa la aplicación de penas para los adúlteros, las cuales variaban según las circunstancias, esto es, si el delito era ocasional

³²⁵ *Ibidem*, p. 196.

³²⁶ A raíz del Decreto *Tametsi* en 1562, la Inquisición intervino directamente sobre el control de la moral sexual. Véase MARÍA TERESA LÓPEZ BELTRÁN. *Op.cit.*, p. 676. Es importante señalar que existieron otros delitos de índole sexual tales como la sodomía y la bestialidad que quedaron bajo fuero mixto, es decir, que fueron perseguidos tanto por inquisidores como por jueces eclesiásticos, o bien, autoridades civiles.

o habitual, si se trataba de nobles (*pillis*) o maceguales, casados o solteros,³²⁷ independientemente de estos escenarios, la adúltera nahua fue la que siempre llevo la peor parte, al ser condenada a muerte (lapidada o ahorcada),³²⁸ o bien, a vivir deshonrada o muerta socialmente. Al respecto, Alfredo López Austin refiere que la adúltera fue considerada un personaje generador de fuerzas nocivas, ya que “La energía nacida de sus propias culpas y su impureza hacían de ella un centro de escándalo, de abominación y de irradiación de desgracias”.³²⁹

En consecuencia, estas adúlteras no sólo fueron sancionadas por las leyes de los hombres, sino también por la potestad de los dioses, con castigos tan rigurosos como el aborto, un parto difícil u otras enfermedades.

En contra parte, el franciscano fray Diego de Landa en su obra clásica *Relación de las cosas de Yucatán*, nos narra la condena impuesta a los adúlteros entre los antiguos mayas:

[...] hecha la pesquisa y convencido alguno del adulterio, se juntaban los principales en casa del señor, y traído el adúltero atábanle a un palo y le entregaban al marido de la mujer delincuente; si él le perdonaba, era libre; si no, le mataba con una piedra grande (que) dejábale (caer) en la cabeza desde una parte alta; a la mujer por satisfacción bastaba la infamia que era grande, y comúnmente por esto las dejaban.³³⁰

Como se puede apreciar en el relato, la suerte de los adúlteros dependía del marido ofendido, si éste se mostraba benevolente, el varón infractor quedaba

³²⁷ JOSÉ TUDELA DE LA ORDEN. “La pena de adulterio en los pueblos precortesianos”, en *Revista de Indias*. Año XXXI, Núm. 123-124, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, enero-junio de 1971, p. 378.

³²⁸ Véase por ejemplo el relato: Que trata de la extraña severidad con que castigó el rey Nezahualpiltzintli a la reina mexicana por el adulterio y traición que contra él se cometió”, en FERNANDO DE ALVA IXTLILXÓCHITL. *Obras históricas vol. II*. México, UNAM, 1985, pp. 164-165.

³²⁹ ALFREDO LÓPEZ AUSTIN. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, vol. 1*. México, IIA-UNAM, 1980, p. 346.

³³⁰ DIEGO DE LANDA. *Relación de las cosas de Yucatán*. México, Porrúa, 1982, p. 53.

libre de toda culpa y la mujer infiel, si bien no era ejecutada, si sufría la deshonra y el abandono del marido.

En ambos casos –nahuas y mayas- se trató de sociedades con regímenes patriarcales, en los que la penalidad del adulterio resguardaba tanto la integridad de la familia como los derechos sexuales del marido sobre la mujer.³³¹ El patriarcado, desde mi perspectiva, no es más que un sistema creado por y para los hombres que abogaba, esencialmente, por el honor masculino, es por ello que en algunos puntos, como el asunto del adulterio, se da una convergencia entre la cultura mesoamericana con la occidental. En ambas sociedades, sus respectivas leyes protegían el derecho sexual del marido sobre la esposa.

Ahora bien, por adulterio entendemos una práctica sexual extramarital que desde tiempos remotos ha sido, y sigue siendo, una transgresión reprobada legal y moralmente por las sociedades. Por ejemplo, en el corpus legal conocido como *Las Siete Partidas*, el adulterio significa “...yerro que hombre hace a sabiendas, yaciendo con mujer casada o desposada, con otro”.³³² Otrosí, en el *Diccionario de autoridades* se define como: “El acto torpe de ayuntamiento carnal de hombre con mujer casada u de mujer con hombre casado, u de cuando uno y otro lo son”.³³³

Para la historiadora Teresa Lozano, el adulterio fue un comportamiento que estaba perfectamente tipificado, por un lado, la moral católica lo consideraba un pecado sumamente grave, dada la magnitud del daño que ocasionaba al romper la alianza matrimonial, y por el otro, las legislaciones

³³¹ ALFREDO LÓPEZ AUSTIN. *Cuerpo humano...Op.cit.*, p. 355.

³³² *Las Siete Partidas*, título XVII De los adulterios, Ley I. *Op.cit.*, p. 173.

³³³ *Diccionario de Autoridades Op.cit.*, vol. I, p. 96.

eclesiástica y civil, sancionaban el delito con duras penas, tanto canónicas como civiles,³³⁴ definiciones que avalan que el adulterio fuese un comportamiento social reprobado por la moral cristiana, pero a su vez, acorde con las fuentes, una práctica muy extendida entre la abigarrada sociedad de las colonias de ultramar.

En el periodo novohispano, el adulterio quedó, como se estipuló anteriormente, bajo la vigilancia de la Iglesia católica, para quien la infracción significó la violación de la fe matrimonial que mutuamente se debían los esposos.³³⁵ Acción que merecía la excomunión y otras penas infamantes, eliminándose la ejecución de la adúltera como se acostumbraba en los inicios del cristianismo. Además, en el caso concreto de las mujeres de la élite, una de las sanciones fue la pérdida de la dote en favor del marido.

Es pertinente hacer la aclaración que cuando el adulterio se hacía del dominio público, el cónyuge afectado podía utilizar la ofensa como una causal de divorcio,³³⁶ dándose éste en casos excepcionales.³³⁷ Lo más frecuente fue la separación de cuerpos, práctica que comúnmente aparece en los documentos como “separación de cama y mesa”. De igual forma, hubo ocasiones en las que se obró con suma prudencia, si el delito era desconocido por uno de los consortes, los confesores imponían los castigos espirituales de

³³⁴ TERESA LOZANO, *Op.cit.*, p. 23.

³³⁵ SERGIO ORTEGA NORIEGA. *Op.cit.*, p. 31.

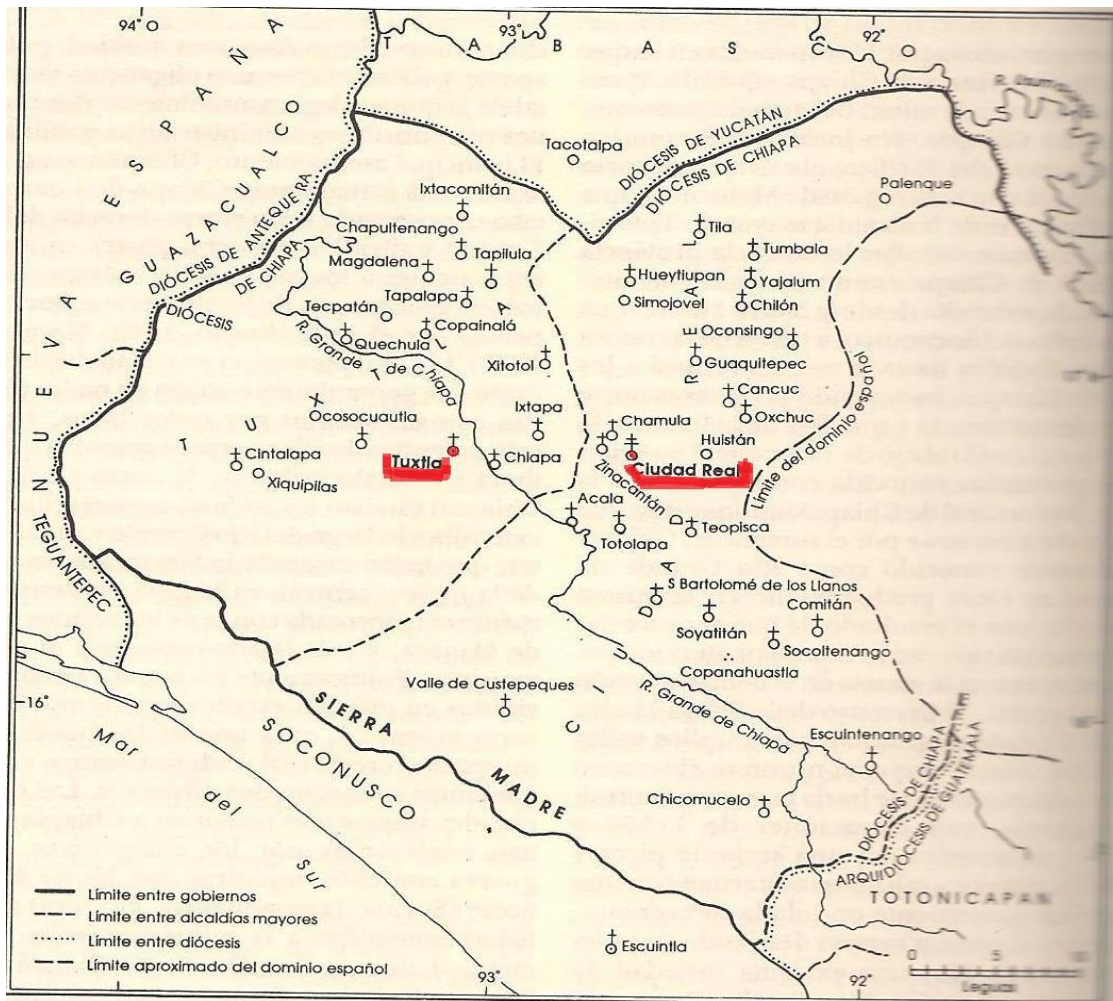
³³⁶ A partir del Concilio Tridentino el adulterio dejó de ser una causal de divorcio, ya que lo que Dios unía con el vínculo matrimonial nadie podía ni debía separar, argumento con el que se pretendió contrarrestar los postulados de la *Reforma* que negaban la sacralidad del matrimonio.

³³⁷ En los casos que se solicitaba un divorcio, primeramente se acudía a un tribunal eclesiástico de primera instancia, si la sentencia no era favorable para el solicitante, ésta se podía apelar ante un tribunal (eclesiástico) de segunda instancia. Si los fallos de ambos se contradecían, entonces se recurría a uno de tercera instancia, esto es, el Tribunal de la Rota Romana, quien emitía la desición definitiva. En el caso de que la resolución de los tribunales de primera y segunda instancia coincidieran, no había la necesidad de acudir al de tercera y última instancia. Comunicación personal de Lourdes Villafuerte.

costumbre, o sea, novenas y penitencias espirituales, así como también disciplinas corporales, preservando a toda costa la privacidad del asunto y la reputación del ofendido.

2.2 Juicios de mujeres adúlteras (historias de vida)

Cabe hacer la aclaración que nuestras fuentes proceden del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, a excepción del caso de una india, cuyo nombre no se consigna, que se encontró en el Archivo General de Centroamérica y corresponde al pueblo de Momostenango, razón por la cual los casos de las mujeres adúlteras que aquí se exponen provienen de la región geográfica denominada Provincia de Chiapas –particularmente de Ciudad Real y Tuxtla-, en la primera mitad del siglo XVIII.



Fuente: Modificado de Peter Gerhard. *La frontera sureste de la Nueva España*. México, UNAM, 1991, p. 116.

Se trata de cuatro españolas que fueron acusadas por sus respectivos consortes –de la misma condición étnica que ellas-, de infringir la fidelidad conyugal.³³⁸ Cabe señalar que en los casos de adulterio, el marido era el único que podía realizar la denuncia respectiva ante las autoridades eclesiásticas o civiles. Con respecto a estas causas, para una de nuestras infractoras la acusación de adulterio sirvió como medio de venganza contra un eclesiástico; para otra la delación resultó ser infundada, y en las otras dos, la “mala vida” fue la única opción de sobrevivencia que tuvieron estas mujeres ante los malos

³³⁸ Se encontraron más casos de adúlteras, pero corresponden al último tercio del siglo XVIII.

tratos, o bien, el abandono del marido, pero vamos analizando cada una de las historias de vida de estas adúlteras.

