

## María Sánchez y Fray Francisco Núñez de la Vega. Una India y su Obispo: Inquisición y Confesión

María Sánchez and Fray Francisco Núñez de la Vega  
An Indian and Her Bishop: Inquisition and Confession

Rosalba Piazza

Università de Catania, Italia

Religiosidades Mundos Ibéricos: Seminario de Idolatrías e Instituciones Eclesiásticas,  
IIH, UNAM

rosalba.piazza@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2145-3178>

Para María Eugenia Claps Arenas, *in memoriam*

### Resumen

En 1685, recién llegado a su diócesis, el obispo Núñez de la Vega se encontró con un complejo caso contra un grupo de “hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos” del pueblo zoque de Jiquipilas. En el presente artículo examino el interrogatorio de la única mujer implicada en el caso, la india María Sánchez, hija del brujo más conocido de la región. Insertadas en el más amplio proceso judicial, las tres hojas bajo examen descubren un diálogo algo insólito en las relaciones entre el inquisidor y el inquirido, y sugieren importantes reflexiones metodológicas acerca de un tema de gran potencial heurístico, es decir, el íntimo lazo que ata inquisición y confesión, y sus específicas declinaciones en la Iglesia americana. El texto también pone algunas preguntas para futuras investigaciones

acerca de la actitud pastoral y la posición doctrinaria de Núñez hacia la coexistencia de un elemento desconocido –el nagual– con la familiar figura del Diablo, que las pesquisas del proceso revelaron.

**Palabras clave:** Núñez de la Vega, Chiapas, superstición, nagualismo, diabolismo.

### **Abstract**

In 1685, recently arrived to his diocese, Bishop Núñez de la Vega confronted a complex case brought against a group of “hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos” from the Zoque town of Jiquipilas. In this article, I examine the interrogation of the only woman implicated, the Indian María Sánchez, daughter of the best known sorcerer of the region. Forming part of the more extensive judicial record, the three pages analyzed here uncover a dialogue rarely found in relationships between an inquisitor and an accused and suggest important methodological reflections about an issue with great heuristic potential: the intimate bond that unites inquisition and confession, and its specificities in the American Church. The text also offers questions for future research on the pastoral attitude and the doctrinal position of Núñez in regard to the coexistence of an unknown element –the nagual– and the familiar figure of the devil, that the inquiries in the process revealed.

**Keywords:** Núñez de la Vega, Chiapas, superstición, *nagualismo*, *diabolismo*,

**Recibido:** 17 de febrero de 2022 - **Aceptado:** 05 de junio de 2022

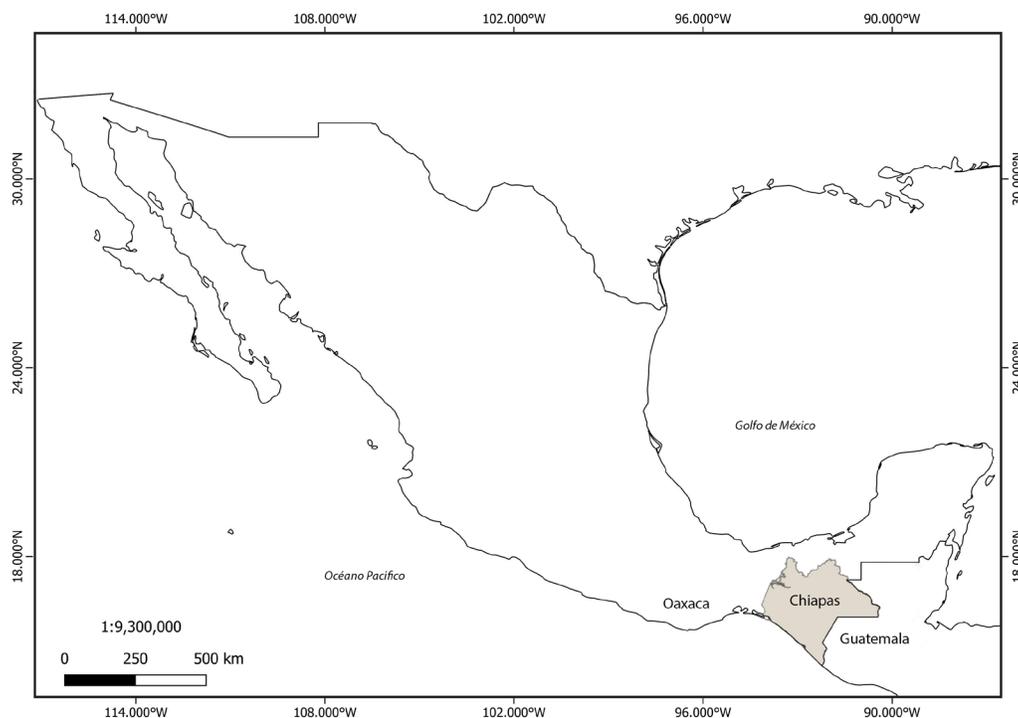
## 1. Introducción

En el pueblo de Jiquipilas, obispado de Chiapa y Soconusco,<sup>1</sup> el día 20 de febrero del año de 1686, en el contexto de una causa levantada contra unos individuos acusados de prácticas sospechosas, el obispo Núñez de la Vega:

“hizo parecer ante sí a María Sánchez, india natural y vecina de este dicho pueblo para

el efecto de tomarle su declaración [...] y preguntada acerca del bulto que en forma de muchacho se apareció en la quebrada, dijo que todo era verdad [...], y que el tal bulto fue Nicolás de Santiago que siempre toma la figura que quiere, sea de culebra, sea de burro y lo más frecuente es como de pelota de aire; y que en ella se desaparecía”.

**Mapa 1: Provincia de Chiapas**



María no solamente no recusa hablar, más bien, reconociendo la enormidad de su pecado, expresa la voluntad de hacer una completa confesión, tan acuciosa e íntima que su pobre castellano no puede sostenerla. Pide entonces:

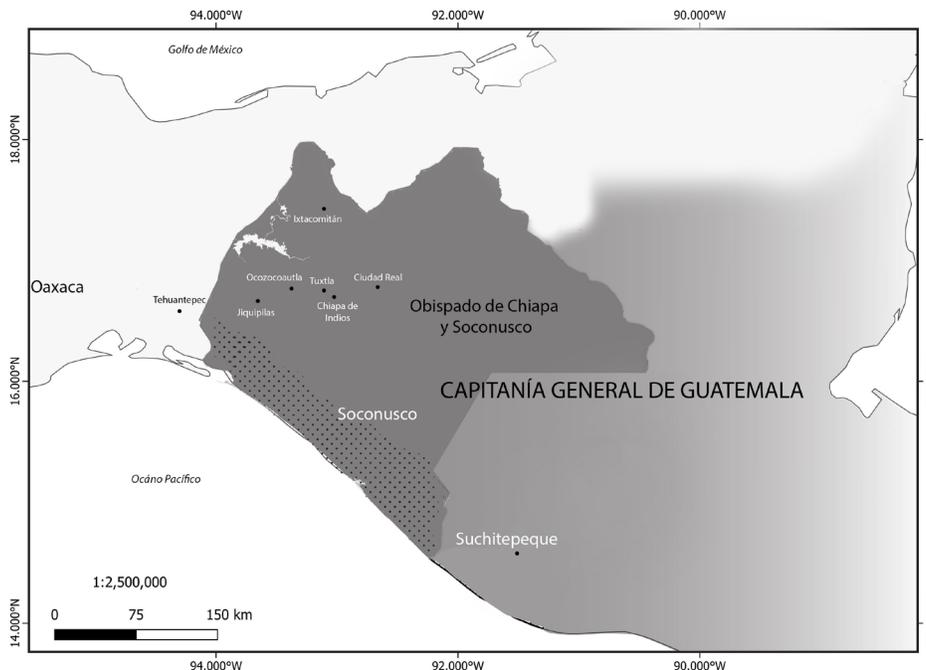
“que su Señoría Ill.ma llamase persona que supiera lengua mexicana<sup>2</sup> porque esta declarante no se sabía explicar bien en la de castilla y tenía que decir y confesar cosas de que estaba muy arrepentida y que la Virgen de la Soledad a quien se había encomendado le había de ayudar a salir de su pecado”.

El obispo, “reconociendo que era india capaz y de bastante entendimiento, aunque no muy ladina en la lengua castellana”, pide la presencia del fiscal eclesiástico Luis de Villalobos, quien actuará de intérprete de la lengua mexicana. María, ya dispuesta a una completa confesión, desea más privacidad y ruega “que la llevase más adentro su Señoría Ill.ma porque allí en la sala donde estaba los que entrasen o saliesen no la vieses u oyesen”. Desde la sala pública, donde es de suponerse se llevaba a cabo el interrogatorio, los tres se pasan a una sala

interna y, puesta de rodillas, María escuchó en la lengua mexicana el exhorto espiritual que, por medio del fiscal, Núñez le dirigía:

“encaminándola a sacarla de su pecado y ayudar el buen deseo que reconoció en esta declarante, y diciéndole que dijese y contase desde su niñez todas las supersticiones de dicho cerro, y quien la había enseñado y con quienes se había acompañado y que supersticiones y ceremonias se observaban dentro de él y que figuras había”.

## Mapa 2: Obispado de Chiapa y Soconusco



La confesión de la mujer representa un momento muy importante en el desarrollo de la causa y, aún más en el hilvanar de la narración. Todavía sin aportar hechos novedosos, en la aparente repetición de los eventos, personajes, figuras y diálogos que ya otros confesantes nos han proporcionado, en la confesión de María circula un sentimiento distinto:

“Y enternecida y con lágrimas dijo que ya conocía que su Señoría Ill.ma como ministro de Dios lo sabía todo, y así no se le podía

negar la verdad y que Dios Nuestro Señor y la Virgen de la Soledad la ayudase y que para este efecto echaba de todo su corazón a el diablo y lo tenía por engañador”.

