

2 mll. 2750.6

Université de Montréal

**La Invención del sujeto moderno gracias a la Inquisición  
novohispana**

par

Angel Mota Berriozábal

Département de Littérature Comparée  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maîtrise en Littérature Comparée

Août, 1999

Angel Mota Berriozábal, 1999



2011 2520.6

Université de Montréal

PR  
14  
U54  
2000  
V.001

La invención del sujeto moderno gracias a la industria  
novohispana

par

Angel Mora Bermúdez

Département de Littérature Comparée  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maîtrise en Littérature Comparée

Août, 1999



Angel Mora Bermúdez, 1999

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

La invención del sujeto moderno gracias a la Inquisición novohispana

présenté par

Angel Mota Berriozabal

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Amaryll Chanady

Walter Moser

Terry Cochran

Mémoire accepté le: 99-12-07

## Sumario

Esta tesis es un estudio de las modalidades de representación del sujeto moderno y de su Estado. Se integra a la corriente crítica que cuestiona la llamada modernidad. Mi deseo entonces es aquel de conocer los fundamentos epistémicos que lograron legitimar nuestros estados modernos. Dado que mi principal preocupación es el estado dictatorial mexicano me concentro en esta zona geográfica. Luego de una larga investigación, inacabada, logré encontrar los primeros signos de la representación del sujeto y estado modernos para el siglo XVII. Una de las instancias políticas y religiosas que dejó restos de este fenómeno fue la Inquisición. Me concentro entonces en el análisis de ciertos textos del Santo Oficio novohispano.

Como mi cuestionamiento propone sobre todo estudiar los códigos lingüísticos y filosóficos de los relatos inquisitoriales, mi metodología debe surgir de la literatura y de otras disciplinas. Aprovecharé entonces, además de las dos ramas mencionadas, los aportes de la teología, la antropología y hasta de la política. En nuestros días el Tribunal sólo había sido estudiado por la historiografía. Así, aún empleando sus métodos propongo un nuevo tipo de aproximación que denomino comparatista.

Gracias a la metodología historicista me es posible encontrar y contextualizar la situación social, cultural y política de la Nueva España durante el siglo XVII. Así constato que hacia la mitad del siglo XVII existían ya claros síntomas de reivindicación nacionalista criolla contra el Estado español. La Inquisición interviene en esta querrela política, castigando y quemando a los criollos, acusándolos de judaísmo.

Mi tesis analiza entonces el proceso de una de estos criollos: Juana Enríquez. Mi tesis estudia igualmente las crónicas del auto de fe de 1649, donde fueron castigados, quemados la mayor parte de los judaizantes criollos. El proceso de Juana Enríquez es un ensamblaje de denuncias y de confesiones. Por medio de estas denuncias y confesiones podemos encontrar los modos narrativos que forman la idea de comunidad nacional. Comunidad concebida con una unidad de lengua, de cultura y por supuesto de religión. Gracias al proceso es fácil



localizar los códigos discursivos, filosóficos y teológicos que muestran el cambio en la concepción del sujeto. Este sujeto comienza a ser concebido por medio de sus prácticas, de su experiencia y del carácter inmanente de sus actos. La subjetividad de su discurso y la narración de su pensamiento son transcritos en el proceso. Entonces la Inquisición mediatiza en beneficio del Estado una idea del sujeto subjetiva de prácticas inmanentes.

La mediación concreta de estas transmutaciones culturales se realiza por medio del auto de fe. Teatro espectacular de difusión de ideas del poder. El auto de fe se re-apropia, en el siglo XVII, de ciertas modalidades de la poética de Aristóteles. El auto de fe en tanto que representación teatral pone "en escena" las nuevas nociones de sujeto, mimetiza entonces al sujeto y al estado de la modernidad.

El presente trabajo es un esfuerzo por encontrar los presupuestos discursivos e ideológicos en la concepción llamada moderna del sujeto y de su nación. Espero entonces que mi aproximación pueda abrir surcos en los estudios y cuestionamientos sobre la modernidad. Al mismo tiempo me gustaría que pudiera ayudar a entender mejor el fenómeno inquisitorial así como el siglo XVII novohispano.