Teresa Eulalia de Solís:

El primer caso tuvo lugar en año de 1719 y atañe a Teresa Eulalia de Solís,³³⁹ mujer oriunda de Ciudad Real, casada con el español Francisco Cavezón, quien la acusa ante don Jacinto de Olivera y Pardo, obispo de Chipas y Soconusco, de haber quebrantado la fe del matrimonio con el cura del pueblo de Mapastepeque, lugar donde se hallaba ésta, por lo cual solicitó que su mujer fuese remitida a Ciudad Real y puesta en depósito seguro.³⁴⁰

Cavezón cuenta que llevaba más de 21 años de casado con Teresa, tiempo en el que procrearon seis hijos; aseguró proporcionarle todo lo necesario para su mantenimiento, sin que le hubiese faltado cosa alguna, y que la mala correspondencia entre su mujer y el cura Pablo de Aguilar empezó cuando él tuvo que salir al pueblo de Escuintla (no se dice la fecha) por una cobranza; Una vez de regreso en el hogar, los días 20 y 21 de enero de 1719, los vio juntos y a deshoras de la noche en casa del dicho cura.

El 17 de abril de 1719 Teresa fue interrogada en Ciudad Real por el prelado. Confesó que aunque al principio el cura de Mapastepeque, Pablo de Aguilar, la había solicitado, no había consentido en la mala amistad, sin embargo, a partir de la visita que había realizado su ilustrísima al citado pueblo,

³³⁹ Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas (en adelante AHDSC), Pleitos y asuntos jurídicos, XII.B.2, Ciudad Real, 1719, fs. 1-28v.

³⁴⁰ El quedar en depósito "...era una figura del derecho indiano que consistía en que una mujer enredada en un asunto turbio era entregada a una casa y familia de reconocida solvencia moral para que trabajara y expiara sus culpas". OMAR AQUILES VALLADARES, "Sexo y represión en el periodo colonial en la alcaldía mayor de Tegucigalpa", en *Revista Estudios*, No.21, Universidad de Costa Rica, 2008, s/pág. En los casos de adulterio, en ocasiones, fue la propia esposa quien solicitaba al provisor fuese puesta en depósito seguro como medida de protección contra las represalias del marido.

el día 21 y siguientes del mes de enero, como mujer frágil condescendió en materia deshonestas con el citado cura. Comportamiento que tuvo que revelar a su marido por estar en peligro de muerte –por una caída en la cuesta del pueblo de Chiapa- y así acallar su conciencia. En vista de la confesión de su mujer, Francisco Cavezón demandaba la cantidad de 400 pesos para resarcir su honor mancillado.

Para el 16 de junio de ese mismo año, compareció el cura Pablo de Aguilar, quien negó tales acusaciones, aduciendo que Teresa Eulalia de Solís le tenía ojeriza; que pensaba que era una mujer loca y Francisco Cavezón era un hombre desesperado con muchas deudas: al gobernador de la provincia, don Joseph Damián debía 500 pesos; otros 50 pesos a don Sebastián de Zaldívar; a Juan de Ortiz le adeudaba 70 pesos; a Juan de Arias de Los Zoques cierta cantidad de azúcar; a Nicolás de Trujillo una mula, etc.³⁴¹

Los testigos que declararon en la causa: Joseph de Reyes, al parecer mulato, vecino del pueblo de Tuxtla y casado con la hija de Francisco Cavezón y Francisco de Cueto, de 25 años, al parecer mulato, vecino del pueblo de Tonalá, dijeron no saber nada de la mala amistad. De igual forma, los testigos de descargo que presentó el cura de Mapastepeque, Antonio de Cueto y Juan de la Trinidad, confesaron que la mala amistad entre el cura y Teresa nunca existió. A final de cuentas todo resultó ser una calumnia contra el cura Pablo de Aguilar, Teresa le tenía animosidad porque éste la consideraba una mujer de poco juicio y Cavezón simplemente quería aprovechar la situación para sacar un beneficio económico.

³⁴¹ AHDSC, Pleitos y asuntos jurídicos, XII.B.2, Ciudad Real, 1719, f. 8.

No es de extrañar que para la época a la que nos referimos la denuncia fuese utilizada como medio para desahogar tensiones sociales, como en particular lo hizo Teresa Eulalia de Solís, que con tal de desquitarse de los comentarios emitidos por el cura Aguilar con respecto a su persona, lo acusó de que sostenían relaciones adúlteras, sin que le importara poner en entredicho su nombre y reputación. Lo que si resulta inusual fue el proceder del marido ofendido, usualmente el hombre engañado trataba de mantener oculto el engaño de su mujer, no obstante, en este caso en particular, el consorte (Francisco Cavezón) con tal de librarse de sus deudas y por ende de la cárcel sino las liquidaba, no le importó mancillar su honor y culpar a su mujer de una conducta indecorosa y pecaminosa como lo era el adulterio.

Doña María Rita de Sierra Blanca:

La segunda causa que se tiene data del año 1736, se trata de la acusación que hizo don Juan Pablo de Gof, de oficio cirujano, vecino de Ciudad Real y residente del pueblo de Tepeaca, contra su mujer doña María Rita de Sierra Blanca, por adulterio con un religioso.³⁴²

Juan Pablo narra en su declaración que mientras que él salió a Tabasco por un litigio, ausencia que duró cinco años, dejó a su mujer una hacienda de 30,000 árboles de cacao para solventar sus gastos, sin embargo, ella se fue a vivir a una casa contigua al convento de san Francisco en el pueblo de Moyos [San Francisco de los Moyos], morada que era propiedad del religioso fray

³⁴² AHDSC, Pleitos y asuntos jurídicos, XII.B.2, Teopisca, 1736, fs. 1-5v.

Miguel de Gamboa, con quien María Rita mantenía una relación ilícita, producto de la cual nació un hijo.

A pesar del desliz de su mujer, la perdonó y volvió a recibirla, pero ésta no lo atendía como era su obligación, por el contrario, seguía en contacto (a través de cartas) con el religioso Gamboa. Para no caer en la tentación de matar a los amantes, resolvió dejar perder su caudal y abandonar a su mujer para irse a vivir al pueblo de Tustla [Tuxtla]. No obstante de la dejación referida, el cirujano solicitó al vicario general del Obispado, Francisco Xavier Bermúdez de Castro, que se pusiera en depósito seguro a doña María Rita de Sierra Blanca.

Dado que Juan Pablo de Gof no pudo probar el supuesto adulterio de su mujer con el religioso, no tuvo más opción que acatar la resolución de las autoridades eclesiásticas para estos casos, es decir, reunirse con doña María Rita para hacer vida maridable, además de recomendarle se alejara del vicio de la bebida.

Doña María Arborez o Albornoz:

La tercera causa es el proceso que se llevó a cabo en 1737 contra doña María Arborez o Albornoz,³⁴³ incriminada por su esposo Thomas de Cáceres, vecino de Ciudad Real, de hallarla en pleno acto carnal con su amante, don Joseph de Rojas. Para probar tal acusación se presentaron los siguientes testigos: una mujer llamada Francisca Pimienta, natural y vecina de Ciudad Real, de 40 años, quien relató que cuando era criada de María de Albornoz, se dio cuenta de la mala amistad que había entre aquella y don Joseph de Rojas; una noche

³⁴³ AHDSC, Pleitos y asuntos jurídicos, XII.B.2, Ciudad Real, 1737, fs. 1-24.

que llegó Cáceres al cuarto de su mujer, estaba cerrado por dentro, al abrirlo encontraron a doña María con Rojas en pleno acto sexual, el hombre tuvo que huir por la ventana en paños menores y para sosegar el alboroto de esa noche, María fue llevada a casa de unos compadres, mientras que otros individuos, testigos de lo ocurrido por hallarse viviendo en la misma casa, trataron de apaciguar al marido ofendido, pero como no se arreglaba el asunto, esta testigo optó por dejar de servirles y se fue al pueblo de Azoteocoltenango,³⁴⁴ hasta donde tuvo noticia que siguieron los problemas entre la pareja, por los cuales Thomas terminó por abandonar a su mujer.

El segundo testigo que presentó Cáceres fue el Lic. Juan Baptista Caballero, de órdenes menores, de 24 años de edad, quien confesó que María de Albornoz fue hallada *in fraganti* en adulterio, por lo que el marido le dio una tunda de azotes, entre otros malos tratamientos.

El tercero en declarar fue Joseph de Molina, natural y vecino de Ciudad Real, de estado casado, de 30 años, que no precisamente dio fe del delito cometido por doña María, sino que narró la forma en que se conocieron los esposos: hacía tiempo de dos años que doña María había llegado a casa de Cáceres en el pueblo de Chiapa, donde se acomodó como cocinera, no tardó mucho tiempo en surgir el interés de Cáceres por la mujer y para evitar que ésta fuese llevada presa a la Casa de Recogidas de Ciudad Real, por algunas deudas, contrajeron matrimonio. A últimas fechas tuvo noticia de que Thomas de Cáceres había dado de azotes a su mujer, pero desconoce la causa.

³⁴⁴ Pueblo que no se ha podido identificar, probablemente se trata de Socoltenango.

La última en dar su testimonio fue la criada María Pascuala Hernández, de 30 años, quien testificó que una noche Thomas de Cáceres encontró a su mujer con su amante [Joseph de Rojas].

Ante tales acusaciones, María de Albornoz, por medio de su defensor y compadre, Blas de Rosales, contestó, mediante un escrito, a las imputaciones de su marido, negándolo todo, pero a su vez, dando cuenta al provisor de la vida de golpes y vejaciones que vivía al lado de su marido:

[...] estando de cuatro meses preñada vino mi marido como a las dos de la mañana (cosa que no había hecho en muchos días antes), hice levantar a la muchacha para que le abriera, fingiendo mi marido de que quería tomar chocolate, hizo a la muchacha dispusiese agua caliente y yendo a sacar la leña al cuarto donde estaba la encerró y se fue para mi cuarto, y cogiéndome de las trenzas, como estaba desnuda, me dio tantísimos golpes contra la cama, que aplicando la defensa natural caía al suelo, saco un cuchillo, me tiró una puñalada, la cual descargó en la pared del cual se le quebró el cuchillo y viendo mal logrado su intento, cogió un manatí [sic] y me dio tantísimos golpes cuanto podrán ponderar las personas que me vieron, y volviéndome a coger de las trenzas, me fue llevando para el cuarto donde tenía encerrada a la criada, con la cual me encerró [...].³⁴⁵

Situación que aprovechó el esposo para vaciar la casa y despojar a su mujer de toda su ropa, dejándola solamente con lo que traía puesto, una camisa y un refajo. Con ayuda de los vecinos consiguió vestirse y fue acusar a Cáceres con la autoridad, queja que al parecer no procedió.

Con respecto al presunto amante, Joseph de Rojas, la mujer relató que éste y su marido, a raíz de que la pareja se hallaba viviendo en casa de su compadre Blas de Rosales, hicieron gran amistad y cuando se cambiaron de casa, Cáceres mandaba por Rojas para comer o cenar, por lo que no era extraño que éste dejase olvidada la espada, la capa o el sombrero, además de que sus criadas le lavaban la ropa blanca al dicho Rojas.

³⁴⁵ AHDSC, Pleitos y asuntos jurídicos, XII.B.2, Ciudad Real, 1737, fs. 1-1v.

En el mismo testimonio, doña María acusó a su marido de vivir ilícitamente, por más de diez años, con Josepha Gomes, vecina del pueblo de Chiapa, razón por lo cual pidió no hacer vida maridable con él, ya que además de haberla perjudicado tanto en su persona como en sus bienes, no tenía una vida segura. De igual forma, solicitó que su marido la asista "...a lo menos en el vestuario, pues me hallo sumamente desnuda y cuidándole su hijo, y sin más consuelo que un bocado que mi hermana me da de caridad".³⁴⁶

Finalmente las acusaciones que se prodigaron uno y otro cónyuge dieron sus frutos. El provisor, Francisco Xavier Bermúdez de Castro, los halló culpables a ambos, a María de Arborez o Albornoz de cometer adulterio con Joseph de Rojas y a Thomas de Cáceres de mantener una ilícita amistad con Josepha Gomes, la sanción impuesta a estos adúlteros se mencionará más adelante.

Doña Catalina Paula de Mendoza:

Por último se tiene un caso que muestra claramente como en ocasiones el "mal vivir" fue la única opción que encontraron algunas féminas de sobrevivir a los reveses de la vida conyugal, esto es, insultos, golpes y el desamparo. Por lo menos tal declaró doña Catalina Paula de Mendoza,³⁴⁷ ante el juez eclesiástico del pueblo de Tuxtla, don Joseph de Santa María, apuntando que por años tuvo que sufrir el abandono y los maltratos de su marido Fernando de Zúñiga y Cortés, por lo que:

[...] le suplico a vuestra paternidad el que este instrumento pase a su señoría el señor provisor, para que su señoría juzgue las maldades de mi dicho marido,

³⁴⁶ *Ibidem*, f. 2v.