Discutiré más adelante acerca de dicho sentimiento, que se acompaña a un conocimiento (por lo visto no muy común) de las devociones del catolicismo popular de la época. Conforme a lo requerido por el obispo, María relata su historia que, traducida por Luis de Villalobos, así viene transcrita por el escribano:

“[Dijo] que su padre se llamaba Juan Sánchez y que fue brujo de gran fama y tenía otros compañeros que ya eran difuntos. Y que siendo esta declarante a lo que puede acordarse muchacha de poca edad le dijo un día dicho su padre que en el dicho cerro adentro había grandes cosas y que, si no tuviese miedo y le daba palabra de callarlo, la llevaría y se lo enseñaría todo. Y que ella con algún temor de cristiana después de pasados algunos días en que no quiso consentir en ello, por último se venció y que la primera noche la llevó a una lomita que hay al pie de dicho cerro y allí le dijo que quitase de su corazón a Dios y no se acordase de él ni le llamase, y esta declarante aunque con temor alguno dentro de su corazón le dijo que así lo haría y luego a el punto vio un bulto como puerco espino el cual le dijo su padre que era su nagual a quien había de llamar para las cosas que quisiese le ofreciesen y abrasándose con ella sintió que la levantaba dicho su nagual por el aire y la puso en la puerta del cerro; y hallándose dentro de él vio una figura que le apareció como gente a la manera de la que pintan a los pies de San Miguel sentado en una silla dorada y con una cola que le llegaba como

a los pies, el cual le habló y le dijo : ven acá muchacha, siéntate aquí, no tengas miedo, abrázame; y que ella se sentó y que su padre se fue más adentro del cerro que está todo hueco, y después de harto tiempo salió y la volvió a sacar con aire y la trajo a casa”.

Única mujer adepta, María procede en la iniciación a las “supersticiones” de la Cueva, donde viene transportada por su nagual varias veces, encontrándose con una culebra gruesa con alas y con cachos, que vio salir de la tierra. Pero más impactante será otro encuentro, en el que:

“vio como gente humana un español sentado más adentro en otra silla dorada y que le dijo a su padre: esta todavía tiene miedo, si no se le quita no la traigáis más acá. Y que mostrándole un como aposento lleno de alhajas muchas de plata y riquezas de tostos y demás fuentes de plata y candeleros y cucharas, le dijo: todo esto es para ti si no tienes miedo y me vienes a ver”.

Otro encuentro más concluye la iniciación de María quien, sin embargo, no falta de sugerir

una adhesión todavía no completa, todavía matizada con reservas:

“(…) entrando a lo último vio una mujer de color de india con el cabello suelto sobre los hombros, sentada sobre una piedra redonda y que le dijo: llégate acá nieta y se estuvo allí y vio que a las espaldas estaba una mesa como altar con su sobre mesa azul y encima de ella una imagen de Nuestra Señora pequeña y un Santo Cristo en su Cruz de plata y que hablando la dicha mujer con su padre le dijo: no me contenta esta tu hija porque todavía no acaba de dejar a este y esta, señalando dichas imágenes. Y que con esto se salieron de dicho cerro y que entre las cosas que en su casa le decía su padre era que aquel sitio era como Jerusalén”.

La joven referirá también acerca de los compañeros de su padre, y entre los mayordomos de las Cuevas, que se turnaban en acudir al cerro “por semanas a llevar copal, candelas y flores al demonio”, encontramos los nombres de los principales reos de la investigación. Intrigante es la respuesta de María a la pregunta de quién se había quedado por superintendente en el

oficio del cuidado del cerro, luego del fallecimiento de Juan Sánchez, su padre:

“dijo que a un hermano de esta declarante lo tenía su padre para dejarle este ministerio y que habiendo ido a unas novenas a Nuestra Señora de Tacuasín luego que volvió de ella a este pueblo murió y que entiende esta declarante que la Reina de los Ángeles quiso que se salvase y no entrase en este ejercicio”.

A raíz de la muerte del hijo designado a la sucesión, el encargo pasó al principal incriminado, el mulato Nicolás de Santiago, coadyuvado por Antonio de Ovando y Santos de Moncayo. Fue a este último, el único disponible después del encarcelamiento de los otros dos, que María se acompañó tres veces, “yendo de noche con mucho aire a Ciudad Real a espantar a su Señoría Ill.ma para que no viniese a este pueblo”.

A este punto de la redacción de los autos, la intervención del obispo interrumpe la registración de las referencias más detalladas, presentes por cierto en el relato de la joven,

acerca de dichos vuelos hacia el palacio episcopal. Se trataba de:

“circunstancias tan individuales que dijo su Señoría Ill.ma reconocía que en cuanto a este punto podía no hallarse dudoso de que esta declarante hablaba la verdad, como era el decir que dormía solo, que estaba despierto y rezando en su cama etc., que todo ello con otras cosas dijo su Señoría Ill.ma no se escribiese y que daba gracias a Dios Nuestro Señor por las asistencias especiales que había sentido suyas”.

Las visitas nocturnas se revelaron muy luego ineficaces: “Y dijo esta declarante que viendo el poco fruto que se sacaba desistieron de continuar en las persecuciones que le hacían”. Unas últimas palabras de sincero arrepentimiento, y María Sánchez sale de la escena, no sin haber pedido la justa penitencia –que no nos es dado a conocer–:

“Y que esto es la verdad y que estaba verdaderamente arrepentida de ello y que renunciaba al demonio y todos sus embustes y que su Ill.ma le diese la penitencia que

fuese servido e hiciese de ella a su voluntad en castigarla según y como le pareciese. Y lo firmó su Señoría Ill.ma y el dicho Luis de Villalobos que sirvió de interprete para esta declarante” (AHDSC, 268, 1, ff. 39v-41v).

## 2. El caso judicial

El fragmento que he presentado necesita de una contextualización, empezando por un breve resumen del caso judicial que llevó a María Sánchez frente al obispo Núñez de la Vega.

El expediente, que ha sido objeto del acucioso análisis de Aramoni (1992), quien indaga la religiosidad de los zoques bajo el concepto de etnoresistencia, se encuentra en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal, consta de 59 fojas en buenas condiciones físicas y de redacción cuidadosa, constituye una lectura agradable y merece una atención quizá mayor de la que se le ha otorgado, por ser rica de informaciones, sugerencias e interrogantes que cubren ámbitos amplios y variados.

La investigación, encargada por el obispo al padre presentado fray Antonio de Ródenas,

del orden de predicadores, cura del pueblo de Tuxtla, se llevó a cabo entre enero de 1685 y mayo del año siguiente. Principió en el pueblo de Ocozocoautla, se trasladó a los pueblos de Jiquipilas y de Tuxtla, donde el mismo obispo residió cuando se encargó de los interrogatorios, para terminar en Ciudad Real, donde Núñez recibió las confesiones de los principales reos, ya presos en la cárcel diocesana. Giraba alrededor de algunos indios y mulatos, cuyo oficio de curanderos sugería más de una razón de sospecha. Y realmente, como nos ha indicado la confesión de la joven, imputaciones menores, cuales ejercer el oficio de curandero sin tener la autorización eclesiástica, esconden un cuadro mucho más grave, en el que hechizos y supersticiones se combinan con sacrilegio, pacto demoniaco, brujería, maleficio.

Sin embargo, el tenor de los delitos que se les imputó a los denunciados es tema que necesita cuidadosas consideraciones, ya que en ningún momento a lo largo del expediente encontramos claramente definidas las acusaciones sin que, por otro lado, una sentencia pudiera corregirlas o validarlas, pues, como diré más

adelante, no hay sentencia explícitamente expresada.

Por cierto, en su primera hoja que sirve de portada el expediente lleva un título: “Autos contra Antonio de Ovando Indio del pueblo de las Xiquipilas, Nicolás de Santiago mulato del y Roque Martín indio de Tuxtla. Por Hechiceros, Brujos, Nagualistas y Supersticiosos”; un título que nos dice más acerca de las diferentes acusaciones que durante las pesquisas salieron de las declaraciones de los varios testigos, y menos de la resolución final a la que llegaron las autoridades inquisitoriales. La fecha que aparece en la portada es de 1685, lo que nos confirma que el título fue compuesto antes de la finalización de la investigación que, como hemos dicho, terminó en mayo del año siguiente de 1686.

Encargando el padre Antonio de Ródenas de las pesquisas, Núñez (quien se encontraba realizando su primera visita pastoral en Soconusco) hizo referencia a la obligación de su oficio pastoral que según una real cédula de 1607 y 1614 imponía que “se castiguen los idolatras hechiceros y maléficos y se saquen

de dichos pueblos a los dogmatizadores que enseñan la idolatría, hechicería, y supersticiones”, personajes que son los responsables de lo sucedido en casa del padre cura don Andrés Joseph de Sotomayor, donde se entraron “con estruendo y ruido de carreras de caballos unos fantasmas y en su dormitorio hicieron conmoción de sillas y mesas tan espantosa que le han obligado a salir de su casa con toda su familia a vivir en otra.” Se trata, entonces, de “averiguar la persona o personas que con falsas y diabólicas supersticiones ocasionan estos efectos maléficos que tienen ofendida gravemente a la Majestad soberana con lamentable daño y perdición de su alma” (AHDSC, 268, 1, ff. 3r-3v). Son calificativos notorios, muy presentes en la documentación colonial latinoamericana y obvios en la pluma de uno de sus obispos.