## Résumé

Le mémoire ici présenté est un effort critique de recherche, sous de nouvelles perspectives méthodologiques, d'un genre de document historique qui, par ses modalités d'écriture, narre et intègre des signes et des notions culturelles interpellant notre actuel questionnement sur la modernité.

Je me réfère spécifiquement aux produits littéraires des inquisiteurs novohispaniques. La stylistique et la discursivité dans les procès du Saint Office contiennent certains traits sémiotiques, structurales, théologiques et philosophiques, qui nous laissent percevoir de nouveaux modes de conception du sujet. Nous pouvons alors découvrir, par le moyen de ces nouvelles modalités, les variantes, les modèles et les formes avec lesquels on a commencé à restructurer et signifier l'Autre. Ces nouveaux modèles et formes, présentés sous un mode narratif dans le procès et mimétique dans l'autodafé, sont justement l'objet d'étude principal de ce mémoire.

La méthodologie à suivre doit éviter de narrer, décrire ou faire de l'histoire, car mon but est justement de questionner les présupposés et les bases discursives dans la représentation narrative du sujet. Mon mémoire s'insère néanmoins dans la continuité historique des recherches sur le Saint Office. Continuité où l'historiographie a régné. Ainsi, je fais partie du courant de recherches sur l'inquisition, dominé par l'historiographie, tout en offrant de nouvelles modalités d'approche. Par ailleurs, il s'avère problématique pour moi d'employer uniquement et intégralement ces procédés historicistes. La méthodologie historiographique ne me permet point de retrouver toutes les spécificités et réponses de ma recherche. Puisque la base même de la structure méthodologique historiographique, même de la Nouvelle Histoire, empêche de réaliser une analyse sémiotique, philosophique ou épistémocritique des documents historiques.

La dite Vieille Histoire présente les résultats de ses analyses et de ses recherches par le moyen de la narration. Ainsi, les modalités d'approximation au

document historique reflètent ce désir de créer des anecdotes et des grands récits, sous une structure mentale dix-neuviémiste, au bénéfice d'une grande Histoire. Nous retrouvons alors dans les narrations de la Vieille Histoire une sélection de faits, d'événements et de personnages, tirés de sources historiques, visant à réarticuler une certaine version du passé. Dès lors, le principal problème de la dite historiographie traditionnelle se trouve à être son suivi des propositions kantienne et hégélienne sur l'évolution de l'homme par l'événement. L'événement sera donc l'axe des narrations historicistes; la lecture des documents historiques cherchera avant tout à créer un événement au lieu d'étudier le(s) texte(s) par ses signes linguistiques ou sémiotiques.

Les dispositifs épistémologiques de la Vieille Histoire ont été fortement questionné par la dite Nouvelle Histoire (Les Annales en France). Elle se propose de réaliser des "microhistoires". La Nouvelle Histoire écrit sur des moments spécifiques, sur des sociétés et individus en déplaçant les grands récits historiques. Diverses branches telles que l'histoire anthropologique, communiste, féministe ou statistique servent à ses projets. Néanmoins, tout en réalisant une fissure au sein des grands récits, elle persiste à narrer, à employer le document historique afin de décrire et représenter des spécificités d'une histoire. Elle emploiera même plusieurs fois des présupposés psychanalytiques, des notions *a priori* de société, de communauté ou d'individu dans ses démarches d'études. Il est donc difficilement possible de retrouver dans cette méthodologie des éléments qui permettent une analyse ou une recherche des fondements discursifs du texte historique. Or, la dite Nouvelle Histoire malgré ses grands apports épistémologiques et méthodologiques, ne peut pas m'aider complètement.