³⁴⁷ AHDSC, Pleitos y asuntos jurídicos XII.B.2, Tuxtla, 1736-1737, fs. 1-18.

que si después he caído en algún desliz, no lo niego, pues en tantos años sin alivio ni socorro alguno, sino es de Dios y el marido que ha dado la ocasión y ahora del que se aferre del pretexto pasado, mucho mas pudiera haber sido, pero ha sido el señor servido de darnos enmienda y el que su señoría me oiga en justicia y razón, que si mi delito lo causare, expuesta estoy a obedecer a su señoría aunque me mande poner en una hoguera, iré con todo gusto a pagar mi delito, pero hacer vida con mi dicho marido no, porque [si] antes, sin haber caído en ningún desmán sucedió todo lo referido [vejaciones], ahora que será.³⁴⁸

En la documentación se menciona que Zúñiga y Cortés tenía interpuesto un juicio criminal contra doña Catalina por adulterio en el año 1728, el cual hasta finales de 1736 que comienza el expediente que se revisó, no se había resuelto, lo que significa que la pareja llevaba ocho años separada (en el documento se dice que más de diez); ella viviendo en el pueblo de Tuxtla y él en la villa de Tehuantepec, Oaxaca, motivo por el cual, el provisor Francisco Xavier Bermúdez de Castro ordenó que se notificase a Zúñiga, que bajo pena de excomunión, hiciera vida maridable con su mujer, ya fuera en Tuxtla, o bien, que enviase por ella. El encargado de llevar a cabo las diligencias correspondientes del caso, fue el párroco de Tuxtla, fray Joseph de Santa María, quien fungió como juez eclesiástico.

En su testimonio doña Catalina Paula de Mendoza relató que desde los primeros meses de casada con Zúñiga y Cortés, éste la quiso matar por achacarle una relación con don Joseph González, lo cual simplemente fue un pretexto que su marido quiso utilizar para echar del pueblo a González. Después de lo cual se ausentó por espacio de cinco años sin dejarle ningún medio de sustento, aunque no se dice en el documento, seguramente el marido se hallaba en Tehuantepec, ya que éste era uno de los herederos del

³⁴⁸ *Ibidem*, f. 5.

cacicazgo del mencionado lugar.³⁴⁹ Al cabo de ese tiempo regresó para llevársela a Oaxaca.

Catalina también refirió que en el pueblo de Xuchitan [Juchitán] su marido no sólo tenía sus milpas sino también a su manceba, de la cual no se dice el nombre, pero que en una ocasión intentó envenenarla con una taza de chocolate. Pasado este episodio la llevó a Tehuantepec donde una vez más pretendió acabar con su vida, al igual que la de sus padres, pero por instancias del juez de aquel lugar, retiró la demanda que interpuso en su contra y regresó a su lado para hacer vida maridable sólo que ahora en el pueblo de Tuxtla, en cuyo traslado, nuevamente atentó contra su vida y la de sus padres al no ayudarlos cuando cruzaban un río, y se estaban ahogando. Ya estando de regreso en el pueblo de Tuxtla, la dejó sola sin ningún medio de sustento y con una madre entrada en años y enferma que debía mantener, razón por la cual, aunque no se menciona en la fuente, se infiere por el testimonio que dio al juez eclesiástico de Tuxtla, que tuvo que buscar en otros hombres lo que su marido no le daba.

En vista de las serias acusaciones (intentos de homicidio) que obraron en contra de Fernando de Zúñiga y Cortés, aunado que hasta el momento no había podido comprobar el adulterio de su mujer y que no se presentó a declarar ante la autoridad competente en Tehuantepec, fue excomulgado por inobediente a los mandatos de la santa Iglesia. Para librarse de la condena se dirigió a Tuxtla a convencer a doña Catalina Paula para que retirase las

³⁴⁹ Para conocer la ascendencia de Fernando de Zúñiga y Cortés, así como la historia del cacicazgo de Tehuantepec véase el artículo de LAURA MACHUCA "Como la sal en el agua": la decadencia del cacicazgo de Tehuantepec (siglos XVI-XVIII), en Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre (coords.) *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*. México, CESU-UNAM/Plaza y Valdés, 2005, pp. 165-202.

imputaciones en su contra, lo perdonara y volvieran a hacer vida maridable, lo que al final de cuentas no sabemos si se realizó o no, ya que el expediente está incompleto, la última fecha consignada es del 1º de febrero de 1738; lo que si sabemos es que Zúñiga y Cortés murió en 1746.

Para finalizar este apartado sólo nos resta decir que, independientemente si las mujeres fueron o no culpables del delito de adulterio, lo cual no nos corresponde juzgar a nosotros, lo cierto es que estas causas, aunque pocas, reflejan que la trasgresión, aparte de reflejar falta de amor y deslealtad entre la pareja, fue un fenómeno social que comprueba que no siempre se acataron las normas impuestas por el régimen imperante de la época, en este caso en particular, las estrictas reglas morales a que estaban sujetos los habitantes del virreinato novohispano, incluida por supuesto la Centroamérica colonial. Por el contrario, vemos que tanto mujeres como hombres buscaron la satisfacción, afectiva o hasta económica, en otras personas a los que no precisamente habían jurado ante Dios fidelidad eterna.

2.3 Castigos

Una de las instancias facultadas para regular el adulterio fue el Tribunal Eclesiástico Ordinario, mejor conocido como *Provisorato*, organismo que juzgaba, entre otras cosas, los asuntos concernientes a la vida matrimonial y dentro de éstos, las conductas ilícitas tales como la infidelidad de uno de los cónyuges (hombres o mujeres por igual), sin importar su calidad étnica, es decir, que lo mismo enjuiciaba a españoles, que a indios, negros o mestizos.

Es importante señalar que el delito de adulterio también podía ser sancionado penalmente por las autoridades civiles, ya que era un crimen de

fueo mixto, que acarreaba desorden público. Al respecto, tenemos el caso de una india, causa que fue vista por el alcalde mayor de Momostenango³⁵⁰ y cuyos hechos se relatan a continuación.

Entre los meses de octubre a noviembre de 1701 se dio noticia del adulterio cometido por una india en agravio de su marido Antonio de Herrera, mulato esclavo de Ynes de Herrera. El 14 de noviembre de 1701 este sujeto declaró, ante Pedro Pablo Sánchez López, alcalde mayor del pueblo de Santiago Momostenango, que su mujer era una india tributaria del pueblo de San Francisco El Alto, juntos vivían en una estancia de su ama situada en el Valle de Sixa; en una ocasión, día de Todos Santos, la sorprendió *in fraganti* con Baltasar de los Reyes, mestizo natural de Guatemala, quien a su vez estaba casado en su tierra natal.

Ynes de Herrera (ama de Antonio) relató en una carta que desde el día que su esclavo encontró a su mujer ofendiendo a Dios con Baltasar de los Reyes, pudiendo haber matado a los infieles no lo hizo, pero desde ese día su esclavo no vivía con quietud, por lo que solicitó el destierro del haragán Baltasar, petición a la que se unió el cura de Momostenango, fray Joseph de Bejarano.

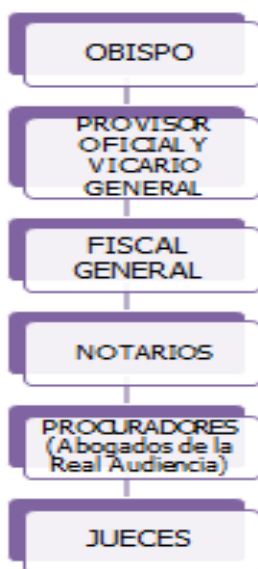
Por su parte, Baltasar de los Reyes, oficial de herrero, de poco más de 36 años, expresó en su declaración que estaba prisionero por culpa del mulato Herrera que lo acusaba de haberlo ofendido con su mujer, pero que no era verdad, que había llegado a Momostenango en busca de sustento, razón por la cual había dejado a su mujer en Guatemala.

³⁵⁰ Archivo General de Centroamérica (AGCA), Leg.2891, exp.26641, fs.1-5v.

El caso culmina con la notificación del alcalde mayor al mestizo Baltasar de los Reyes, ordenándole salir de su jurisdicción para hacer vida maridable con su mujer, advirtiéndole que si volvía a Momostenango procedería en su contra.

En los otros casos consultados, la autoridad encargada de procede contra las mujeres adúlteras fue el obispo o alguno de sus representantes, esto es, el provisor o vicario general,³⁵¹ o bien, algún juez eclesiástico, personajes que conformaban el Tribunal Eclesiástico Ordinario.

Organigrama del Tribunal Eclesiástico Ordinario



Organigrama de elaboración propia.

El obispo, en su calidad de juez en primera instancia de su Diócesis, tenía la potestad de dirigir las causas a partir de una denuncia o durante las visitas a

³⁵¹ Personaje que debía contar con una amplia formación en derecho canónico, por lo regular era un licenciado o doctor en teología. JONATHAN BIRD, "Ecclesiastical Judges: Reestoring Marital Harmony in Colonial New Spain", ponencia presentada en el *Coloquio Religión y Vida Cotidiana en la Nueva España*, Puebla, septiembre de 2008.

sus partidos,³⁵² o bien, delegar esta tarea al provisor, figura a la que se hallaban sujetos todos los funcionarios involucrados en la administración y procuración de justicia.

Con respecto a los jueces los había de dos tipos: vicarios y jueces eclesiásticos que actuaban en zonas bien delimitadas, y los jueces comisionados, cuya actuación —únicamente realizar averiguaciones— se hacía por encargo especial del provisor. En regiones alejadas, como fue el caso de la provincia de Chiapas, regularmente encontramos que el juez eclesiástico era a su vez el comisario del Santo Oficio, situación que aunada a ciertas similitudes en los procedimientos judiciales (incluidos autos de fe y paseos infamantes), en no pocas ocasiones, acarreó disputas jurisdiccionales entre el Tribunal Ordinario y la Inquisición. Conflictos que para Jorge Trasloheros fueron simplemente una extralimitación en las funciones de tales personajes, dado que para este autor el que un religioso cumpliera ambos cargos (juez ordinario y comisario del Santo Oficio), lejos de ser un problema de confusión jurisdiccional, sirvió para agilizar las acciones judiciales de ambos foros en lo concerniente a la salvaguarda de la fe y las costumbres cristianas de toda la población del virreinato novohispano.³⁵³

En los casos de adulterio que aquí se analizan el procedimiento judicial llevado a cabo por el Tribunal Ordinario fue de tipo acusatorio, esto es, “donde el reo conoce de principio a fin la causa, quién y de qué se le acusa, quienes

³⁵² IRMA GUADALUPE CRUZ SOTO, “Inquisidores virtuales. Los indios bajo la justicia ordinaria”, en Noemí Quezada, Martha E. Rodríguez y Marcela Suárez (editoras). *Inquisición novohispana*, vol. II. México, UNAM/IIA/UAM, 2000, p. 222.

³⁵³ Véase el artículo “Los indios, la inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-1750”, en Jorge Trasloheros y Ana de Zaballa (coords.) *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*. México, UNAM, 2010, pp. 55-56.

son los testigos de cargo y cuáles son las pruebas documentales en su contra”.³⁵⁴ Ello lo diferenciaba del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, el que utilizaba el procedimiento inquisitorial, sistema penal que se caracterizó por el secreto y la tortura, aunque hay que dejar muy en claro que ésta última fue aplicada pocas veces por el tribunal mexicano.

Comúnmente las sentencias emitidas por la autoridad eclesiástica, principalmente por la figura del provisor y vicario general, en los casos de adulterio, tanto femenino como masculino, fue la reunión de los cónyuges, el pago de las costas del juicio por el consorte hallado culpable, los maridos instados a proveer todo lo necesario para el sustento de su mujer y los vástagos, y por último, las esposas exhortadas a cumplir con el débito marital y la crianza de los hijos, resoluciones que de no cumplirse acarrearían la pena de excomunión mayor. Con respecto a ésta última, Dora Dávila Mendoza nos dice que entre los años 1702-1736 los jueces provisores utilizaron la pena de excomunión mayor como una fórmula para presionar al cumplimiento de los pasos instituidos en el Derecho Canónico, especialmente se aplicó a los maridos para que cumplieran sus obligaciones, ya para 1738-1777 se extendió su utilización con más regularidad a mujeres, abogados, autoridades civiles y testigos.³⁵⁵ Sanciones que, como se podrá apreciar a continuación, fueron aplicadas a los personajes implicados en las causas de adulterio referidas.

En la causa contra Teresa Eulalia de Solís a pesar de que su marido, Francisco Cavezón, se presentó como el ofendido por los amoríos de ésta y el cura de Mapastepeque, en el juicio resultó que ambos cónyuges mintieron para

³⁵⁴ JORGE TRASLOHEROS. “Para historiar los tribunales eclesiásticos ordinarios...”, *Op.cit.*, pp. 97-98.