Aun considerando el relativo arbitrio del escribano, no muy diferentes resultan las palabras utilizadas por los sirvientes del cura, testigos en esta primera investigación: los sospechosos son acusados de hechizos, supersticiones, maleficios; los instrumentos de los que se sirven son aquellos propios de los

curanderos, figuras hacia las cuales, acabándose precozmente el interés que la medicina de la Europa premoderna había reservado a los saberes autóctonos, se habían dirigido las sospechas de las autoridades civiles y especialmente eclesiásticas en los nuevos dominios cristianos.

El punto de flexión de los sucesos –que habían llegado a un punto muerto, después que de Ródenas cerró la averiguación enviando los autos al obispo– se da cuando el cura de Ocozacoautla, padre Andrés de Sotomayor, no satisfecho con los hallazgos del ministro anterior (recordamos que fue él el principal blanco de las artimañas de los ignotos malhechores), reabre el caso, probablemente debido al reiterarse las denuncias por parte de unas víctimas de los hechizos, entre ellos un alcalde de Jiquipilas, quien había ya puesto en la cárcel del pueblo a Nicolás de Santiago, el mulato que, lo hemos ya mencionado, será el principal acusado. Los relatos de esta segunda fase de las pesquisas son mucho más articulados y nos presentan un cuadro muy movido y pormenorizado de la vida del pueblo y sus entornos, en el que un lugar central

lo ocupa la actividad de unos individuos que –en las palabras de los testigos– realizaban hechizos, causaban enfermedades y curaban con medios sospechosos.

La obligación de presentarse espontáneamente a dar testimonio, so pena de excomunión mayor, estaba ya contenida en el auto del obispo que encargaba la primera investigación. Sin embargo, me parece evidente que es solo en esta segunda fase del proceso que el peso del castigo llega con toda su virulencia, ya que Sotomayor en tres cartas dirigidas a los diferentes ministros de la provincia de Jiquipilas, da orden de leer en todas las iglesias un texto que, además de la amenaza de excomunión para los feligreses si callaran algo que supieran o hubieran visto cerca de las personas sospechosas, lanza anatema, o sea las notorias maldiciones, precisando también la manera en que se debe proceder en anatemizar a los excomulgados.

La difusión de la amenaza de excomunión debió tener efecto y un amplio reparto de testigos provenientes de varios lugares se presentaron para dejar sus declaraciones. Por las mismas

características de esta área zoque, en la que además de los pueblos de indios se encontraban haciendas de diferentes productos (más que todo cacao y ganado mayor), la composición de las calidades es muy variada y, según la definición que los autos le dan a cada testigo, va desde los indios hasta los españoles (y una española), pasando por mulatos y mulatas y una mujer negra. También los acusados no son homogéneos, siendo Nicolás de Santiago mulato y los demás indios.

Aunque el tema se escapa a mi específico análisis, hay que subrayar cómo esos sujetos, a pesar de su distinta calidad, compartan un mismo espacio físico y mental, entrelacen estrechamente su vida diaria y contribuyan en manera determinante a dibujar los eventos, con una riqueza de detalles que constituye un cofre de joyas para el lector atento. Otro hallazgo interesante es la extrema movilidad de varias de estas vidas que, empujadas por el decreto amenazante arriba referido, llegaban a Ocozocoautla (o, en unos casos, mandaban testimonios indirectos) desde lugares distintos, donde se encontraban viajando. Sorprendente es el caso de Nicolás

de Santiago, cuya biografía presenta un caleidoscopio de lugares y de oficios: nacido en la ribera de Ixtacomitán, había trabajado en estancias de ganado mayor, moviéndose en áreas diferentes (desde Chiapa de Indios a Tehuantepec, Suchitepeque, Soconusco) y, finalmente, se había quedado a vivir en el pueblo de Jiquipilas (de la cuya parcialidad de la gente ladina había estado regidor). Se había casado y enviudado dos veces y tenía seis hijos (tres de ellos –una joven de 15 años y dos varones de poca edad– serán llamados a deponer durante el interrogatorio del obispo). Todo el relato nos permite calcular la edad de Santiago –nunca mencionada en el expediente–, quien a la fecha del proceso debía tener alrededor de 45 años.

En las declaraciones de los testigos, junto con la falta de precisión propia de gente poco versada en las sutilidades de los doctos, se evidencia sin duda alguna lo que en la anterior pesquisa realizada por de Ródenas apenas se vislumbraba: el pacto con el Diablo y la presencia del nahual, dos elementos que, en las declaraciones de los mismos acusados, se entrelazarán de manera estrecha. En los relatos de los testigos

que lo mencionan, el nahual no viene definido, solo nombrado, siendo fenómeno notorio y familiar en el medio; algunos individuos tienen un animal como nahual, y gracias a él pueden moverse en el aire, y hacer cosas (no bien definidas) que no son naturales. ¿Es gracias a estos poderes que los malhechores han podido entrar en las Cuevas? Tampoco eso se puede recabar de los autos que, en un crescendo de dramaticidad, dejando a un lado los recuentos de las curaciones supersticiosas y de los maleficios realizadas por los acusados, nos trasladan dentro de las Cuevas y sus sorprendentes secretos. La confesión de María Sánchez ya nos ha hecho saber que en las Cuevas estaba el Diablo, “como hombre español”, pero también la *vieja de hierro*<sup>3</sup>, en una inesperada alianza; y los otros acusados, cuando, ya presos, confiesan su delito, abundan en los detalles acerca de la apariencia del Diablo, sus acciones, sus palabras. Hay más: el Diablo no es un huésped casual de las Cuevas, más bien es su dueño, gracias a un derecho que ha adquirido con el pacto que los reos han suscrito con él. Nos encontramos aquí con un asunto que tiene una larga y profunda tradición en la Europa premoderna, o sea el

pacto con el Demonio. De este pacto, suscrito por Nicolás de Santiago, existió –según unos testigos– la escritura que uno de los padres misioneros, quienes en una época que no se precisa visitaron Jiquipilas, logró sacar de las Cuevas donde estaba custodiada. Interrogado por don Andrés de Sotomayor, el indio Antonio de Ovando (el segundo acusado, con Roque Martín):

“(…) dijo que supo que el dicho Santiago tenía otorgada escritura de su alma a favor del demonio, porque en la ocasión que estuvieron los padres misioneros en el dicho su pueblo, el nagual “de este declarante le avisó iban dichos padres a dicho cerro con dicho Santiago a quitar la escritura que lleva dicha y entonces [...] vio este declarante que uno de dichos padres misioneros, el más viejo, entró en dicho cerro con el dicho Santiago y al entrar dentro oyó este declarante preguntar (a un bulto que está adentro del dicho cerro que tiene figura de hombre español con cuernos en la cabeza como de venado) en lengua mexicana “tetiguala ticchigua” (que en el idioma castellano quiere decir “qué vienes a hacer”, y entonces respondió

el dicho padre misionero: vengo a quitarte la escritura que tienes de este mi hijo, y no queriendo el dicho bulto que está dentro del cerro largar la escritura se la quitó por fuerza el dicho Padre misionero y se la entregó al dicho Santiago, la cual escritura dijo este declarante haberla visto escrita con sangre de dicho Nicolás de Santiago sobre papel blanco”.

Santiago, sin embargo, “a los tres días después de pasada la misión revalidó la escritura referida, porque en figura de su nagual este declarante vio que el dicho Santiago volvió al dicho cerro a entregar dicha escritura a la estatua del demonio” (AHDSC, 268, 1, ff. 22v- 23r). En fin, muchas y muy graves eran las acciones “idolátricas” que las pesquisas pudieron detectar; emergía un espiral de relaciones delictuosas que cruzaban la provincia y señalaba más gravemente a tres de los indiciados: Santiago, Ovando y Martín, y que, por otro lado, hubiera también podido incluir a otros cómplices.

¿Cuáles fueron entonces las conclusiones de la investigación? Hablo de conclusiones y no

de sentencia, un término que nunca se menciona en los autos. Por lo que se refiere a María Sánchez, el auto termina allá donde lo he dejado en las citas arriba reportadas. Se puede suponer –aunque con reservas– que María fuese absuelta no solo en el foro interno sino también en el externo, sin condena alguna.

En cuanto a Nicolás de Santiago y Antonio Ovando, tenemos las explícitas palabras de los autos, que se repiten casi a la letra para ambos. En los dos autos se afirma que los reos habían estado presos más tiempo de seis meses, “en que en parte [tenían] purgado su delito” y que habían estado castigados con algunos azotes “para escarmiento y ejemplo de otros”; se consideraba además que habían abjurado repetidas veces las supersticiones con que estaban engañado y que habían dado al parecer bastante muestra de arrepentimiento. En consideración de lo anterior, el obispo les “absolvía de este delito”.

El mando que sigue sin solución de continuidad a la misma absolución, no se presenta como castigo, ya que se trataría de una medida pastoral: “y para que sea instruido en

las cosas de nuestras santa fe católica y no vuelva a reincidir con la ocasión de estar en dicho pueblo de Jiquipilas, [el obispo] mandaba y mandó” que Ovando y Santiago sirvieran respectivamente en el colegio de la Compañía de Jesús y en el convento del señor San Francisco, donde serían instruidos en los misterios de la santa fe, quedando firmes en ellos. La mayor culpabilidad de Santiago resulta de la diferente duración de la permanencia en los conventos: un solo año para Ovando, mientras que Santiago servirá “todos los días de su vida o mientras su Señoría Ill. ma dispusiera otra cosa” (AHDSC, 268, 1, ff. 51-52). Más articuladas son las disposiciones para Roche Martín, un personaje que merece el relato y las consideraciones específicas que les reservo en otro estudio.