L'historiographie sur le Saint Office en Nouvelle-Espagne a suivi les traces méthodologiques tant de la Vieille comme de la Nouvelle Histoire. Ainsi, l'oeuvre de José Toribio Medina, du début du siècle, s'insère dans ces modalités épistémiques en étant le "Livre" de référence sur le sujet jusqu'aux années soixante. Tous les livres postérieurs, sous son influence, ont imité ses modes méthodologiques. L'absence d'écrits sur l'Inquisition caractérise les années cinquante, ce sera à partir de la décennie suivante que s'opérera une revitalisation des recherches sur le Tribunal. L'historien Greenleaf reprendra les

études inquisitoriales tout en questionnant les modalités "dix-neuviémistes" qui le précèdent. Il est le pionnier de la microhistoire dans les affaires inquisitoriales en analysant l'Inquisition comme institution politique. Néanmoins, la méthode de la narration et l'emploi de l'événement et de l'anecdote continuent à être ses outils.

Le changement le plus significatif dans l'étude de l'inquisition est survenu dans les années quatre-vingts avec "l'ethno-historienne" Solange Alberro. Son important apport critique et historiographique a brisé les structures et les grandes narrations la précédant. Elle fixe son attention sur les conflits locaux, certains problèmes sociaux et sur les revendications et luttes inter-ethniques de la Nouvelle-Espagne. Son oeuvre a permis que l'anthropologie historique, l'ethnologie, la psychanalyse et le féminisme s'intéressent à l'Institution inquisitoriale de la Nouvelle-Espagne. Mais si elle réussit à ouvrir de nouveaux champs d'études en employant de nouvelles modalités d'approche, Alberro continue à nous *raconter* les faits du passé. De plus l'historienne applique des notions de communauté, de société et d'individu contemporaines aux documents historiques. Ces différentes raisons m'empêchent de suivre complètement ses modalités d'étude.

L'historiographie peut m'aider à situer une période déterminée et une situation politique donnée mais elle est incapable de répondre aux questions sur les codes littéraires et linguistiques du texte inquisitorial. Le document inquisitorial, spécifiquement le procès, n'est pas seulement un espace d'information pour la narration historique. Il est aussi et surtout un "texte" avec un message spécifique, animé par des modalités narratives qui dénotent une préférence pour certaines catégories stylistiques, linguistiques et sémantiques. Le procès inquisitorial contient une quantité choisie, connotée et dénotée de signes ayant une fonction médiatique temporelle déterminée; ce qui permet une analyse littéraire (sémiotique, structuraliste, déconstructionniste ou épistémocritique). La pertinence de la méthode littéraire ne traduit pas cependant son exclusivité. L'aide de la philosophie, de l'histoire, de la théologie, de la politique et de l'anthropologie s'avère indispensable pour vraiment retrouver les modalités de représentation du sujet moderne et de son État. Ainsi, je dénomme ma méthodologie: "comparatiste".

En employant une méthodologie historiciste, je contextualise la période de rédaction du procès et des chroniques dont je fais usage. Je me propose d'étudier alors la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Suite à des recherches minutieuses, je crois possible de retrouver les origines de la représentation du sujet moderne au coeur du XVII<sup>e</sup> siècle. Le XVII<sup>e</sup> siècle au Mexique vit les premières revendications *criollas* à travers plusieurs champs de la culture novohispanique. Tout d'abord, les intérêts économiques commencent, dans un période de crise, à devenir un facteur important de rivalité entre *hacendados*, marchands, nobles et bureaucrates du Roi. Conflit accentué par la confrontation entre Palafox y Mendoza et Sáenz de Mañozca. Palafox défend les intérêts économiques et nationalistes *criollos* en s'opposant aux désirs de l'État espagnol. La revendication *criolla* de "La nation mexicaine" se représente aussi par des essais, des livres, des sermons et évidemment par des images sacrées, comme la *Virgen de Guadalupe*. C'est dans ce contexte que l'Inquisition agit. Sous les ordres du Roi, l'Inquisition aide Sáenz de Mañozca en intervenant contre l'expansion et la revendication *criolla*. Plus concrètement, durant ce conflit, elle met en prison et tue la majorité des *criollos* miniers, *hacendados*, marchands et nobles en accusant la plupart de judaïsme. Ma lecture et mon analyse sur l'invention du sujet moderne et de son État se concentre alors dans cette période.