³⁵⁵ DORA DÁVILA MENDOZA. *Op.cit.*, p. 81.

perjudicar al clérigo, por lo que el 3 de octubre de 1719 las autoridades eclesiásticas emitieron su sentencia:

[...] a dicho Francisco Cavezon por falso y temerario calumniador, obligado a la restitución de la fama y crédito de dicho beneficiado y le condenamos en perpetuo destierro de dicho pueblo y todos los demás del obispado, en donde no entrará, ni asistirá con pretexto alguno, con apercibimiento que en su contravención procederemos contra el suso dicho a las penas que hubiere lugar en derecho, y también en las costas de esta causa. Y en las mismas penas condenamos a la dicha Teresa Olaia [Eulalia] por haber cooperado en la falsa calumnia e impostura de dicho su marido, infamándose así y dicho beneficiado en la primera declaración que hizo ante nosotros, de que se retractó en el término de la prueba ante el reverendo padre cura doctrinero del pueblo de Tustla, a quien cometimos su examen [...].³⁵⁶

En el caso del médico Juan Pablo de Gof y su mujer, doña María Rita de Sierra Blanca, como éste no pudo probar el supuesto adulterio de ésta con un religioso, el 5 de agosto de 1736 el vicario general decretó que se reuniera con su mujer para hacer vida maridable. Sin embargo, por no acatar la orden del vicario, se estipuló que de Gof fuera puesto preso en la real cárcel, disposición que a final de cuentas no se ejecutó porque el cirujano se comprometió a probar el crimen (adulterio) de su mujer.

A final de cuentas, el provisor o vicario general Bermúdez de Castro, en la audiencia del 16 de agosto de 1736, en presencia de ambos cónyuges, les ordenó que hicieran vida maridable y que Juan Pablo ya no tratase los pleitos pasados con su mujer, además de que se alejase del vicio de la bebida, ya que tenía muy arraigado el gusto por el aguardiente, so pena de excomuniación mayor.³⁵⁷

Con respecto a la causa de María Antonia Arborez o Albornoz y su marido Thomas de Cáceres, la sentencia que dictó el Lic. Francisco Xavier

³⁵⁶ AHDSC, Pleitos y asuntos jurídicos, XII.B.2, Ciudad Real, 1719, f. 28.

³⁵⁷ AHDSC, Pleitos y asuntos jurídicos, XII.B.2, Teopisca, 1736, f. 5v.

Bermúdez de Castro, abogado de la Real Audiencia de México, juez eclesiástico y de testamentos, provisor general y gobernador por mandato del obispo de Chiapas y Soconusco, fray Joseph Cubero Ramírez de Arellano, el día 9 de mayo de 1737, fue la siguiente:

[...] fallo que debo mandar y mando que dicha María viva en depósito fiel y cristiano en poder y casa de don Blas Rosales por el tiempo de nuestra voluntad, donde procurara vivir arreglada a el cumplimiento de sus cristianas obligaciones, sin tratar de comunicar más con don Joseph de Rojas, ni quebrantar este depósito ni juntarse con dicho su esposo sin nuestro consentimiento so pena de excomuni3n mayor y demás penas que hubiese lugar.

Y dicho Thomas so las penas arriba expresadas, no se entrometa con dicha su esposa, comunique ni amenace, antes si le acuda siempre para su manutenci3n con lo que el trabajo alcance y en manera alguna, ni con pretexto de palabra, obra y escrito, comunique con dicha Josepha Gomes, ni la dicha Josepha Gomes asimismo con dicho Thomas.³⁵⁸

Cabe mencionar que esta pena no era la usual para este tipo de conductas, por lo regular se procedía a la reuni3n de la pareja, pues no hay que olvidar que el matrimonio era, y sigue siendo, un sacramento indisoluble. En este caso en particular influy3 que ambos esposos quebrantaron la fidelidad conyugal, por lo menos eso fue lo que dijo el provisor Bermúdez de Castro, al aseverar que:

Y aunque seg3n derecho debíamos mandar se juntasen y viviesen dichos Thomas y María, pues est3n recompensadas sus demandas por igualdad de sus delitos, por ahora los excusamos por los inconvenientes que pueden resultar.³⁵⁹

Aparte del castigo antes mencionado, los c3nyuges, al igual que sus respectivos amantes –don Joseph de Rojas y Josepha Gomes-, fueron conminados a cumplir ciertas penas espirituales como hacer cuatro comuniones al a3o, rezar cuatro rosarios de a siete misterios, mandar decir

³⁵⁸ AHDSC, Pleitos y asuntos jur3dicos, XII.B.2, Ciudad Real, 1737, f. 19.

³⁵⁹ *Idem*.

seis misas por los fieles difuntos y sobre todo, guardar castidad y fidelidad, so pena de excomunión mayor.³⁶⁰

En el pleito que interpuso Fernando de Zúñiga y Cortés contra su mujer doña Catalina Paula de Mendoza por adulterio, como él no se presentó a declarar fue excomulgado (noviembre de 1737) por inobediente a los mandatos de la santa Iglesia, rótulo que se ordenó fijar en la puerta principal de la iglesia de Tuxtla y de Tehuantepec, Oaxaca, donde se hallaba, así como pagar 17 pesos y 4 reales de las costas del juicio. No obstante, por apelación, Zúñiga logró la absolución, comprometiéndose a pagar 25 pesos de multa, cantidad que se aplicaría a la obra pía de la fábrica de la iglesia de San Nicolás Tolentino y a rezar un novenario a la virgen María, días en los que además tenía que confesarse y comulgar. Absolución que se llevó a cabo, según el Ritual Romano, el 1º de febrero de 1738 en la catedral de Ciudad Real.³⁶¹

Como se puede apreciar en los casos analizados, las autoridades eclesiásticas de Chiapas obraron con indulgencia, conminando a las parejas a reunirse y hacer vida maridable, y en el caso de los esposos María de Arborez o Albornoz y Thomas de Cáceres, quienes mutuamente se habían engañado, a sus cómplices (amantes), es decir, Joseph de Rojas y Josepha Gomes respectivamente, simplemente se ordenó evitar la reunión y comunicación con éstos. De manera similar procedió la autoridad civil de Momostenango, ordenándole al amante de la india, Baltasar de los Reyes, que abandonase el pueblo y regresara al lado de su mujer en Guatemala.

³⁶⁰ *Ibidem*, fs.19-19v.

³⁶¹ AHDSC, Pleitos y asuntos jurídicos, XII.B.2, Tuxtla, 1736-1737, fs. 16v-18.

Consideraciones finales

Varios son los factores que influyeron para que en el siglo XVIII ciertas mujeres del Reino de Guatemala, quebrantaran los cánones establecidos por el régimen imperante de la época. En primer término aparece la fecha en la que vivieron dichas mujeres, entre 1700 y 1773, años que corresponden al denominado *Barroco novohispano*, época que se caracterizó por una religiosidad desbordante a la cual se apegó la población debido, en parte, a la ola de catástrofes naturales, hambrunas y epidemias que asolaron la región, y por otra, a la creencia en sucesos extraordinarios y portentosos; de ahí los altos niveles de hechos supersticiosos y actos hechiceriles, los cuales caracterizaron el día a día entre los habitantes no sólo del Reino de Guatemala sino en general de todo el Virreinato de la Nueva España. Si se retoma la opinión de las autoridades eclesiásticas, la mujer fue uno de los actores más relevantes de esta etapa por su inclinación “natural” a este tipo de sucesos, aunque ello de ninguna manera significa que los varones hubiesen estado exentos de tales comportamientos.

Otro factor a tomar en cuenta es el medio geográfico, económico y social en el que se desarrollaron tales infractoras. El Reino de Guatemala fue una jurisdicción de más de 600,000 km², considerado por los estudios actuales, en comparación con el reino de la Nueva España, como un territorio de frontera caracterizado por la lejanía, la pobreza (salvo por el efímero auge económico de 1570 a 1630) y condiciones geográficas y climáticas difíciles. No obstante, no se puede dejar de lado la relevancia que tuvieron lugares como León, Ciudad Real, Comayagua y Cartago, ciudades cabeceras de provincia; amén

de Santiago de los Caballeros, capital administrativa, jurídica y religiosa del Reino.

Un tercer aspecto lo constituye la categoría social a la que pertenecieron las mujeres a quienes se acusó de trastocar la fe y la moral católica en dicha región y periodo. Éstas formaron parte de los llamados ladinos, esto es, un grupo sincrético producto de un mestizaje biológico y cultural entre españoles, indios y negros, aunque en esta clasificación también se incluyó a españoles y criollos pobres, e indios ladinizados, es decir, aquellos que se integraron a la cultura dominante.

En términos generales se puede decir que los ladinos constituyeron la masa popular más numerosa del Reino, tanto de las cabeceras de provincia como de los pueblos colindantes, que sufrieron un proceso de ladinización. Así, la pujante población ladina se distinguió, a decir de las autoridades civiles y eclesiásticas de la época, como un grupo carente de recursos económicos y de relajados principios morales, por lo que su conducta era considerada poco más que perniciosa.

Otrosí, la precariedad económica aunada a problemas de índole legal, ya fuese con la justicia civil o religiosa, o simplemente una llana frustración en las aspiraciones individuales, hizo que en no pocas ocasiones los ladinos se viesen envueltos en un proceso de movilidad geográfica constante. La prueba fehaciente de esta situación se halla en los casos analizados de mujeres que se casaban dos o más veces, yendo en ocasiones de un lugar a otro, escapando de la orfandad y la miseria por el abandono del marido, buscando una mejor vida, para luego contraer un segundo enlace matrimonial. O bien, las hechiceras que cambiaban de residencia para evadir las acusaciones de algún

cliente insatisfecho ante la justicia inquisitorial. Este tipo de gente, que hoy consideraríamos población “flotante”,³⁶² fue motivo constante de queja y preocupación para las autoridades, principalmente las eclesiásticas, como por ejemplo, el arzobispo Pedro Cortés y Larraz, quien así lo manifestó en sus visitas pastorales a su diócesis en los años 1760-1768.

Ya que la Iglesia católica figuraba como el eje rector de la sociedad, controlando las conciencias de los individuos a través de la fe y la moral católica, fueron instancias dependientes de ella -el Juzgado Ordinario Diocesano y el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición- las encargadas de vigilar y reprimir, cuando así lo ameritaban, la conducta transgresora de aquellas mujeres, en su mayoría pertenecientes a las clases populares, que se atrevieron a subvertir los modelos de conducta establecidos. En este sentido, cabe recordar que se tenía por transgresoras a aquellas mujeres que se sustrajeron de un comportamiento honorable, impuesto por el orden patriarcal existente en aquellos años, para incidir en conductas tenidas por deshonestas. El discurso jurídico y retórico de la época hablaba de las obligaciones que debía acatar la mujer, siempre subordinada al poder masculino. Sin embargo, fuentes de tipo judicial como los procesos que llevaron a cabo el Tribunal y el Juzgado arriba mencionados, rompen con ese esquema tradicional.

La documentación inquisitorial existente señala que del siglo XVI a principios del XIX se consignaron 168 causas contra mujeres del Reino de Guatemala, siendo la hechicería la transgresión más recurrente con un total de

³⁶² Término empleado por RAFFAELE MORO-ROMERO en su artículo “Viajes y movilidad en los discursos de vida y en las autobiografías en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII), en Scarlett O’Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler (coords.) *Passeur, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva-Agüero/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, p. 108.

68 casos, seguida de la superstición con 34 y la bigamia con 8. En tanto que en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de la Casas, Chiapas, tan sólo para el siglo XVIII se contabilizaron 10 casos de demanda de divorcio, en los cuales se acusa a las féminas de violar los estamentos de la moral cristiana y ser, por ende, mujeres de “mala vida”.

A pesar de que cierto tipo de creencias como la superstición o una serie de prácticas como la hechicería, estuvieron vedadas por las autoridades eclesiásticas ya que con ellas se atentaba contra la esencia misma de la religión, lo cierto es que se encontraron profundamente arraigadas entre la población del Reino de Guatemala. Concretamente para los años en estudio, 1700 a 1773, se tiene un total de 32 causas.

El principal objetivo del uso de la superstición y la hechicería se centró en la búsqueda de la aceptación y el reconocimiento social. Reconocimiento que para los años a los que se hace referencia se lograba con la presencia de un varón al lado, en tanto no se concebía la vida de una fémina sin la protección de un hombre, por lo que no es de extrañar que tales delitos, fundamentalmente la hechicería de cariz amatorio, tuviera como objetivos conseguir, retener o hacer volver a uno de ellos.

No se trataba, empero, solamente de cuestiones emotivas, ya fuera de índole amorosa o sexual; la compañía de un varón (aunque fuese en calidad de amancebamiento), además de ello, en ocasiones proporcionó a la mujer cierta seguridad económica que la ayudaría a la sobrevivencia diaria, en una cotidianeidad plagada de múltiples dificultades, sobre todo para las clases marginales.

En los documentos consultados la praxis de la magia amatoria, cuyos conocimientos fueron transmitidos por la vía de la oralidad entre un círculo de féminas -lo que por cierto propició la formación de redes interétnicas-, sirvió como mecanismo de defensa contra el dominio masculino. Huelga decir que esta comunicación no fue un asunto exclusivo del género femenino, ya que también se daba entre varones, o bien, entremezclados hombres y mujeres, quienes se trasmitían saberes y prácticas supersticiosas y hechiceriles.