La conclusión de este proceso, con su blanda sentencia (si así podemos llamarla) que contrasta con la gravedad de las imputaciones, nos confirma las consideraciones conclusivas a las que han llegado los autores que más se han dedicado al examen de los procesos episcopales americanos y a reconstruir su estructura y secuencias (Traslosheros, 2014;

Lara Cisneros, 2016, entre otros). En las palabras de este último:

“La naturaleza religiosa de estos tribunales, como resulta natural, fue acorde a las normas dictadas por el derecho canónico e indiano, sin embargo [...] no hicieron una aplicación estricta y positiva de la ley pues favorecieron la negociación que permitiera el arrepentimiento del pecador y promovían su reconciliación antes que el castigo, que también se aplicaba” (Lara Cisneros, 2016:160).

En un texto más amplio en el cual trabajo, discuto también el caso de Jiquipilas, para corregir el juicio histórico acerca de la personalidad del obispo Núñez de la Vega, al que una tergiversación documental, que reposa sobre prejuicios ahistóricos, ha atribuido hechos, comportamientos y actitudes de incansable persecutor de las idolatrías de su grey. Cuanto hasta aquí he referido no quiere abundar acerca de este asunto historiográfico, que trae a colación una extensa documentación que excede este relativamente modesto expediente. En este artículo, trataré de detenerme en el

análisis de unos temas que este rico material procesual sugiere en contraluz, recorriendo unos territorios a los que me conduce especialmente el interrogatorio de María Sánchez, referido en el capítulo introductorio. Una vez más se revela la validez heurística de la mirada “microhistórica” capaz de iluminar territorios amplios y variados, sin nunca dejar el apego discursivo al micro objeto observado.

### **3. María Sánchez y Núñez de la Vega. Un “diálogo”**

La síntesis del expediente que he presentado quiere contextualizar el fragmento que he puesto al principio, pues es enfocándome en tan solo ello que quiero desarrollar el tema del presente artículo, es decir, la actividad del obispo Núñez de la Vega en su función de juez de las devianaciones de fe de los naturales –un tema que constituye uno de los aspectos más controvertidos de su personalidad–. Las tres hojas del encuentro entre María y el obispo revelan aspectos muy significativos, que en los otros interrogatorios no sobresalen. Son las peculiaridades de la india María Sánchez lo que, especularmente, arroja luz a elementos

de mucho interés para dibujar la figura del obispo y, a la vez, ampliar nuestra visión de los temas que el contexto sugiere.

Es inevitable considerar que un interrogatorio (sobre todo si, como en este caso, en él vislumbramos un “diálogo”) es una entidad que abraza de manera imprescindible los dos interlocutores, no importando la desproporción de sus biografías y de los papeles que interpretan. Desproporcionadas serán también mis notas que en el caso de María no tienen otras fuentes primarias más que el texto del expediente.

Los escasos pero interesantes indicios que María proporciona nos sugieren que, en su caso, se trata de un interrogatorio que solo en apariencia presenta las mismas características de los otros, y que, analizado con más atención, presenta rasgos muy peculiares. Claro está, María no nos dice nada radicalmente nuevo con respecto a las informaciones de lo que se realizaba dentro de las Cuevas y en línea general confirma lo que los otros acusados habían referido (o referirán luego). Lo que hace su confesión diferente está en

su misma personalidad. Pero ¿qué sabemos de ella? Muy poco. Era la hija del brujo quizá más conocido de la provincia, había estado casada con Antonio Marroquín, él también implicado en las ceremonias de las Cuevas, que había muerto. No conocemos su edad y, cosa digna de atención, durante su única aparición en el proceso no se precisa si es llamada a responder a las preguntas del obispo en calidad de testigo o de acusada. Los elementos que quiero señalar se encuentran antes que nada en las mismas palabras de María, pero también en la actuación de Núñez, algo diferente e influenciada por la peculiaridad de la interlocutora. Resulta entonces un encuentro muy interesante que apreciamos, en particular, gracias a la excelente redacción del auto, debido a la habilidad del secretario, pero también –opino– a la atención que el obispo quiso dedicarle. Ya en el primer intercambio, Núñez se percata que la mujer es “india capaz y de bastante entendimiento” y, con el auxilio del intérprete, habiéndose trasladado en un lugar más apartado, escucha su confesión. ¿Qué tiene de peculiar la confesión de María? Por cierto, declaraciones de arrepentimiento no hacen noticia, siendo obvias a esta altura

del proceso, ya en su fase conclusiva. Sin embargo, en las palabras de la mujer hay unos indicios que nos hacen entender que María está enterada de “las cosas de la fe” más que los otros acusados y, auténtico o menor que sea su arrepentimiento, auténtica es su capacidad de expresarlo con las palabras con las que la devoción popular mostraba de haber acatado la predicación de la Iglesia.

Notamos la dúplice referencia a la Virgen de la Soledad, cuya devoción tenía que ser reciente si queremos relacionarla con los acontecimientos de Oaxaca,<sup>4</sup> sugiriendo una frecuentación (tal vez propiamente femenina) de la vida de la parroquia. Aún más interesante es el comentario que acompaña la información de la muerte del hermano llamado a la herencia paterna de brujo, muerte que María interpreta como intervención de la Virgen: “la Reina de los Ángeles quiso que se salvase y no entrase en este ejercicio.” La muerte como medida de salvación para una alma al punto de perderse, es temática muy común de toda la narración edificadora del catolicismo y –particularmente en ámbito femenino– tuvo un fuerte impacto en la devoción barroca, cuando no fue raro

que se pidiera a Dios y a los santos que una muerte providencial impidiese la caída de una alma en el pecado mortal.<sup>5</sup> Aun calibrando el doble filtro del fiscal intérprete y del secretario –a su vez dirigido por el obispo–, en las palabras y actitud de la india circula algo que, en alguna medida, la pone en un plan de diálogo con el Prelado, lo que constituye algo novedoso, pues en este, como en muchos otros documentos similares, estamos acostumbrados a considerar el interrogatorio todo menos que un diálogo entre lenguajes y categorías mentales compatibles. Novedoso y sorprendente, ¿en especial por tratarse de una mujer? Dicho de otra manera: ¿Cuánto pesa, en la peculiaridad de esta confesión, la categoría de género? La pregunta invita a entrelazar dos temas de gran interés historiográfico: la presencia femenina en el mundo indígena colonial y el papel de la Iglesia en la vida de las mujeres. Dos temas que numerosos estudios recientes (Schulte van Kessel, 1991; Poutrin, 1995; Borresen, Cabibbo y Specht, 2001; Zarri, 2003; Bilinkoff, 2005; Zarri, 2011, entre otros), por un lado, han emancipado de visiones algo sesgadas y acondicionadas por prejuicios ideológicos e historiográficos

de un enfoque de género vuelto a enfatizar esencialmente el social control ejercitado por las autoridades religiosas, también por medio de la confesión (Ibsen, 1999; Giles, 1999); y, por el otro, han introducido en el escenario una adhesión individual, que, de manera especial en el caso de mujeres emarginadas, permitía una afirmación personal imposible de otra forma, y no solo como otros estudios han sugerido (Franco 1989), una calculada impostura dirigida a confundir y desafiar el patriarcado. Sin entrar en el tema, quedando anclada a la noción de *local religion* (Christian, 1981), a la metodología investigativa y narrativa de la microhistoria y a la imprescindible mirada de E.P. Thompson, dejaré que otras informaciones y reflexiones sugieran de manera indirecta caminos menos preconcebidos.

Lo cierto es que María es la única mujer que entraba en las Cuevas, por ser parte de este círculo de apóstatas servidores del diablo, liderado por su padre e integrado también por su esposo. El parentesco explica solo en parte tal privilegio, que seguro debió mucho a la fuerte personalidad de la mujer, a su “bastante entendimiento” que la rescataba de la debilidad

de su sexo y le permitía compartir el secreto de las Cuevas. Fuera o menos un efecto de la presencia de la Iglesia Católica, el mundo ceremonial que los habitantes de Jiquipilas ponen en escena fuera de la mirada de los españoles es un mundo prevalentemente masculino; mientras que, en estos años de declive del siglo XVII, dentro del mundo católico se registra una presencia más activa de las mujeres en la vida eclesiástica, naturalmente excluyendo a la administración de lo sagrado, pero incluyendo todo el vasto campo que en el clima de creciente presencia de la Iglesia en la sociedad se extiende hacia los ámbitos relevantes en el tejido social. La familiaridad con la devoción popular que María demuestra, bien se acopla con la imagen que estudios recientes nos han ofrecido de mujeres humildes que logran insertarse en el discurso y en las prácticas de la piedad popular. Un fenómeno ya evidenciado en ámbito europeo, que recientemente ha sido confirmado para la América Española. (Leavitt-Alcántara, 2014a). Sin embargo, en todos estos estudios se trata de mujeres insertadas en un contexto urbano, el más propicio para producir un complejo tejido social en las que mujeres solteras, de origen oscuro, castas,

mulatas o negras, pudieran volverse emprendedoras, en este caso del negocio espiritual que, no sin contrastes y obstáculos –hasta la acusación de brujería y, más frecuente, de fingida santidad (Zarri, 1991)–, les ofrecía la participación en la vida religiosa. El caso de María Sánchez podría sugerir que también un pueblo de indios –no homogéneo, como hemos visto– podía ofrecer algo parecido a una iniciación a la edificación religiosa. Una hipótesis atrevida, pero sugerente, considerando también el papel de María Sánchez en la otra vertiente, la “idolatría” indígena, en la cual ocupaba un lugar de relieve.