Les actions du Saint Office sont toujours suivies, transcrites et fixées sur des documents rédigés par les membres du Tribunal. Ainsi, nous pouvons compter sur une grande quantité de matériels produits par cette institution. Ces documents contiennent tous les codes qui ont sustenté, justifié ou médiatisé la pensée, l'action et la philosophie du Saint Office. Les dispositifs de représentation du sujet moderne et de son État peuvent alors être repérés dans ces textes. Puisque la littérature inquisitoriale est énorme et variée, il m'est indispensable de choisir les types de documents les plus pertinents. Ceux -ci sont le procès et ensuite les chroniques et relations d'autodafé.

Il existe une quantité infinie de procès et de chroniques d'autodafé. Je dois, de ce fait, me concentrer sur un procès type et sur un autodafé déterminé. Puisque mon étude vise la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, j'ai choisi le procès de Juana Enríquez, lequel commence en 1642 et s'achève en 1649. Son cas contient beaucoup de

ressemblances avec d'autres procès de judaïsants. De plus, il montre un mode très net de subjectivité moderne. En seconde lieu, je me suis concentré, d'une manière plus générale, sur l'autodafé du 49; auto où ont perdu la vie la plupart des judaïsants de cette époque.

Le procès inquisitorial de Juana Enríquez est un rassemblement de relations de dénonciations et de confessions, toujours écrites à la troisième personne et dans un discours indirect. Les relations sont envoyées aux *calificadores* inquisitoriaux. Toute délation ou confession doit être écrite. Ainsi dans la plupart des cas, le procès se forme par des relations de dénonciation et de confession. Le procès de Juana Enríquez contient huit dénonciations et cinq confessions. Ce genre de relations est la base même du procès. En outre j'analyserai en détail une relation de dénonciation et une de confession.

Les dénonciations, transcrites dans une rhétorique pré-établie, mentionnent les délateurs des délateurs, la date de la dénonciation et surtout l'histoire transgressive et familiale du délateur. L'origine et la consanguinité sont des éléments très significatifs pour les inquisiteurs. Or, il existe un désir de fixer une continuité historique, ethnique et culturelle; de créer une notion de "communauté". Les confessions de Juana Enríquez seront nombreuses en raison de sa constante négation des délits. C'est à partir des délations à son encontre que sont fondés les interrogatoires. La parole de Enríquez se bute alors contre celle de la "communauté". Voix communautaire médiatisée et représentée à travers l'appareil rhétorique pré-établi. Dans ce sens l'Inquisition fabrique une notion de "sujet-type" appartenant à une "communauté" unique.

La structure et l'appareil sémiotique des délations et des confessions reflètent une typologie discursive qui contredit les objectifs théologiques et narratifs de l'Inquisition. La version recherchée par les inquisiteurs de Juana Enríquez, se bute à un échec par la transcription de l'oralité. Les écrivains inquisitoriaux, sans le vouloir, narrent le doute, la connaissance et les croyances de la témoin en dénotant ses caractères subjectifs et ambiguës. Le discours transcrit du délateur et du confessant perce la notion de connaissance de l'Autre par son âme. De ce fait, le témoignage bouleverse l'idée du mot conçu comme souffle du Verbe Divin.



La narration du discours du délateur conçoit le sujet par ses pratiques et ses expériences. Le narrateur de la dénonciation emploie les mots; "déduire, il me semble, je crois, j'ai entendu" qui dénotent en plus une intériorisation. L'intériorisation du délateur ou du confessant est narrée dans un axe structural qui cherche à éviter tout doute ou subjectivité. Alors, la subjectivité et la représentation de la pensée réussissent à s'infiltrer dans la structure et la rhétorique imposées. Or, à travers ces infiltrations dans le langage hégémonique, nous pouvons percevoir les modifications ou les transmutations dans la représentation et notion du sujet. Celui-ci commence à être conçu par le moyen de catégories immanentes au lieu de transcendantes; symptôme de la représentation du sujet de la modernité.