Para llevar a cabo tales hechicerías, las mujeres aquí descritas, manejaron un sinfín de remedios: bebedizos, hechizos, maleficios, entre otros, confeccionados con flora y fauna, tanto local como de otras latitudes, minerales, etc., con secreciones humanas, con objetos de la tradición europea (aditamentos religiosos) y/o africana (muñecos). Aunque en la producción de estas mixturas se registró la participación del sector indio de la población, ya fuera como proveedores de las materias primas que se utilizaron para la ejecución de las artes hechiceriles y/o como promotores de diversos métodos terapéuticos. Con lo cual se reafirma la tesis de que la hechicería que se desarrolló en el Virreinato Novohispano, y en este caso en particular, en el Reino de Guatemala, fue una mezcla de diversos elementos culturales de indios, españoles y africanos, lo que al unísono dio paso a lo que se conoce, en términos generales, como hechicería novohispana.

Si bien la transgresión fue practicada por ciertas mujeres del Reino de Guatemala, el resto de la población también estuvo sumida, en mayor o menor medida, en ese universo. No faltaron las féminas del mismo sector popular o de estratos más altos de la sociedad que buscaron la ayuda de una hechicera para remediar un mal de amor, o algún enfermo o enferma un medicamento en

búsqueda de salud, o algún varón deseoso de fama y fortuna, o los esclavos para librarse del yugo del amo. Lo que a final de cuentas significa que las hechiceras cumplían una función social dentro de su entorno social.

Fue precisamente esa función la que provocó que esas féminas cayeran en la Inquisición. Así, la clientela insatisfecha por los nulos resultados hizo que varios terminaran denunciando a las hechiceras ante el comisario del Santo Oficio; aunque por la lejanía, lo costoso y lo peligroso que resultaba el traslado de reos³⁶³ a la Ciudad de México (sede del tribunal inquisitorial), las causas terminaron, por lo menos las del periodo al que se hace referencia, encarpadas en el archivo de la Inquisición, a excepción de los casos de María Magdalena Tatuan (1730-1741), María de Nieves Montiel (1737-1738) y María Francisca Garibaldo (1737-1740). Las dos primeras fueron procesadas y sentenciadas en la propia ciudad de Santiago de Guatemala, y de la tercera, aunque consta se le juzgó en el Tribunal de México, desconocemos la sentencia.

Ahora bien, en particular sobre el comportamiento sexual de los individuos se puede decir que, la sexualidad para la época a la que se hace referencia, se concebía únicamente con fines reproductivos, por lo que el hecho de sentir placer fuera del matrimonio era considerado un pecado grave que debía ser castigado con todo rigor, sobre todo si la infractora era una mujer, lo que no significa que los hombres estuviesen exentos de castigo, sino

³⁶³ Para el periodo en estudio, un reo es aquel que ha cometido algún un delito y se hace digno de castigo. Asimismo, en lo forense [civil] se llama reo a el demandado en juicio, civil o criminalmente, a distinción del actor. La Inquisición retoma este concepto, por lo que reo era equivalente de preso. Véase el *Diccionario de Autoridades*, *Op.cit.*

que se tenía mayor permisividad con sus prácticas sexuales,³⁶⁴ no así para el género femenino que a toda costa debía resguardar su honorabilidad. No obstante, las fuentes refieren que no pocas féminas se sustrajeron de esa regulación católica para buscar no sólo el placer carnal, sino para alcanzar la legitimación de una relación prohibida. Razón por la cual estas transgresoras, que forzosamente tenían que estar casadas, fueron catalogadas de bígamas o adúlteras.

Las bígamas en el Reino de Guatemala, en específico las del siglo XVIII, muy pocas veces fueron denunciadas ante las autoridades, en comparación con las que hubo en otras centurias y regiones del Virreinato. Aun así, su comportamiento quebrantaba el modelo cultural del matrimonio estipulado por la Iglesia católica, el cual establecía que una persona únicamente podía tener un cónyuge y por ningún motivo podía volverse a casar si aquél vivía, lo que hizo del matrimonio un vínculo perpetuo e indisoluble. Aunque en ocasiones, principalmente si se contaba con los medios económicos y las influencias necesarias, podía conseguirse una anulación matrimonial que solamente autorizaba el tribunal de la Rota Romana, lo que ocurrió muy de vez en cuando.

Las carencias económicas y afectivas, el maltrato físico y verbal, y el abandono fueron algunos de los motivos por los que tuvieron que pasar las cuatro mulatas cuyos procesos se analizaron en este trabajo. Sólo bastó un breve indicio de la muerte del cónyuge para que efectuaran un segundo enlace y así dar legitimidad a una unión que comenzó siendo ilícita. La paradoja del

³⁶⁴ La permisividad de la conducta sexual de los varones se ve reflejada en los distintos códigos legales que imperaban en aquel tiempo, donde los castigos, en comparación con los de las féminas, son un tanto relajados. Incluso, para la Iglesia católica, las relaciones carnales que sostenían los individuos del sexo masculino, casados o no, representaban simples pecados veniales, que de ninguna manera acarrearán el deshonor como pasaba con las mujeres que se atrevieron a infringir la sexualidad de la época.

asunto es que un nuevo matrimonio, que consideraron la mejor opción para acceder a una vida honorable, implicó una conducta desviada de los cánones establecidos por la Iglesia católica.

La incursión en el delito de bigamia significó caer en errores heréticos, ya que se atentaba contra el santo sacramento del matrimonio, por lo que la sanción estuvo bajo la competencia de la Inquisición. Órgano que, como consta en las fuentes, asiduamente manifestaba sus quejas en contra de la clerecía encargada de otorgar las licencias correspondientes para efectuar el matrimonio *in facie ecclesiae*. A decir de los inquisidores, provisos, curas o párrocos de un lugar –dignidades que concedían las licencias matrimoniales-, incumplían las disposiciones del Tercer Concilio Provincial Mexicano, al no inquirir la soltería de los contrayentes, lo que acarrearía que las personas se pudiesen casar dos o más veces.

Si bien hubo ocasiones en las que la queja del tribunal inquisitorial estuvo más que justificada, en los casos expuestos aquí, las autoridades eclesiásticas otorgaron las licencias matrimoniales porque se presentaron testigos validando la libertad y soltería de los pretendientes. Evidentemente que tanto las parejas como las personas que brindaron dicha información matrimonial incurrieron en falso testimonio, delito que a su vez fue pocas veces sancionado, salvo en el caso de la bígama Isabel Petrona, donde los tres individuos que dieron fe sobre la soltería de aquella y Miguel de Fuentes (el segundo cónyuge) recibieron una severa reprimenda.

Además de las bígamas, se tiene a otras mujeres, casadas, que se apartaron del comportamiento honorable que, según el discurso oficial, caracterizaba a una buena esposa, para incidir en el delito de adulterio, falta

que se puede definir como una conducta licenciosa que vulneraba la fidelidad conyugal, y por la cual esas féminas fueron catalogadas, no sólo por las autoridades sino por la sociedad en su conjunto, de “mala vida” o “mal vivir”; estigmatización que refleja la desigualdad que existió entre un varón y una mujer en la época colonial. El hombre jamás sufrió tal ignominia, por el contrario, su mal comportamiento fue tolerado y hasta justificado, mientras que ellas tuvieron que afrontar las más difíciles situaciones.

A diferencia de la bigamia, el adulterio únicamente fue tomado como una transgresión espiritual, el Tribunal Eclesiástico Ordinario también llamado Provisorato, fue la instancia facultada para encargarse de dicha falta, ya que ese tribunal se encargaba de enjuiciar causas eclesiásticas como por ejemplo la infidelidad conyugal; su jurisdicción, a diferencia de la del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, abrazaba a todos los habitantes del Reino, incluidos los indios. Cabe recordar que el adulterio también podía ser juzgado por la autoridad real, dado el escándalo público que regularmente generaban estos casos, como ocurrió con la india casada con el mulato esclavo Antonio de Herrera, en el pueblo de Momostenango.

Si bien hay casos donde los varones sufrieron el maltrato de la esposa, basta con citar a María Magdalena Tatuam, que no paraba de maltratar, de obra y de palabra, a su consorte Manuel Antonio Calderón, y cuyo proceso inquisitorial por hechicería fue analizado en el capítulo III de esta tesis, en las causas de mujeres adúlteras que se analizaron aquí —tres españolas y una india—, los datos muestran que se cometió el delito por varias razones, la más relevante fue los “malos tratos”, es decir, la violencia física, verbal y económica

que el marido obraba contra su mujer, por lo que en ocasiones, la considerada “mala vida”, fue el único camino que encontraron para sobrevivir.

La pena corriente que aparece en los documentos para este tipo de causas fue la reunión de la pareja para hacer vida maridable, sentencia que por supuesto iba en detrimento de la mujer, quien tenía que someterse, de nueva cuenta, al yugo del que había escapado. Aunque es justo apuntar que la reunión de los esposos no siempre se llevó a cabo, o bien, sólo duró un corto tiempo; sin importar que el incumplimiento a tal disposición conllevaba a la pena de excomunión mayor, él o ella tomaban rumbos distintos.

En conclusión se puede decir que, las transgresiones de hechicería, superstición, bigamia y adulterio, perpetradas por ciertas féminas del Reino de Guatemala, de 1700 a 1773, son fenómenos sociales que comprueban que no siempre se acataron las estrictas reglas —doctrinales y morales— impuestas por el régimen imperante de la época, en este caso en concreto, por la Iglesia católica (a excepción de uno donde intervino la justicia civil). La prueba fehaciente de ello son las múltiples denuncias y procesos —aunque el número de las primeras sobrepasa al de los segundos— que llevaron a cabo los dos tribunales eclesiásticos encargados de salvaguardar la fe y la moral católica: el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y el Tribunal Eclesiástico Ordinario, cuya actuación, fungió como catalizador de tensiones sociales, ya que a la par de finiquitar, mediana o completamente, conductas que pusieran en peligro los estamentos de la autoridad eclesiástica, también se prestaba oídos a los vecinos que iban a exponer sus querellas, con lo cual se ayudaba a que reinara la paz y la armonía en el ambiente social del Reino de Guatemala en el siglo XVIII.

Apéndice 1

Listado de mujeres acusadas de hechicería y superstición en el Reino de Guatemala, años 1700-1773.

No. de CASO	AÑO	NOMBRE	CALIDAD ÉTNICA	ESTADO	DELITO	LUGAR
1	1704	Lorenza Molina	Mestiza	Viuda	Hechicería	Guatemala
1	1704	María de Santa Inés alias <i>la penecito</i>	Mulata	No dice	Hechicería	Guatemala
1	1704	Lorenza Cujantre	Mulata	No dice	Hechicería	Guatemala
2	1704	María Mauricio	Mulata o mestiza	Casada	Hechicería	Guatemala
2	1704	Juana de Castellanos alias <i>la chanilla</i>	Mulata	Casada	Hechicería	Guatemala
2	1704	Estefanía	Negra	No dice	Hechicería	Guatemala
2	1704	María Ramos alias <i>la coja</i>	No dice	Casada	Hechicería	Guatemala
2	1704	Ursula de Savala	Mestiza	Casada	Hechicería	Guatemala
3	1705	María García	Mestiza	Viuda	Hechicería	Guatemala
4	1705	Francisca de Agreda	Mulata	Soltera	Hechicería	Guatemala
5	1705	Antonia de Santiago	Española	Casada	Hechicería	Guatemala
5	1705	Sebastiana de Santiago	Española	Casada	Hechicería	Guatemala
6	1708	Manuela de Trujillo	Mestiza	Casada	Superstición	Ciudad Real
7	1714	María de Morales	Mulata	Casada	Hechicería	Guatemala
8	1715	Polonia Monzón	Mulata	Casada	Hechicería	Guatemala
9	1715	"La Blanca"	Mulata	No dice	Superstición	Sonsonate
10	1715	Dominga alias <i>la pico de oro</i>	No dice	No dice	Hechicería	Sonsonate
11	1715	Dominga Parada	Mulata	Viuda	Hechicería	Sonsonate
12	1715	Inés de los Reyes alias <i>la monja</i>	Mulata	Soltera	Hechicería	Guatemala
13	1718	Doña María Blanco Mayrena	Española	No dice	Superstición	Ciudad Real
13	1718	Doña Francisca Escandón	Española	No dice	Superstición	Ciudad Real
14	1720	María de la Concepción	Mulata	Viuda	Hechicería	Guatemala
14	1720	María Sabina	Mestiza	No dice	Hechicería	Guatemala
15	1723	Constanza Flores Guitiérrez	Mulata	Viuda	Hechicería	Realejo, Nicaragua
16	1726	María de los Angeles	Española	No dice	Hechicería	Guatemala
17	1727	Inés González	Mulata	Viuda	Hechicería	Guatemala
18	1727	Doña Magdalena Alvarez de la Navas	Española	Viuda	Hechicería	Ciudad Real
19	1727	Doña Juana de Lama	No dice	No dice	Hechicería	Guatemala
20	1729	María de Argueta	Mestiza	Casada	Hechicería	Guatemala
21	1730	María Manuela alias <i>la cecinera</i>	Mulata o mestiza	Viuda	Hechicería	Guatemala
22	1730	María Magdalena Tatuán	Mulata o mestiza	Casada	Hechicería	Guatemala
23	1730	María de la O	Mulata	No dice	Hechicería	San Salvador
24	1733	Marcela de Ovando alias <i>la marisulla</i>	Mestiza	Viuda	Hechicería	Guatemala

25	1734	María Josepha de Arria alias <i>la andujar</i>	Española	No dice	Superstición	Guatemala
26	1735	María de Nieves Montiel	Mulata	Soltera	Hechicería	Guatemala
26	1735	María Francisca Garibaldo	Mulata	Viuda	Hechicería	Guatemala
27	1738	Polonia	Mulata	Casada	Hechicería	San Salvador
28	1739	Ana Victoria	Mulata	Casada	Hechicería	San Miguel, provincia de San Salvador
29	1739	Gregoria de Munguia	No dice	No dice	Hechicería	Guatemala
29	1739	María de Munguia	No dice	No dice	Hechicería	Guatemala
30	1759	María Nicolasa de Torres	No dice	No dice	Hechicería	Cartago, Costa Rica
31	1762	Juana Efigenia Trejos	Mestiza	Casada	Hechicería	Cartago, Costa Rica
32	1768	María Ana Theresona	No dice	Casada	Superstición	San Salvador

Apéndice 2

Listado de comisarios del Santo Oficio que aparecen en las denuncias y procesos inquisitoriales.