El otro protagonista del “diálogo” que estoy analizado, el dominico fray Francisco Núñez de la Vega, décimo cuarto obispo de Chiapa y Soconusco, era un criollo de una familia eminente de Cartagena (Nuevo Reino de Granada). Luego de una sólida formación teológica, tuvo una importante actividad práctica dentro de la organización de la Iglesia americana, ocupando numerosos cargos en el gobierno eclesiástico neogranadino y jugando un papel importante en los movidos acontecimientos de aquellos años, caracterizados por los

contrastos dentro de la Orden de Predicadores y entre esta última y la Compañía de Jesús. Este último asunto, en particular, lo llevó a viajar a Madrid donde se encontraba cuando, en mayo 1682, se emitía la real cédula que lo designaba para el gobierno de la Iglesia de Chiapa (León y Ruz, 1988). Llegó a Ciudad Real en diciembre de 1683 y en enero empezó su primera visita pastoral, en el curso de la cual, en el Soconusco, lo alcanzó la información del cura Andrés de Sotomayor que daba inicio a los acontecimientos que hemos referido.

Aunque sea muy poco satisfactorio considerar no más unos cuantos elementos del magisterio de fray Francisco Núñez de la Vega, descuidando su compleja personalidad y los muchos temas que llaman a colación, en el corto espacio de este escrito no podré hacer otra cosa que considerar con más atención su papel en el caso de las Cuevas. En el trabajo *in fieri*, ya citado, trato algunos de los temas que la biografía de Núñez pone en evidencia y, en el trasfondo de la compleja relación entre las autoridades eclesiásticas y la Corona –tema sobresaliente en la historiografía de la América Española–, analizo su posición doctrinaria y pastoral en

la detección y castigo de las desviaciones de fe de los indios, sobre todo por lo que se refiere al “nagualismo”, cuyas referencias son frecuentes en su obra doctrinario-pastoral, *Constituciones Diocesanas*. En cuanto a sus concretas acciones, sin embargo, aparte de un par de referencias indirectas, el expediente de Jiquipilas representa nuestra única fuente. De este texto quisiera extraer dos temas de reflexión, que merecen ser señalados. El primero, desciende de manera natural del diálogo entre María y el obispo, en el que el lazo que une la confesión y la inquisición es incontrovertible. Para discutirlo saldré de las Cuevas, de Chiapas, y hasta de los dominios españoles de las Indias, para recorrer territorios más lejanos, en el tiempo y en el espacio.

#### 4. Confesión/Inquisición

El íntimo lazo que ata confesión e inquisición ha sido indagado por los historiadores de la edad moderna. En un libro seminal –sin embargo insuperado–, Prospero (1996) ha desarrollado el tema aportando una extraordinaria cantidad de informaciones y documentos que tejen un fascinante, complejo y a veces contradictorio

cuadro de la cristiandad europea, en la tempestad de la Reforma y en los desafíos de la edad barroca. Las incontables referencias son, inevitablemente, europeas e italianas; mientras que en cuanto al Nuevo Mundo –observado a través del lente imprescindible pero parcial de las misiones– mucho queda todavía para explorar. Como he sugerido arriba, las contribuciones más recientes llegan, en especial, desde el campo de la espiritualidad femenina, pues es allá que se está investigando para validar la hipótesis (de antigua matriz, pero siempre renovada) de la confesión como instrumento de control de las conciencias y en su declinación de género, de subalternidad al patriarcado; o, al contrario, para proponer más articuladas interpretaciones de la popularidad de este instrumento que tenía también una fuerte carga de consolación, de sostén y hasta de protagonismo entre una población –en particular femenina– marginada y subalterna.

En Europa, la historia de la confesión (o penitencia) se había hecho más importante con la explosión de las herejías. Como afirma Prospero (1996), con la introducción del proceso

inquisitorial romano en el sistema penal y con la paralela y contemporánea definición de la disciplina de la penitencia sacramental eclesiástica (determinada por el IV concilio de Letrán), la historia de la confesión en el mundo cristiano europeo empieza a recorrer dos carriles distintos, pero estrechamente conectados y a menudo traslapados o encontrados: la inquisición antiherética de un lado; y el *iudicium poenitentiale* por el otro. Mientras que el primero ocupa el espacio público del foro externo –territorio específico del juez–, el segundo debe mantenerse secreto, dentro del sistema religioso que da al ministro la facultad de absolver del pecado, reintegrando el pecador en la gracia divina (Prosperi, 2010b; Brambilla, 2010c).

Pero la relación entre la confesión judicial y la sacramental varió en el tiempo. El *Directorium Inquisitorum* del catalán Nicolau Eymerich (siglo XIV), indicaba que el inquisidor podía también ser el confesor del herético penitente y, vinculado por el secreto sacramental, actuando en el foro de la consciencia podía no proceder judicialmente, tratando de persuadir al reo e imponiéndole solo penas espirituales.

A finales de siglo XVI, sin embargo, su famoso comentador, Francisco de la Peña Calvo –jefe consultor, auditor de la Sacra Rota por la Corona de Aragón–, proponía una visión diferente del papel del inquisidor, quien no debe tender a la persuasión del hereje, pues su función es de juzgarlo –una visión que fue asumida por la Inquisición española, sin afirmarse de manera definitiva en otros tribunales–.<sup>6</sup>

Regresando a nuestro proceso y al fragmento de María Sánchez, quisiera desarrollar algunas consideraciones. Sabemos, por muchas fuentes bien asentadas, que conflictos entre la Inquisición mexicana y las autoridades diocesanas cruzan la historia de los dominios de ultramar españoles, entrelazándose con los otros temas candentes –la virulenta competencia entre los regulares y los seculares, el difícil equilibrio entre Roma y la Corona, entre otros– así que, aunque la herejía no fuera asunto apremiante en el Nuevo Mundo, se encontró en los delitos en contra de la fe de los neófitos indios un terreno de conflicto, a pesar de no estar los indios, como es bien sabido, bajo la jurisdicción del Santo Oficio.

En nuestro documento, hay algunos elementos que nos revelan tensiones e inconformidad en el desarrollo del proceso. Me parece evidente que, entre el obispo y el primer motor de la investigación, el clérigo presbítero Andrés Joseph de Sotomayor, cura beneficiado de Ocozacoautla, no hubo coincidencia acerca de la conducción del caso, a pesar de ser, este último, vicario provincial y juez eclesiástico en la provincia de Jiquipilas. Es él quien retoma los interrogatorios que se habían concluido con la breve investigación del cura de Tuxtla, Antonio de Ródanés que –podemos suponer– lo había dejado muy poco satisfecho, pues Sotomayor había sido el promotor de las pesquisas y parte en causa, por haber sufrido en primera persona los estragos de los supuestos brujos. Esta segunda fase del proceso (muy interesante por todas las informaciones que nos ofrece de las dinámicas de una región tan variegada e híbrida) amplía mucho el espectro de las acusaciones y pone sobre la mesa cuestiones de gran perfil: el vuelo nocturno, que implica poderes no naturales y el pacto con el demonio. Hay otro indicio significativo del involucramiento de Sotomayor en la radicalización de la encuesta.

Suya es la proclama que se leyó en las iglesias de la región, fechada julio de 1685, con la cual se obligaban a los feligreses a denunciar todas acciones sospechosas, pena excomunión. La excomunión es amenaza frecuente y constituía casi una fórmula en muchas de las proclamas eclesiásticas.<sup>7</sup> De hecho, el auto de Núñez que abre la investigación de Jiquipilas contiene dicha fórmula, pero la carta que Sotomayor dictó y que conforme a sus disposiciones fue leída en las iglesias de la región (según resulta del número y la variedad de proveniencia de los testigos), contiene además de la amenaza de excomunión algo particular, o sea, la fórmula, no muy común en esa fecha, del anatema o excomunión *ipso facto* que remontaba a la inquisición episcopal del XI siglo: la excomunión se activaba inmediatamente, aún sin el pronunciamiento del juez y sin proceso. Brambilla (2010c: 1399-1400) la define, por lo tanto, “una variante preracional y ‘mágica’ de la excomunión”.<sup>8</sup>

Aunque todo esto se puede explicar con la particular personalidad de Sotomayor, inclinado a la severidad del castigo y, además, crédulo de las acciones diabólicas de los acusados,

cuyos efectos testimoniaba con gran énfasis, también interesante es notar la coexistencia de actitudes y opiniones diferentes frente al fenómeno de la heterodoxia. No podemos excluir que Sotomayor fuera más sensible que el obispo a la influencia de la Inquisición. La intervención directa de la Inquisición del Santo Oficio se manifestó en unas hojas del expediente que no he todavía presentado, a pesar de encontrarse al principio de todos los autos. Se trata de una misiva que los dos inquisidores de México dirigieron al obispo Núñez, un año después de la clausura del caso de Jiquipilas. Escriben los dos inquisidores:

“[E]n este Santo Oficio hay relación estar preso de orden de Vuestra Señoría Ilustrísima en esa Ciudad Real de Chiapa, Nicolas de Santiago mulato libre por el delicto de supersticioso y hechisero y si fuera así suplicamos a Vuestra Señoría Ilustrísima mande remitir los autos originales que se hubiesen fulminado contra al susodicho a este tribunal por tocarle su conocimiento y que en el *interim* se detenga dicho mulato en la prisión en que se halla, con muchas órdenes del agrado de Vuestra Señoría Ilustrísima que ejecutaremos con

muy buena voluntad” ( AHDC, 268, 1, f.1. Subrayado en el original).

La respuesta del prelado testimonia de su notable disposición a la erudición jurídica, junto con la capacidad y el gusto de manejar con diplomacia los evidentes roces entre las dos jurisdicciones. Núñez subraya que cuando no se trate de herejía (el delito que es de total competencia del Santo Oficio de la Inquisición, al cual los obispos y sus provisosores siempre han referido los acusados), más bien de superstición, sortilegio, idolatría y hechicería, los obispos tienen innegable jurisdicción. Núñez reafirma haber hecho “gran servicio a Dios en el castigo de dicho mulato supersticioso”, mandando “fuese entregado al padre guardián del convento del señor San Francisco [...] para que fuese instruido en los misterios y artículos de nuestra fe católica y aprenda a ser buen cristiano”. Desafortunadamente, añade con elegancia el obispo, los autos de la causa de Santiago no están separados, más bien “conjuntos con los de los otros cómplices indios”; de no ser así, “amistosamente” (no, entonces, por obligación jurídica...) los hubiera remitido al Santo Oficio. Con descubierta

hipocresía, Núñez cierra su misiva pidiendo se le participe noticia “si hay alguna inhibitoria antigua o moderna de la sede apostólica [...] para ajustarme a ella” ( AHDC, 268, 1, f. 2).

Leo en esta actitud del prelado, además de la clara voluntad de afirmar su independencia en cuanto ministro eclesiástico romano, un explícito énfasis en su magisterio pastoral, que pone en primer plano el momento de la confesión (sea o no sacramental) y de la reparación, por medio de la penitencia, y aún más por medio de la instrucción cristiana. Finalmente, queda afirmado –esta vez de manera explícita– que Santiago (el reo principal) no es nada más que “supersticioso”. El recorrido que lleva a un imputado de pacto (explícito) con el Diablo a ser definido “supersticioso” abre otra amplia línea de futuras investigaciones y reflexiones.

Aun sin poder ubicar de manera certera el caso de las Cuevas de Jiquipilas en un contexto institucional suficientemente claro, la dúplice actuación de confesor e inquisidor de Núñez invita a retomar el tema, tratando de declinarlo con las especificidades propias del contexto. He ya comentado la prerrogativa

inquisitorial de Núñez, juez de cuestiones de fe de los naturales; pero por lo que se refiere al primero de los dos términos, es obvio que no me refiero a la confesión sacramental: Núñez no estaba confesando a María (ni a ninguno de los otros inquiridos) en el sentido de administración del sacramento. Al contrario, en más de un caso recomendó al declarante “que hiciese una confesión bien hecha con su cura beneficiado y se afirmase en el propósito que había manifestado de no dejar la fe” (*Ibidem*, f. 39r). Sin embargo, es muy probable que en los casos de los principales culpables, cambiando de contexto y en un lugar apropiado (vislumbro la imagen del confesional, este mueble novedoso que tanta importancia adquiere en estos años), en un momento sucesivo fuera el mismo Núñez a escuchar la confesión sacramental, considerando además que los pecados en los que habían incurrido fueran aquellos casos reservados que solo el obispo podía absolver. Y es cierto que la actitud pastoral que en todos los interrogatorios él asume, la mixtura de paternalismo y sutilmente amenazante afabilidad, nos remite a la formación del confesor postridentino, a su difícil equilibrio entre el secreto sacramental

y la gravedad del pecado/delito que –en el caso de la herejía (una categoría que, sin embargo, podía volverse muy elástica y abarcar más ámbitos de los convencionales)– amenazaba al pueblo de Dios.

En conclusión, es claro que los dos carriles de la confesión sacramental y del juicio penal arriba mencionados se reproducen en la historia procesual y en la trayectoria doctrinaria y, aún más, pastoral del Nuevo Mundo. Pero los traslapes, los conflictos, las negociaciones, tienen historia propia, no uniforme por supuesto, y siempre ligadas al contexto específico.

En Europa, la confesión sacramental con el IV Concilio de Letrán se había vuelto instrumento auxiliar de la Inquisición en la lucha contra las herejías cátaras y, luego, en la edad moderna, a pesar de los conflictos y divergencias ligada al contexto político contra las herejías del área protestante. En el Nuevo Mundo, dicha confesión sacramental, aun sin rebobinar al contrario la cinta de la trayectoria de la penitencia que, como hemos dicho, tanto había cambiado en los siglos, ¿podía retomar parte

de su originario significado de instrumento de reintegración en la comunidad eclesial? Dicho en otra manera y con otra pregunta: fuera de la Inquisición, que no tenía jurisdicción sobre los indios ¿los tribunales diocesanos recusaron a veces, aunque parcialmente, de utilizar el fuero interno de la confesión auricular como instrumento de búsqueda de informaciones que resultaran útiles al fuero externo, atento sobre todo a las desviaciones de la fe por parte de los feligreses indios? No pretendo responder a una pregunta tan compleja que requiere una extensa bibliografía de fuentes primarias y secundarias, pero considero importante indicar esta vereda investigativa, por su fuerza heurística hacia una mejor comprensión del papel de la iglesia en la vida de los americanos. Broggio (2009), considerando fuentes en particular peruanas, ha dedicado al tema indicaciones importantes, subrayando la gran variedad de posturas y situaciones.

En realidad, la dificultad de analizar la relación entre la Inquisición (en sus diferentes declinaciones) y el sacramento de la confesión, se agranda por lo poco que sabemos acerca de la real difusión de este último en los dominios

españoles de ultramar. Si, como ha sido notado, la evangelización del Nuevo Mundo podría ser reconducida en máxima parte a la administración de los sacramentos del bautismo y del matrimonio, muy poco podemos afirmar acerca de la confesión. Accesible (impuesta, podríamos decir –por lo menos en teoría–) a los feligreses indios quienes, sin embargo, no tuvieron fácil acceso a la Eucaristía, no por eso podemos afirmar el alcance de su difusión y, aun menos, de su aceptación. ¿Puede aplicarse a la América española el interesante argumento que rechaza las simplificaciones que explican el éxito del sacramento de la confesión (mayormente en época postridentina) solo con el miedo y la punición? Este argumento –lo hemos ya señalado hablando de la relación entre la feligresía femenina y los ministros eclesiásticos– mira al sacramento de la confesión también del punto de vista del feligrés, a sus razones positivas para aceptarlo; mira también especularmente a las razones de las jerarquías para promoverlo, razones que van más allá de la visión que hace de él un mero instrumento represivo, detectando el profundo entramado entre los estragos de

la vida cotidiana y la consolación del perdón sacramental.

Pero de entrada nos encontramos con el problema de no tener datos cuantitativos acerca del cumplimiento del precepto pascual que, como es sabido, imponía la confesión sacramental por lo menos en esta festividad. Por cierto, los obispos lamentaban a menudo la crónica negligencia (Megged, 1996:43). El arzobispo de Guatemala, Cortés y Larraz (1958), describiendo su diócesis, llega a auspiciar que los curas se abstengan de confesar, pues por ignorancia y rudeza de ambos (ministro y fiel) el sacramento resultaría sacrílego. Por otro lado, los datos que podríamos recabar de fuentes indirectas, no me resulta hayan sido elaborados en esta dirección. En un reciente trabajo (Piazza, 2016: 254-261) he sugerido algunas reflexiones, tratando de no quedar atrapada en construcciones seductoras, pero poco sustanciadas por evidencias documentales, que enfatizan la importancia de la difusión de la confesión sacramental como instrumento de control de la consciencia de los neófitos, una difusión que coincidiría, (¿por sapiente orquestación?) con la exclusión de los indios

de la jurisdicción de la Inquisición mexicana. Recordando que los naturales siguieron teniendo su propia inquisición en los tribunales diocesanos, podemos serenamente reconocer la presencia contemporánea de la confesión (que absuelve en el foro interno, el *forum poli*) y el proceso judicial (que condena en el foro externo, el *forum fori*). La investigación acerca de este tema debe entrelazar las cuestiones propiamente doctrinarias e institucionales con un extenso conocimiento de las dinámicas sociopolíticas de las poblaciones, así como de las actuaciones y pensamientos de las personas. Una tarea ambiciosa, por cierto. Un interesante resultado en este desafío lo ha logrado Locatelli (2014) en su tesis doctoral sobre la confesión en la diócesis de Quito, una buena síntesis de los temas que el sacramento de la confesión abría en el Nuevo Mundo. El autor propone varias consideraciones que, afianzadas por documentos e informaciones específicas del área tratada, también ofrecen posibilidad de generalización, gracias a una extensa bibliografía que toma en cuenta el debate historiográfico mucho más allá de las fronteras geográficas de Quito. Todo el estudio pone en evidencia cuán amplio fuera el

campo que la confesión dominaba, entrando en la vida de las personas (en especial, pero no solamente, mujeres) para normarla, por supuesto, pero también abriendo espacio de diálogo, negociaciones, reajustes. Un cuadro que, sin borrarla de manera tajante, deja a un lado la acción de la Inquisición.