AÑOS*	NOMBRE	LUGAR	OTROS CARGOS
1704-1705	Pedro López de Ramales	Guatemala	Deán de la catedral
1708-1727	Juan de Santander	Ciudad Real	Arcediano de la catedral
1712-1715	Juan Crisóstomo Rodríguez Carracedo	Guatemala	Maestrescuela de la catedral
1715	Fray Antonio Gil	Sonsonate	Doctrinero del partido de San Juan Nahuizalco
1722-1726	Manuel de Moxica Yztueta	Guatemala	Canónigo de la catedral
1723-1724	Tomás Briseño de Munguía	Realejo, Nicaragua	Cura beneficiado del Puerto de Realejo
1729-1733	Manuel de Zepeda	Guatemala	Maestrescuela de la catedral
1730	Antonio Trejo de Osorio	San Salvador	Cura rector más antiguo y vicario procurador de San Salvador
1733-1768	Juan Ignacio Falla	Guatemala	Rector de la Universidad de San Carlos
1738	Blas Manuel de Ampuero	San Salvador	Cura rector de San Salvador
1739	Pedro Félix Martínez	San Miguel, provincia de San Salvador	Cura de San Miguel
1759-62	Juan Manuel de Casasola y Cordoba	Cartago, Costa Rica	Examinador Sinodal
1768-1779	Joseph de Ancheta y Castillo	San Salvador	Cura receptor de San Salvador
1768-1770	Antonio Alonso Córtes	Guatemala	Canónigo de la catedral

*Los años que se consignan únicamente corresponden a las fechas en las que se llevaron a cabo las denuncias y procesos.

BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas

AGCA: Archivo General de Centroamérica

AGN: Archivo General de la Nación (México)

Inq: Ramo Inquisición

AHAG: Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala

AHDSC: Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas

AGCA, Leg. 2891, exp. 26,641, 1701, fs. 1-5v. Contra una india por adúltera.

AGN, Edictos, vol. 2, fs. 76-80, 1708. Edicto General de Fe.

AGN, Indiferente Virreinal, caja 1072, exp. 13, fs. 1-2, [1759]. Causa contra María Nicolasa de Torres por hechicera.

AGN, Inq., vol. 138, exp. 3, fs. 55-148v, 1589. Proceso contra Diego Quintero alias Juan Quintero, por casado dos veces.

AGN, Inq., vol. 311, exp. 9, fs. 309-391v, 1614. Proceso contra el mestizo Cristóbal Ruiz o Francisco Ruiz por casado dos veces.

AGN, Inq., vol. 551, exp. 111, fs. 525-526, 1715. Denuncia contra Polonia Monzón por maleficios.

AGN, Inq., vol. 727, exp. 14, fs. 456-466, 1704. El fiscal del Santo Oficio contra Manuela Melendez por casada dos veces.

AGN, Inq., vol. 727, exp. 25-26, fs. 560-592v, 1704. Denuncias contra Lorenza de Molina, María de Santa Inés y Lorenza Cujantre, por maleficios.

AGN, Inq., vol. 727, exp. 19bis, fs. 508-513, 1704//vol. 728, s/exp., fs. 373-375, 1704. Denuncias contra María Mauricio por maestra de brujerías, y contra Juana de Castellanos, la negra Estefania, Melchor de San Cristóbal, María Ramos y Ursula de Savala, por hechicerías y maleficios.

AGN, Inq., vol. 729, exp. 4, fs. 330-343v, 1705. Causa contra María García por curandera de maleficios.

AGN, Inq., vol. 729, exp. 12, fs. 406-424, 1705. Causa contra Francisca de Agreda por bruja y hechicera.

AGN, Inq., vol. 732 2ª parte, exp. 13, fs. 435-437v, 1708. Causa contra Manuela Trujillo por supersticiosa.

AGN, Inq., vol. 735, exp. 16, fs. 149-154, 1706. Causa contra las hermanas Antonia y Sebastiana de Santiago, por hechicerías.

AGN, Inq., vol. 769, exp. 9, fs. 200-235v, 1742. Causa contra María Josepha de Ochoa por casada dos veces.

AGN, Inq., vol. 775, exp. 18, fs. 194-196, 1718. Denuncias contra María Blanco Mayrena y Francisca Escandón, por supersticiosas.

AGN, Inq., vol. 778, s/exp., fs. 244-244v, 1715. Causa contra Dominga Parada por hechicera.

AGN, Inq., vol. 778, s/exp., fs. 246-248v, 1715. Causa contra Dominga alias La Pico de Oro, por hechicera.

AGN, Inq., vol. 778, s/exp., fs. 250-252v, 1715. Causa contra una mulata llamada "La Blanca", por superstición.

AGN, Inq., vol. 778, s/exp., fs. 257-258v, 1715, Causa contra Inés de los Reyes por hechicera.

AGN, Inq., vol. 787, exp. 24, fs. 127-129, 1720//vol. 798, exp. 1, fs. 1-39v, 1723. Denuncia contra María de la Concepción por hechicera.

AGN, Inq., vol. 812, exp. 17, fs. 184-189v, 1723. Denuncia contra Constanza Flores Gutiérrez por hechicera.

AGN, Inq., vol. 813, exp. 49, fs. 494-494v, 1726. Denuncia contra María de los Angeles por hechicera.

AGN, Inq., vol. 816, exp. 1, fs. 1-5, 1727. Denuncia contra doña Juana de Lama por maleficios.

AGN, Inq., vol. 817 2ª parte, exp. 32, fs. 537-559, 1727. Causa contra doña Magdalena Alvarez de las Navas por maleficios.

AGN, Inq., vol. 817 2ª parte, exp. 34, fs. 565-571, 1727. Causa contra Inés González por supersticiosa.

AGN, Inq., vol. 830, exp. 7, fs. 100-128, 1730. El fiscal del Santo Oficio contra María Manuela alias La Cecinera, por hechizos y maleficios.

AGN, Inq., vol. 831, exp. 2, fs. 214-352v, 1730. El fiscal del Santo Oficio contra María Magdalena Tatuan por maléfica.

AGN, Inq., vol. 836, exp. 17, fs. 376-378bis, 1730. El fiscal del Santo Oficio contra María de la O, por hechicera.

AGN, Inq., vol. 850 1ª parte, exp. 1, fs. 1-82v, 1734. El fiscal del Santo Oficio contra Isabel Petrona alias Armas, por bigamia.

AGN, Inq., vol. 850 1ª parte, exp. 2, fs. 83-138, 1734. Contra Miguel Isidro de Fuentes por haberse casado con una mujer que sabía era casada y estaba vivo su marido.

AGN, Inq., vol. 858 2ª parte, s/exp., fs. 555-555v, 1735. Causa contra María Sabina por hechicera.

AGN, Inq., vol. 864, s/exp., fs. 312-400 y 486-629v, 1737. El fiscal del Santo Oficio contra María de Nieves Montiel y María Francisca Garibaldo, por supersticiosas y hechiceras.

AGN, Inq., vol. 866, s/exp., fs. 223-229, 1738. Causa contra Polonia por hechicera.

AGN, Inq., vol. 876, exp. 30, fs. 145-146v, 1739. Denuncia contra Ana Victoria por supersticiosa.

AGN, Inq., vol. 880, s/exp., fs. 187-205v, 1739. El fiscal del Santo Oficio contra Gregoria de Munguía y su hermana María de Munguía, por maléficas.

AGN, Inq., vol. 881, s/exp., fs. 60-68, 1739. El fiscal del Santo Oficio contra Magdalena de la O, alias Cuentas Azules, por bigamia.

AGN, Inq., vol. 938, exp. 2, fs. 5-22v, 1733. Denuncias contra Marcela de Ovando, alias Marisulla, por curandera supersticiosa.

AGN, Inq., vol. 1045, exp. 13, fs. 181-186, 1762. El fiscal del Santo Oficio contra Juana Efigenia Trejos por maléfica.

AGN, Inq., vol. 1055, exp. 15, fs. 314-329v, 1768. El fiscal del Santo Oficio contra María Ana Theresona por supersticiones.

AGN, Inq., vol. 1175, exp. 17, fs. 170-178, 1734. Causa contra María Josepha de Arria por supersticiosa.

AGN, Inq. vol. 1256, exp. 11, fs. 148-151v, 1788. Real Cédula de 10 de agosto, sobre conocimientos en las causas de doble matrimonio, a fin de evitar

competencias entre las jurisdicciones Real, Eclesiástica y del Santo Oficio.

AGN, Inq., vol. 1328, s/exp., fs. 353-356, 1729. Denuncia contra María Argueta por maleficios.

AGN, Inq., vol. 1424, exp. 14, fs. 302-317, 1804. El fiscal del Santo Oficio contra Rosario Michaela por maléfica.

AGN, Inq., vol. 1549, exp. 6, fs. 289-308, 1793. Autos fechos en razón de si el tribunal puede y debe conocer de los ministros de los juzgados eclesiásticos que faltan a lo mandado por nuestro muy amado padre Clemente X, en su bula de 21 de agosto de 1670, sobre informaciones de libertad y soltería de los que quieren contraer matrimonio y la facilidad con que los jueces y vicarios eclesiásticos ordinarios conceden licencia para contraerlo sin la suficiente prueba de libertad.

AHAG, Visitas Pastorales, caja 1, fol. 164, 1690. Edicto de prohibición de bebidas embriagantes.

AHDSC, Pleitos y asuntos jurídicos, XII.B.2, Ciudad Real, 1719, fs. 1-28v. Francisco Cavezon, vecino de esta ciudad, pide se ponga en depósito seguro a su esposa.

AHDSC, Pleitos y asuntos jurídicos, XII.B.2, Teopisca, 1736, fs. 1-5v. Sobre reunión de matrimonio de don Juan Pablo de Gof con su esposa doña María Rita de Sierra Blanca.

AHDSC, Pleitos y asuntos jurídicos, XII.B.2, Tuxtla, 1736-1737, fs. 1-18. Causa de Fernando de Zúñiga y Cortés con su mujer doña Paula Catalina de Mendoza.

AHDSC, Pleitos y asuntos jurídicos, XII.B.2, Ciudad Real, 1737, fs. 1-24. Demanda de divorcio seguida entre doña María Arborez y su esposo Thomas de Cáceres.

AGUILERA ROJAS, Javier. *Antigua. Capital del `Reino de Guatemala`*. Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2002.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.

AJUXP ITZEP, Mardoqueo Joel. "Origen y desarrollo histórico del temascal en Guatemala", en *Anuario de la Dirección General de Antropología e Historia de Guatemala*, No. 1 (II época), Guatemala, 1979, pp. 40-50.

ALBANI, Benedetta. "El matrimonio entre Roma y la Nueva España, historia y fuentes documentales (siglos XVI-XVII)", en Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio (coords.) *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglo XVI-XVIII*. México, Promep/INAH-ENAH/CONACULTA, 2008, pp. 167-184.

ALBERRO, Solange. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. México, FCE, 1988.