Es claro, entonces, que la difusión, así como los logros o los fracasos de este importante sacramento deben ser investigados transversalmente, además que en las fuentes directas. Entre estas últimas, objeto de estudio (todavía incipiente) han sido los confesionarios americanos, sobre todo en lenguas indígena (Martíarena, 1999; Barnes, 1992; Estenssoro, 2003; Valenzuela, 2007; Onofre, 2018; Sarion, 2018, entre otros). Trabajos de diferentes envergaduras, en algunos casos débiles por no considerar otra cosa que el texto mismo, en su forma literal, quedándose por lo mismo en una interpretación autorreferencial, mientras mención especial, por la atención lingüística al contexto, merece Harrison (2014), un texto que nos confirma que los confesionarios no siempre y no solo representan las normas de una cultura invasora, más bien pueden

también reflejar relaciones y mestizajes ligados a la realidad local. Para un estudio completo y una catalogación de los manuales de confesión escritos en el mundo hispánico entre los siglos XV y XVIII, véase González Polvillo (2009).

Por otro lado, pesquisas en los archivos de la curia romana, en particular por lo que se refiere a los *Dubia Circa Sacramenta*, ricos de informaciones e indicaciones por algunos de los sacramentos (bautismo y matrimonio), resultan decepcionantes por lo que se refiere a la confesión, ya que muy poco llega de los territorios americanos (Broggio, 2009); al contrario, las dudas y las preguntas de indicaciones abundan en el caso de las misiones europeas (en los territorios protestantes) y en las áreas fronterizas orientales (Pizzorusso, 2009). Por cierto, resulta algo sorprendente tal ausencia, considerando la relevancia de este sacramento que en la Europa barroca completaba su trayectoria pastoral (hasta volverse, en la predicación edificante, un segundo bautismo) y, al mismo tiempo, suscitaba debates doctrinarios importantes. Son estos temas relevantes, pues atan cuestiones

pertinentes a la esfera de la religión con las esferas política e institucional (un solo ejemplo: el peso del Patronato Real en las orientaciones de la Iglesia), y generarán más conocimiento y reflexión en ambas esferas. Una tarea que vale la pena enfrentar.

### 5. Más preguntas para futuras investigaciones

De naturaleza diferente es el segundo tema que el expediente me empuja a introducir: muy presente en el proceso, pero inexplicablemente desapercibida por nuestro obispo, la presencia del Nagual asociada a la presencia del Diablo, pone unas preguntas. A ellas reservo estas páginas finales –no más una guía para seguir interrogándonos acerca de la personalidad de Núñez y el contexto en el cual operó–.

Fue en ocasión del caso de Las Cuevas que Núñez, recién llegado a su sede episcopal, se encontró con un fenómeno desconocido, entre los muchos que en una región en su mayoría indígena y rural como era su obispado, tuvieron que sorprender al maestro de teología que se había movido en ambientes

casi exclusivamente urbanos y españolizados. Doblemente interesante, por lo tanto, me parece considerar cómo el obispo, enfrentando un proceso demandante, reaccionó frente a la inquietante realidad del nagual y cómo la relacionó con las otras peculiaridades de su grey. Pero hay más: en Las Cuevas, el nagual convivía con el diablo. Su mirada tenía entonces que entrelazar la tradición demonológica, importada (y reelaborada por su grey), que él bien conocía, con la tradición autóctona, para él desconocida, de los nagualistas. Entre estos dos extremos se extendía toda la hilera de creencias, de rituales y –en una palabra que se repite mucho en el expediente– de supersticiones<sup>9</sup> a las que el prelado tuvo que dedicar su atención de pastor y de juez.

Ambos temas –la demonología y el nagualismo– tienen su larga trayectoria de estudios. Sin embargo, la coexistencia del nahual y del diablo en un mismo ritual pone preguntas nuevas y, a la vez, indica nuevas veredas de investigación. La composición híbrida de la población de la región no nos autoriza a explicar la coexistencia nagual-diablo con el argumento del sincretismo. Lo que hay que

indagar es el nuevo recuento (nuevo con respecto al diabolismo europeo y al nagualismo indígena) que, encontrándose, crean estas dos tradiciones. Pitt-Rivers (1971) subraya mucho este punto: dos elementos que nunca han estado juntos se reconceptualizan cuando se encuentran. Además, muy distintos son el pacto natural con el animal (del cual deriva la idea del nagual) y el pacto con el diablo, que se *materializa* en forma de animal<sup>10</sup> –aludiendo también al menosprecio de la tradición judaico-cristiana para los animales, que Núñez con mucho énfasis ha interpretado, estigmatizando el nagualismo también para este aspecto– (Núñez, 1988: 216).

Las Cuevas es el único caso procesal que nos ha llegado, pero es evidente que el prelado siguió topándose con testimonios de la difusión del nagualismo, y algunas informaciones generales acerca del fenómeno cruzan las *Constituciones*, así como las cartas pastorales; un interés ante todo pastoral (no olvidemos que Núñez nos habla de los nagualistas, más que del nahual) que, por ejemplo, se expresó en la actitud hacia los responsables del motín de Tuxtla,<sup>11</sup> y que no justifica los términos de

obsesión y manía para definir su interés hacia el fenómeno (Mac-Leod, 1994).

Podemos, entonces, afirmar que el tema siguió vivo en el interés del obispo, aunque desde el punto de vista doctrinario es muy difícil trazar un único enfoque, pues encontramos afirmaciones y juicios no muy homogéneos.

Esta hesitación doctrinaria se evidencia aún más si regresamos a la díada Nagual-diablo. Aun prescindiendo de la levedad de la condena, si miramos a todo el desarrollo del proceso, notaremos una cierta indiferencia en el Prelado no solamente hacia el Nagual, pero también hacia el papel del diablo, presente en Las Cuevas como en el corazón de los indiciados; un diablo al cual por lo menos uno de los acusados, Santiago, nada menos había entregado el alma firmando el afamado pacto. Si la falta de interés judicial hacia el nagualismo puede entenderse considerando la excentricidad de un fenómeno bastante extraño a la visión cristiana de la relación entre el hombre y el animal, más difícil es explicar por qué Núñez omitió de indagar acerca del diablo, sus artimañas para poseer el alma del hombre y la

veracidad del pacto, temas cosustanciales a la doctrina cristiana, aunque declinados diferentemente en las distintas épocas. Un pacto que, además, había ya recibido atención por la Iglesia, pues había sido descubierto y castigado por unos misioneros.

Por otro lado, más que al pacto con el diablo, Núñez me parece atento al tema de la adivinación y en su *Constituciones* (1989: 216), el nagual es –junto con otras manifestaciones “bajas” de la naturaleza– no más que una perversa señal de acontecimientos futuros. Equiparando el nagualismo y la astrología judiciaria del humanismo europeo, nuestro obispo mete a un lado el aspecto diabólico del nagualismo para enfatizar también el elemento divinadorio, que el teólogo tomista, el dominico fiel a la neoescolástica de la España barroca estigmatiza por descalificar el libre arbitrio.

Entonces, ¿qué encontró de realmente reprochable en las acciones de los acusados? –acciones que en las palabras de testigos y acusados son presentadas con crudeza, dando lugar a un recuento repleto de detalles macabros y, por

cierto, horrorosos– o, mejor dicho, ¿qué no encontró que no mereciera una investigación más acuciosa y un castigo más severo?

No podemos entrar en el pensamiento de nuestro obispo. ¿Desconfió de los relatos? Aun sin poder aceptar la idea del nagual, el vuelo nocturno, resultando inexplicable como fenómeno natural, llama en causa la intervención del diablo, una idea que, en particular durante la caza de los brujos con los cuales el vuelo nocturno fue asociado, gozaba de una credibilidad si no absoluta, seguramente difusa (Panizza, 2010). Núñez parece no considerar esta posibilidad; sin embargo, en el caso de María el acta registra un pasaje que nos deja muchos interrogativos. María confiesa que luego de la captura de los principales culpados, junto con otro asociado había “volado” hacia los aposentos del obispo, para asustarlo y hacerlo desistir de seguir buscando a los culpables. Con su consumada habilidad, la mujer confirma que, siendo pastor de Dios, el obispo no podía ser tentado, de manera que desistieron de los intentos. Núñez parece aceptar el relato, confirmando algunas circunstancias de la visita referida

por la mujer –circunstancias que ignoramos, pues el secretario no redactará esta parte del interrogatorio, por orden del mismo obispo–. Cualquiera fuese la razón de esta censura (¿respecto a su privacidad? ¿Modestia frente a un relato hábilmente hagiográfico de su actuación nocturna caracterizada por las oraciones?), lo que sorprende es el crédito que Núñez le otorga al vuelo nocturno, que en todas las otras circunstancias ha ignorado. Este detalle, no insignificante, nos pone en guardia ante la tentación –por otra parte justificada por varios aspectos de su actuación– de atribuir al prelado una casi explícita y consciente posición escéptica (Megged, 1996: 28-32).<sup>12</sup> Posiciones que ya circulaban en varios ambientes, bien antes que el pensamiento ilustrado las impusiera pero que, de mi punto de vista, en el itinerario doctrinal y sobre todo pastoral de Núñez, necesitan de algunos reparos que solo investigaciones futuras pueden ofrecer.

**Agradecimientos:** Agradezco a los participantes del Seminario Permanente sobre Historia de Chiapas y Centroamérica, por sus comentarios sobre una primera versión del presente artículo.

## Fuentes primarias

AHDSC, Archivo Histórico Diocesano San Cristóbal, leg. 268, exp. 1.

AGCA, Archivo General de Centro América, Leg. 118, Exp. 899.

AGI, Archivo General de Indias, Guatemala, 215.

## Referencias Citadas

Aramoni Calderón, D. (1992): *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Barnes, M. (1992): “Catechism and Confessionarios: Distorting Mirrors of Andean Societies”, en Dover R. K. Seibold y J. McDowell, (eds.), *Andean Cosmologies Through Time: Persistence and Emergence*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 67-94.