- ALFARO BECH, Virginia. "Los colores del adulterio en el cristianismo primitivo", en Inés Calero Secall y Virginia Alfaro Bech (coords.) *Las hijas de Eva: historia, tradición y simbología*. Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2006, pp. 59-87.
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de. *Obras históricas vol. II*. México, UNAM, 1985.
- ARAMONI CALDERÓN, Dolores. *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México, CONACULTA, 1992.
- ARCHER, Robert. *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*. Madrid, Cátedra, 2001.
- BARÓN CASTRO, Rodolfo. *La población de El Salvador. Estudio acerca de su desenvolvimiento desde la época prehispánica hasta nuestros días*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas//Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942.
- BARRÓN CORIA, Martha Patricia y Martha ORTIZ ÁLVAREZ. *Mujeres tabacaleras de la Ciudad de México. Siglo XVIII*. México, Tesis de Licenciatura, UNAM, 2001.
- BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia, TOVAR ESQUIVEL, Enrique y Martha A. TRONCO ROSAS. *El convento jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*. México, IPN, 2001.
- BEHAR, Ruth. "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México", en Asunción Lavrin (coord.) *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica siglos XVI-XVIII*. México, CONACULTA/Grijalbo, 1991, p. 197-226. (Los noventa, 67)
- BIEŃKO DE PERALTA, Doris. "El cuerpo de la posesa. Discurso y práctica en torno a la posesión demoníaca en la Nueva España", en *Dossier Virreinos*. Año 3, No. 14, México, marzo-abril de 2008, pp. 142-149.
- BIRD, Jonathan "Ecclesiastical Judges: Reestoring Marital Harmony in Colonial New Spain", ponencia presentada en el *Coloquio Religión y Vida Cotidiana en la Nueva España*, Puebla, septiembre de 2008.
- BOYER, Richard. "Las mujeres, la "mala vida" y la política del matrimonio", en Asunción Lavrin (coord.) *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica siglos XVI-XVIII*. México, CONACULTA/Grijalbo, 1991, p. 271-308. (Los noventa, 67)
- BRUNDAGE, James A. *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*. México, FCE, 2003.
- CAMPOS MORENO, Araceli. *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*. México, El Colegio de México, 1999.
- CARLÉ, María del Carmen. *La sociedad hispano medieval III. Grupos periféricos: las mujeres y los pobres*. Barcelona, Gedisa Editorial, S/Año.

- CARO BAROJA, Julio. *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- CARVALHO, Alma Margarita. *La Ilustración del Despotismo en Chiapas. 1774-1821*. México, CONACULTA, 1994.
- CASTAÑEGA, Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechicerías* (Edición con estudio preliminar y notas por Fabián Alejandro Campagne). Buenos Aires, FFyL-Universidad de Buenos Aires, 1997.
- CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Bogotá, Editorial Universitaria Nacional, 1995.
- CHINCHILLA AGUILAR, Ernesto. *La Inquisición en Guatemala*. Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1953.
- CIUDAD SUÁREZ, María Milagros. "Aspectos socioeconómicos del monacato femenino en la Guatemala colonial", en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano. Vol. 2 Mujeres, instituciones y culto a María*. México, UIA/INAH/CONDUMEX, 1994, pp. 53-64.
- _____. "Poder y religión: la familia Álvarez de la Vega y el convento de la Limpia Concepción de Guatemala siglo XVIII", en C.M.H.L.B. Caravell, No. 64, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, pp. 31-48.
- CONTRERAS, Jaime. *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)*. Madrid, Akal, 1982.
- CORTÉS Y LARRAZ, Pedro. *Descripción geográfica-moral de la diócesis de Guathemala. (Pról. Adrian Recinos)*. Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958, 2 tomos.
- COVARRUBIAS, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, Ediciones Turner, 1984.
- CRUZ SOTO, Irma Guadalupe. "Inquisidores virtuales. Los indios bajo la justicia ordinaria", en Noemí Quezada, Martha E. Rodríguez y Marcela Suárez (eds.) *Inquisición novohispana, vol. II*. México, UNAM/IIA/UAM, 2000, pp. 219-227.
- DALTON, Roque. *El Salvador (monografía)*. La Habana, Enciclopedia popular, 1965.
- DÁVILA MENDOZA, Dora. *Hasta que la muerte nos separe. El divorcio eclesiástico en el arzobispado de México, 1702-1800*. México, COLMEX/Ibero/Universidad Católica Andrés Bello, 2005.
- DEEDS, Susan M. "Brujería, género e Inquisición en Nueva Vizcaya", en *Desacatos*, No. 10, México, CIESAS, 2002, p. 30-47.
- DÍAZ REMENTERÍA, Carlos. "Caracterización general de los delitos públicos por falsedad o escándalo en relación con la actividad inquisitorial en el siglo XVIII", en Abelardo Levaggi (coord.) *La Inquisición en Hispanoamérica. Estudios*. Argentina, Universidad del Museo Social Argentino/Ciudad Argentina, 1999, pp. 209-230.

DUPIECH-CAVALERI, Daniele y Mario H. Ruz Sosa. "La deidad fingida. Antonio Marfil y la religiosidad quiché del 1704", en *Estudios de Cultura Maya*. Vol. XVII, UNAM, 1988, p. 213-267.

ENCISO ROJAS, Dolores. "La legislación sobre el delito de bigamia y su aplicación en Nueva España", en Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México colonial. *El placer de pecar y el afán de normar*. México, Joaquín Mortiz/INAH, 1987, p. 249-294.

ERICASTILLA SAMOAYA, Anna Carla y Lizeth JIMÉNEZ CHACÓN. "Mujeres clandestinistas de aguardiente en Guatemala a fines del siglo XIX", en *Estudios de Cultura Maya*, vol.23, México, CEM-IIF-UNAM, 2003, pp. 207-223.

FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín. *El laberinto de la utopía. Una antología general (Selección y estudio preliminar de María Rosa Palazón Mayoral)*. México, FCE/FLM/UNAM, 2006.

FEW, Martha. "No es la palabra de Dios: acusaciones de enfermedad y las políticas culturales de poder en la Guatemala colonial, 1650-1720", en *Mesoamérica*, Año 20, No. 38, Diciembre 1999, Guatemala, pp. 33-54.

FIGUERAS VALLÉS, Estrella. *Pervirtiendo el orden del santo matrimonio. Bigamas en México: siglos XVI-XVII*. Barcelona, Tesis de Doctorado, Universitat de Barcelona, 2000.

FOSTER, George M. *Cultura y conquista. La herencia española de América*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985.

FRY, Michael F. "De indígena a ladino: diferenciación étnica en la montaña guatemalteca (1750-1840)", en *Diálogos Latinoamericanos*, No.7, Universidad de Aarhus, Dinamarca, 2003, p. 108-129.

FUENTES Y GUZMÁN, Francisco Antonio de. *Recordación Florida. Discurso historial, demostración material, militar y política del Reyno de Goathemala* (Prólogo de Antonio Villacorta), Tomo 1. Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1932-1933.

GACTO, Enrique. "El delito de bigamia y la Inquisición española", en *et.al. Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid, Alianza Universidad, 1990, p. 127-152.

GAGE, Thomas. *Viajes por la Nueva España y Guatemala*. Madrid, Historia 16, 1987. (Crónicas de América, 30)

GALLARDO ARIAS, Patricia. *Brujería y orden moral en el Valle del Maíz, San Luis Potosí 1766*. México, Tesis de Maestría, Instituto Mora, 2002.

GARCÍA AÑOVEROS, Jesús M. "Tercera parte: la realidad social de la diócesis de Guatemala", en *Mesoamérica*. Año 1, vol. I, enero-junio 1980, Guatemala, pp. 104-173.

GARCÍA-MOLINA RIQUELME, Antonio M. *El régimen de penas y penitencias del tribunal de la Inquisición de México*. México, IJ-UNAM, 1999.

GERHARD, Peter. *La frontera sureste de la Nueva España*. México, UNAM, 1991.

GILES, Mary E. (ed.) *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 2000.

gómez Fernández, J. Ramón. *Las plantas en la brujería medieval (propiedades y creencias)*. España, Celeste Ediciones, 1999.

GONZALBO AIZPURU, Pilar. *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*. México, COLMEX, 1987.

GUERRERO GALVÁN, Luis René. *La práctica inquisitorial americana*. Zacatecas, Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas, 2007.

HERNÁNDEZ, Leonardo. “La ilustración ante la sociedad de `mágicos`y `monstruos`: cultura urbana y rural en la provincia de San Salvador según el arzobispo Cortés y Larraz (siglo XVIII)”, en Sajid Alfredo Herrera y Ana Margarita Gómez (comp.) *Raza, poder y sociedad: Ensayos de historia colonial de las provincias de San Salvador y Sonsonate*. San Salvador, Flacso Programa El Salvador, 2003, pp. 29-46.

HERRERA, Robinson A. “Los esclavos negros en el Reino de Guatemala en los inicios de la época colonial”, en *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LXXV, 2000, pp. 53-79.

JUAN CAVALLERO, Ricardo. *Justicia inquisitorial. El sistema de justicia criminal de la Inquisición española*. Buenos Aires, Ariel, 2003.

LANDA, Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*. México, Porrúa, 1982.

LANGENBERG, Inge. “La estructura urbana y el cambio social en la ciudad de Guatemala a fines de la época colonial (1773-1824)”, en, Stephen Webre (ed.) *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*. Antigua Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1989, p. 221-249.

LARA CISNEROS, Gerardo. *¿Ignorancia Invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*. México, IIH-UNAM, 2014.

LAVRIN, Asunción. “La celda y el convento: una perspectiva femenina”, en Raquel Chang-Rodríguez (coord.) *Historia de la Literatura Mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días. Vol. 2 La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*. México, Siglo XXI Editores/UNAM, 2002, pp. 372-410.

LEIVA VIVAS, Rafael. “Presencia africana en Honduras”, en Luz María Martínez Montiel (coord.) *Presencia africana en Centroamérica*. México, CONACULTA, 1993, pp. 113-150.

LENKERSDORF, Gudrun. *Génesis histórica de Chiapas 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*. México, UNAM-IIFL, 2001.

LEÓN SÁENZ, Jorge. “Incursiones contra el comercio colonial: evidencias para el Pacífico centroamericano, 1570-1825”, en *Boletín AFEHC N°47*, publicado el 04 diciembre 2010, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2529.

LEONARD, Irving A. *La época barroca en el México colonial*. México, FCE, 1986.

LIZCANO, Francisco. "La población negra en el istmo centroamericano", en Luz María Martínez Montiel (coord.) *Presencia africana en Centroamérica*. México, CONACULTA, 1993, pp. 31-59.

LOKKEN, Paul. "Mulatos, negros y el mestizaje en las Alcaldías mayores de San Salvador y Sonsonate (siglo XVII)", en Ana Margarita Gómez y Sajid Alfredo Herrera (comps.) *Mestizaje, poder y sociedad. Ensayos de historia colonial de las provincias de San Salvador y Sonsonate*. El salvador, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2003, pp. 3-27.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, vol. 1*. México, IIA-UNAM, 1980.

_____. *Textos de medicina náhuatl*. México, IIH-UNAM, 1975.

LÓPEZ BELTRÁN, María Teresa. "La sexualidad ilícita, siglos XIII-XIV", en Ma. A. Querol, C. Martínez, R. Pastor y A. Lavrin (coords.) *Historia de las mujeres en España y América Latina. I De la prehistoria a la Edad Media*. Madrid, Cátedra, 2005, pp. 675-690.

LOZANO ARMENDARES, Teresa. *El chinguirito vindicado. El contrabando de aguardiente de caña y la política colonial*. México, UNAM-IIH, 1995. (Serie Historia Novohispana, 51)

_____. *No codiciarás la mujer ajena. El adulterio en las comunidades domésticas novohispanas Ciudad de México, siglo XVIII*. México, UNAM-IIH, 2005. (Serie Historia Novohispana, 76)

LUJÁN MUÑOZ, Jorge. *Breve historia contemporánea de Guatemala*. México, FCE, 1998. (Popular, 552)

_____. "El proceso fundacional en el reino de Guatemala durante los siglos XVII y XVIII: una primera aproximación", en *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*. Tomo LIII, enero-diciembre 1980, Guatemala, pp. 236-256.

LUTZ, Christopher H. *Historia sociodemográfica de Santiago de Guatemala, 1541-1773 (Tr. Jeannie Colburn)*. Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1984. (Serie Monográfica, 2)

_____. *Santiago de Guatemala, 1541-1773: The Socio demographic History of a Spanish American Colonial City*. USA, University of Wisconsin-Madison, 1976.

lutz, Christopher H. y Georges W. LOVELL. "Centro y periferia en la Guatemala colonial", en *et.al. Territorio y sociedad en Guatemala. Tres ensayos históricos*. Guatemala, Centro de Estudios Urbanos y Regionales-Universidad de San Carlos, 1991, p. 19-25.