Bilinkoff, J. (2005): *Related lives: Confessors and their female penitents, 1450–1750*, Ithaca, Cornell University Press.

Borresen, K., S. Cabibbo y E. Specht, (eds.) (2001): *Gender and Religion, Genre et religion*, European Studies/Etudes euroeennes, Roma, Carocci.

Brambilla, E. (2010a): *Corpi invasi e viaggio dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Roma, Viella.

Brambilla, E. (2010b): “Confessione giudiziale”, en A. Prospero, (ed.), *Dizionario Storico dell’Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, vol. I, pp. 372-73.

Brambilla, E. (2010c): “Scomunica”, en A. Prospero (ed.), *Dizionario Storico dell’Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, vol. III, pp.1399-1400.

Broggio, P. (2009): “Le congregazioni romane e la confessione dei neofiti del Nuovo Mondo tra *facultates* e *dubia* : riflessioni e spunti di

indagine”, en *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde : la curie romaine et les dubia circa sacramenta*, “Mefrim”, 121(1), pp. 173-197.

Calvi, G. (ed.) (2011): *Innesti: donne e genere nella storia sociale*, Roma, Viella.

Clark, S. (1999): *Thinking with demons: the idea of witchcraft in early modern Europe*. Oxford, Oxford University Press.

Cortés y Larraz, P. (1958): *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Guatemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 2 tomos.

Estenssoro, J.C. (2003): *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Lima, Institut français d'études andines.

Franco, J. (1989): *Plotting women: Gender and representation in Mexico*. Nueva York, Columbia University Press.

Giles, M. E. (ed.) (1999): *Women in the Inquisition. Spain and New World*, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.

González Polvillo, A. (2009): *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico, s. XV-XVIII*. Huelva: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva.

Harrison, R. (2014): *Sin and Confession in Colonial Peru: Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560-1650*, Austin, University of Texas Press.

Ibsen, K. (1999): *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida.

Lara Cisneros, Gerardo, (2016): *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, 2a. reimp., Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Leavitt-Alcántara, B. (2014): “Holy Women and Hagiography in Colonial Spanish America”, *History Compass* 12 (9), pp.717-728.
- Leavitt-Alcántara, B. (2018): *Alone at the Altar: Single Women and Devotion in Guatemala, 1670–1870*, Stanford. Stanford University Press.
- León Cázares M.C. y M. Ruz (1988): “Estudio Introductorio”, en F. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapa, México*, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Locatelli, F.G. (2017): *El sacramento de la confesión en la diócesis de Quito, 1570-1668*, tesis doctoral inédita, Ecuador, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO,
- Mac Leod, M. J. (1994): “Motines y cambios en la forma de control económico y político: los sucesos de Tuxtla en 1693”, *Mesoamérica*, 15 (28), pp. 231-251.
- Martiarena, O., (1999): *Culpabilidad y resistencia. Ensayos sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.
- Megged, A. (1996): *Exporting the Catholic Reformation. Local Religion in Early-Colonial Mexico*, Leiden, E.J. Brill.
- Núñez de la Vega, Fray F. (1988) [1702]: *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapa, México*, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Panizza, G.M., (2010): “Sabba”, en A. Prosperi (ed.), *Dizionario Storico dell’Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, Vol. III, pp. 1355-1357.
- Piazza, R., (2016): *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*, Ciudad de México, El Colegio de México.
- Pitt-Rivers, Julian (1971): “Thomas Gage parmi les Naguales: Conceptions européenne et maya de la sorcellerie”, *L’Homme*, 11(1) n. 1, pp. 5-31.

- Pizzorusso, G. (2009): “I dubbi sui sacramenti dalle missioni ad infideles. Percorsi nelle burocrazie di Curia”, en *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde : la curie romaine et les dubia circa sacramenta*, Mefrim, 121(1), Roma, École française de Rome, pp. 39-61
- Poutrin, I. (1995): *Le voile et la plume. Autobiographies et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Bibliothèque de la casa de Velazquez.
- Prosperi, A. (1996): *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi.
- Prosperi, A. (ed.) (2010a): *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, 4 vols.
- Prosperi, A. (2010b): “Confessione: gli intrecci”, en A. Prosperi (ed.), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, Vol I, pp.370-372.
- Romeo, G. (2010): “Confessione dei peccati e confessori nell'Italia della controriforma: cosa dire del seicento?”, *Studi Storici*, 51(4), pp. 967-1002
- Sarion, R. (2018): “‘No fornicar’: el discurso de culpa, penitencia y perdón en el Confesionario en lengua cumanagota (1723) de Diego de Tapia”, *INDIANA* 35(2), pp. 55-87.
- Schulte van Kessel, E. (1991): *Vierges et mères entre ciel et terre*, in Zemon Davis N. y A. Farge (eds.) : *Histoire des femmes en Occident*, t. 3, XVI-XVII siècles. Paris, Plon, pp. 547-600.
- Trasloshero, J. (2014): *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España: materia, método y razones*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Valenzuela, J. (2007): “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial”, *Revista Española de Antropología Americana*, 37(2), pp. 39-59.
- Velandía, O. D. (2018): “La conquista de la conciencia: métodos confesionales y extirpación de idolatrías en la Nueva España y el Virreinato del Perú”, en *H-ART*. 3, pp. 253-272.

Zarri, G. (1991a), ed.: *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, Torino: Rosenberg & Sellier.

Zarri, G. (2011b): “Storia delle donne e storia religiosa: un innesto riuscito”, en Calvi, G. (ed.), *Innesti: donne e genere nella storia sociale*, Roma: Viella, pp. 149-174.

Zemon Davis N. y A. Farge (eds.) (1991): *Histoire des femmes en Occident, XVI-XVII siècles*. Paris, Plon,

## Notas

<sup>1</sup> En la época considerada en el presente artículo, el territorio del actual Estado mexicano de Chiapas era parte de la Capitanía General de Guatemala.

<sup>2</sup> A pesar de encontrarnos en el territorio de los indios Zoques, el idioma de los naturales no castellanizados aparenta haber sido el nahuatl, lengua franca en larga parte de la Mesoamérica colonial.

<sup>3</sup> Aramoni (1992) realizó hace varios años un análisis de las imágenes, los símbolos y, en general, los acontecimientos que las Cuevas custodiaban: un precioso material para intentar reconstruir el mundo sagrado del pueblo zoque en las hazañas del conflicto colonial. A su importante trabajo dirijo al lector que quiera conocer sobre este aspecto.

<sup>4</sup> La construcción de la iglesia dedicada a la Soledad en Oaxaca inició en 1682, entonces por aquella fecha la devoción hacia la imagen (que la tradición coloca en los años treinta del siglo) era ya asentada. Agradezco a Selene García por sus informaciones acerca de la difusión de la devoción en Oaxaca. Las conexiones entre el área zoque y Oaxaca –en particular la colindante área del Istmo–, ya notorias, son confirmadas en muchos detalles del presente expediente, por ejemplo, en los viajes de los testigos y del mismo Santiago.

<sup>5</sup> Un caso afamado se encuentra en la vida de Santa Rita da Cascia quien, según la tradición hagiográfica, pidió y obtuvo la muerte de sus hijos, dos varones que se preparaban a vindicar el padre que había sido muerto por

un enemigo. La futura Santa Rita –en el siglo Margherita Lotti– vivió entre el trecientos y el cuatrocientos, pero su primera hagiografía completa remonta al principio del siglo XVII, cuando el tema de la santidad femenina se volvió sobresaliente, junto con su compañera especular, la posesión demoníaca.

**6** Giovanni Romeo (2010) ha documentado que en el Reino de Nápoles, en el Seiscientos, fueron escasos los casos que desde el confesional llegaron al Santo Oficio (romano, pues la oposición de la élite local del Reino –que en esos años era dominio de España– nunca permitió que se instaurara la Inquisición española), lo que nos indica cómo la aplicación de las normas tridentinas no siempre fueron aplicadas con rigor; cuando así fue, como en el notorio caso del Cardinal Carlo Borromeo en Milán, estas provocaron una inconformidad y un rechazo que después de la muerte y la rápida canonización del Prelado se expresó con la inmediata cancelación de muchas de sus normas extremadamente rigoristas.

**7** Mucho más allá de un utilizo ligado solo a cuestiones religiosas, la excomunión fue un

arma potente muy utilizada por la Iglesia en su relación con el poder laico. La excomunión de un individuo tenía consecuencias directamente proporcionales a su importancia social y política, pues lo descalificaba frente a sus subordinados y ponía en entredicho la obediencia que le fuese debida. Nuestro obispo la utilizó con gran desenvoltura en el curso de la virulenta enemistad con el visitador Francisco de Scals. (AGI, Guatemala, 215).

**8** Su función era la de obligar también a los reos ocultos a presentarse voluntariamente dentro del tiempo de gracias para confesar, abjurar y denunciar a los cómplices. Se obtenía así la misericordia de los jueces.

**9** Para este tema muy intrigante véase, entre otros, Clark (1997), pp.472-488.

**10** Pitt-Rivers (1971:20) apunta que mientras el brujo europeo se transforma en animal, el nagual, al contrario, es un compartir con el animal la misma existencia separada no en el tiempo, más bien en el espacio. El hechicero europeo alterna con el animal su forma, el nagual co-existe con el hombre (en espacios

separados). Estoy de acuerdo, pero subrayo que también en el caso del brujo europeo, el término *transformación* no cubre la complejidad del fenómeno, como advirtieron los mismos inquisidores de la época.

**11** AGCA, Leg. 118, Exp. 899, entre otros.

**12** Para una amplia discusión, véase Brambilla (2010a).