MACHUCA, Laura. "Como la sal en el agua": la decadencia del cacicazgo de Tehuantepec (siglos XVI-XVIII), en Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre (coords.) *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*. México, CESU-UNAM/Plaza y Valdés, 2005, pp. 165-202.

MACLEOD, Murdo J. "Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía, 1580-1750", en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.) *Formaciones religiosas en*

la América colonial. México, UNAM-FFyL, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 2000.

_____*Historia socioeconómica de la América central española, 1520-1720*. Guatemala, Piedra Santa, 1980.

_____"Paradojas e incógnitas en la historia colonial de San Salvador y Sonsonate", en Ana Margarita Gómez y Sajid Alfredo Herrera (comps.) *Mestizaje, poder y sociedad. Ensayos de historia colonial de las provincias de San Salvador y Sonsonate*. El Salvador, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2003, pp. 215-222.

MARAVALL, José A. *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona, Ariel, 1975.

MARTÍN, Aurelia. "Mujeres anónimas del pueblo llano: heterodoxos y excluidas", en M. Ortega, A. Lavrin y P. Pérez Cantó (coords.) *Historia de las mujeres en España y América Latina. II El Mundo Moderno*. Madrid, Cátedra, 2005, pp. 353-377.

MARTÍN GAITE, Carmen. *Usos amorosos del dieciocho en España*. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1972.

MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, Pilar (coord.) *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*. México, IIH-UNAM, 2004.

MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. *Negros en América*. Madrid, Mapfre, 1992.

MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo. *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. México, FCE, 2003.

MÉNDEZ, Ma. Águeda. *Secretos del oficio. Avatares de la Inquisición novohispana*. México, COLMEX/UNAM/CONACYT, 2001.

MIÑO GRIJALVA, Manuel. *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVI-XVIII*. México, COLMEX/FCE, 2001.

MIRANDA OJEDA, Pedro. "Geodemografía inquisitorial: espacio y población en la nomenclatura del Santo Oficio de la Nueva España durante el siglo XVI", en *Boletín AFEHC N°38*, publicado el 04 octubre 2008, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2028.

MONTEFORTE TOLEDO, Mario. *Las formas y los días. El barroco en Guatemala*. España, Universidad de San Carlos/UNAM/Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala/Turner, 1989.

MORO-ROMERO, Raffaele. "Viajes y movilidad en los 'discursos de vida' y en las autobiografías en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)", en Scarlett O'Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler (coords.) *Passeur, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva-Agüero/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, pp. 107-126.

MURIEL, Josefina. *Cultura femenina novohispana*. México, IIH-UNAM, 1982.

_____*Los recogimientos de mujeres*. México, IIH-UNAM, 1974.

- MURO ROMERO, Fernando. *Las presidencias-gobernaciones en Indias, siglo XVI*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Cátedra de historia del Derecho Indiano, 1975.
- NAVARRETE PELLICER, Sergio. *La flor del aguardiente*. México, INAH, 1988.
- OLMOS, Andrés de. *Tratado de hechicerías y sortilegios. (Paleografía del texto náhuatl, versión española, intr. y notas de Georges Baudot)*. México, UNAM, 1990.
- ORTEGA NORIEGA, Sergio. "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", en Seminario de Historia de las Mentalidades. *El placer de pecar & el afán de normar*. México, Joaquín Mortiz/INAH, 1987, pp. 15-78.
- OSS, Adrian van. *Catholic Colonialism. A parish history of Guatemala 1524-1821*. Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1986.
- OTIS-COUR, Leah. *Historia de la pareja en la Edad Media. Placer y amor*. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2000.
- PALMA MURGA, Gustavo (ed.) *Índice General del Archivo del Extinguido Juzgado Privativo de tierras, deposito en la Escribanía de Cámara del Supremo Gobierno de la República de Guatemala. Segunda parte que comprende el índice alfabético general*. México, CIESAS/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1991.
- PALLARES ZAPORTA, José. *Vida eclesial en Guatemala a fines del siglo XVII, 1683-1701*. Guatemala, S/Ed., 1983.
- PASTOR, Rodolfo. *Historia de Centroamérica*. México, COLMEX, 1988.
- PEDROSA, José Manuel. *Entre la magia y la religión: Oraciones, conjuros, ensalmos*. España, Sendora, 2000.
- PÉREZ BRIGNOLI, Héctor. *Breve historia de Centroamérica*. México, Alianza Editorial, 1986.
- _____. *Breve historia contemporánea de Costa Rica*. México, FCE, 1997.
- PESCADOR, Juan Javier. "Patrones demográficos urbanos en la Nueva España, 1700-1820", en *et.al. El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica. T.II El México colonial*. México, Secretaría de Gobernación-Conapo, 1993, pp. 108-131.
- PINTO SORIA, Julio César. *El valle central de Guatemala (1524-1821). Un análisis acerca del origen histórico-económico del regionalismo en Centroamérica*. Guatemala, Editorial Universitaria, 1988. (Estudios Universitarios, 31)
- POSKA, Allyson M. "Cuando se las juzga por bigamia. Las mujeres gallegas y el Santo Oficio", en Giles, Mary E. (ed.) *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 2000, p. 232-252.
- PRIANI, Ernesto. "El paraíso del placer", en Aurelio González y Lillian von der Walde Moheno (eds.) *Edad Media: Marginalidad y oficialidad*. México, IIF-UNAM, 1998, pp. 59-76.

- QUEZADA, Noemí. *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Pervivencia en el México colonial*. México, UNAM-IIA, 1996. (Serie Antropológica, 17)
- _____. *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*. México, UNAM-IIA/Plaza y Valdés Editores, 2002.
- _____. "Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVIII", en *Anales de Antropología*. Vol. XXVI, 1989, México, UNAM-IIA, p. 261-295.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de Autoridades. Edición Facsímil*. Madrid, Gredos, 1976, 3 vols.
- RECINOS, Adrian. *Doña Leonor de Alvarado y otros estudios*. Guatemala, Editorial Universitaria, 1958.
- RÈMI, Simèon. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México, Siglo XXI Editores, 1986.
- RIOUX, Jean Pierre y Jean FRANÇOIS SIRINELLI (dirs.) *Para una historia cultural*. México, Taurus, 1999.
- RODRÍGUEZ DELGADO, Adriana (coord.) *Catálogo de Mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*. México, INAH, 2000.
- _____. *Santos o embusteros: los alumbrados novohispanos del siglo XVII*. México, Tesis de Licenciatura, ENAH, 2002.
- ROMERO V, Germán J. "La población de origen africano en Nicaragua", en Luz María Martínez Montiel (coord.) *Presencia africana en Centroamérica*. México, CONACULTA, 1993, pp. 151-198.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio. *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. México, UNAM/FCE, 2006.
- RUZ SOSA, Mario Humberto. "Conjuros indígenas, blasfemias mestizas: fragmentos discursivos de la Guatemala colonial", en *Revista de literaturas populares*, Año VI, Número 2, México, FFyL-UNAM, julio-diciembre de 2006, pp. 281-325.
- _____. "Danzas para resguardar memorias", en Andrés Ciudad Ruiz, María Josefa Iglesias y Miguel A. Sorroche (coords.) *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*. España, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2010, pp. 313-340.
- _____. "Las visitas pastorales en Guatemala: cuatro siglos de visiones episcopales", en *Boletín AFEHC N°46*, publicado el 04 septiembre 2010, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2511.
- _____. (coord.) *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales I*. México, UNAM-IIFL/CONACYT, 2002.
- _____. (coord.) *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales II*. México, UNAM-IIFL/CONACYT, 2002.
- _____. (coord.) *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales III*. México, UNAM-IIFL/CONACYT, 2004.

_____ (coord.) *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales IV*. México, UNAM-IIFL/CONACYT, 2008.

_____ "Propietarias, albaceas, herederas o despojadas. Mujeres en la memoria mortual del mundo maya", en Pedro Pitarch y Julián López García (eds.) *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2001, pp. 341-370.

_____ "Tríptico de resistencia: manchés, matagalpas, xicaques y talamancas al despuntar el siglo XVIII", en *Anuario de Estudios Indígenas*, No. VIII, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, UACH-IEI, 2000, pp. 291-328.

SACROSANTO Y ECUMÉNICO CONCILIO DE TRENTO. (Tr. Ignacio López de Ayala), 2ª. ed. Madrid, Imprenta Real, 1785.

SALAZAR SIMARRO, Nuria. "Los monasterios femeninos", en Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.) *Historia de la vida cotidiana en México. II La ciudad barroca*. México, COLMEX/FCE, 2005, pp. 221-255.

SANCHÍZ OCHOA, Pilar. *Los hidalgos en Guatemala, realidad y apariencia en un sistema de valores*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1976.

SARRIÓN, Adelina. *Beatas y endemoniadas, mujeres heterodoxas ante la Inquisición (siglos XVI-XIX)*. Madrid, Alianza Editorial, 2003.

SEGURA ROMERO, Alma Patricia. *El pacto diabólico. Estudio de una manifestación social en la vida cotidiana novohispana a través de los expedientes inquisitoriales. Siglo XVII-XVIII*. México, Tesis de Licenciatura, ENAH, 2009.

SOLANO, Francisco de. *Los mayas del siglo XVIII. Pervivencia y transformación en la sociedad indígena guatemalteca durante la administración borbónica*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1974.

SOLÓRZANO FONSECA, Juan Carlos. "Las comunidades indígenas en Guatemala, El Salvador y Chiapas durante el siglo XVIII: los mecanismos de la explotación económica", en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, No. 11(2), Universidad de Costa Rica, San José, 1985, pp. 93-130.

STJERNA, Kirsi. *Women and the Reformation*. Oxford, Blackwell Publishing, 2009.

SUÁREZ E., Marcela. "Infidelidad, castigo y pena en la Ciudad de México durante los borbones", en *Revista Fuentes Humanísticas*. Año 4, No. 8, México, UAM-Azcapotzalco, 1er. semestre de 1994, p. 61-67.

SUPREMA CORTE DE LA NACIÓN. *Las Siete Partidas del Sabio Rey, 1758. Facsímil*. México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2004.

TARACENA ARRIOLA, Arturo. "Contribución al estudio del vocablo 'ladino' en Guatemala (siglos XVI-XIX)", en *Boletín AFEHC N°25*, publicado el 04 octubre 2006, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=1234.

TARACENA, Luis Pedro. *Ilusión minera y poder político. La alcaldía mayor de Tegucigalpa, siglo XVIII*. Tegucigalpa, Honduras, Guaymuras, 1998.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco. *El derecho penal de la monarquía absoluta (siglos XVI, XVII y XVIII)*. Madrid, Tecnos, 1992.

TORRES PUGA, Gabriel. *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*. México, Miguel Ángel Porrúa/CONACULTA/INAH, 2004.

TOSTADO GUTIÉRREZ, Marcela. *El álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas. Vol. II. Época colonial*. México, INAH, 1991.

TRASLOHEROS, Jorge E. "Los indios, la inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-1750", en Jorge Trasloheros y Ana de Zaballa (coords.) *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*. México, UNAM, 2010, pp. 47-74.

_____. "Para historiar los tribunales eclesiásticos ordinarios de la provincia eclesiástica de México en la Nueva España. Los contextos institucionales, las fuentes y su tratamiento", en Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio (coords.) *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII*. México, PROMEP/ENAH-INAH/CONACULTA, 2008, pp. 83-105.

TROELSTCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. México, FCE, 1979. (Breviarios, 51)

TUDELA DE LA ORDEN, José. "La pena de adulterio en los pueblos precortesianos", en *Revista de Indias*, Año XXXI, Núm. 123-124, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, enero-junio de 1971, pp. 377-388.

TWINAM, Ann. "Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial", en Asunción Lavrin (coord.) *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica siglos XVI-XVIII*. México, CONACULTA/Grijalbo, 1991, p. 127-171. (Los noventa, 67)

VALLADARES, Omar Aquiles. "Sexo y represión en el periodo colonial en la alcaldía mayor de Tegucigalpa", en *Revista Estudios*, No.21, Universidad de Costa Rica, 2008, s/pág.

VILLAFUERTE GARCÍA, Lourdes. "Lo malo no es el pecado sino el escándalo. Un caso de adulterio en la Ciudad de México, siglo XVIII", en Seminario de Historia de las Mentalidades. *Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España*. México, INAH, 2000, pp. 99-112.

VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro. *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*. México, FCE, 1987.

_____. "Una fuente olvidada: el Juzgado Ordinario Diocesano", en Brian F. Connaughton y Andrés Lira González (coords.) *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*. México, UAM-Iztapalapa/Instituto Mora, 1996, pp. 81-99.

VIVES, Juan Luis. *Introducción a la mujer cristiana. (2ª.ed.)*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943.

ZILBERMANN DE LUJÁN, María Cristina. *Aspectos socioeconómicos del traslado de la ciudad de Guatemala (1773-1783)*. Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1987.