Les ambiguïtés dans la conception de l'Autre sont donc médiatisées à travers la transcription de l'oralité. L'inquisition réussit, sans le désirer, à matérialiser le savoir oral et les nouvelles conceptions du sujet. La réappropriation textuelle de cette oralité fixe et construit une histoire de ce qui était épars, éphémère et anonyme. Médiatiser les mutantes conceptions du sujet signifie, les insérer dans le discours officiel, même inconsciemment. Or, à travers la manipulation du témoignage s'infiltrent les bases de l'invention du sujet moderne.

Le sujet est conçu, avec ces ambiguïtés discursives, au bénéfice de l'État-Nation. Les notions de filiation historique, sanguine, langagière, territoriale et même de pratique culturelle sont incluses dans cette conception. Par le moyen du procès nous pouvons étudier ces modalités idéologiques et culturelles qui sont, à mon avis, les assises de la représentation du sujet moderne et de son État.

Les procès inquisitoriaux n'étaient lus que par les inquisiteurs. En outre, la réadaptation de la notion du sujet par le Saint Office et la Viceroyauté, où s'insèrent les ambiguïtés et subjectivités de la population, a été transmise à travers le moyen le plus populaire de l'époque: le théâtre. Non pas le théâtre de *capa y espada* mais bien le théâtre liturgique. Pour le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, l'autodafé est sans aucune doute beaucoup plus qu'une cérémonie religieuse, c'est une vraie représentation théâtrale, avec des adaptations de la poétique d'Aristote. Le "siècle" baroque a adopté la stratégie poétique et philosophique

d'Aristote au détriment de celle qui la précède, celle de Platon. L'autodafé a modifié ses modalités de représentation par rapport au Moyen Age et à la Renaissance. Au XVIIe siècle l'autodafé est avant tout une célébration spectaculaire. Il représente une allégorie et un mythe: le mythe et l'allégorie du Jugement Dernier. Dans cette allégorisation, l'Inquisition emploie la figure de l'accusé pour métonymiser une communauté et pour représenter la divinité et son Verbe Divin. Ce genre de "mise en scène" va s'accompagner d'un appareil spectaculaire d'ornementations et de festivités traduisant le désir de persuasion, sous l'influence d'Aristote, de l'Inquisition. Il existe donc une conscience du caractère représentatif et non purement sacré de l'autodafé. La pensée inquisitoriale et étatique conçoit alors ce qui était un acte de la transcendance comme un phénomène de l'immanence.

A travers cette nouvelle pensée elle transmet et impose ses désirs politiques. Le "grand" autodafé de 1649 en Nouvelle-Espagne où l'inquisition à réussi a disloquer la revendication et expansion *criolla*, en est une preuve. D'autre part, dans cet autodafé, l'Inquisition a médiatisé le discours des procès, transmettant des variantes de la conception du sujet, dorénavant légitimées au bénéfice de l'État. Or, l'oralité de la "communauté" passe aux mains de l'État qui, en transmettant une nouvelle conception du sujet, promeut une Lingua Franca, une unité culturelle, historique et religieuse. Tels sont les fondements épistémiques et idéologiques dans l'invention de toute nation moderne. La manipulation discursive inconsciente ou consciente d'un sujet par ce corps du pouvoir est c'est que je dénomme l'invention du sujet moderne et de son État.



## Indice

1-Sumario-----	i
2-Résumé-----	iii
3-Indice-----	x
4-Agradecimientos/Remerciements-----	xii
5- Introducción-----	1
6- Capítulo I. Metodología e Historia	
a) Modalidades metodológicas de la historiografía-----	10
b) La historiografía del Santo Oficio de Nueva España y sus modos de representar-----	24
c) Una metodología comparatista-----	44
7- Capítulo II. La invención del sujeto moderno gracias a la Inquisición y el Estado	
a) Situación social y política en Nueva España, mediados del siglo XVII-----	48
b) Implicación socio-política del Santo Oficio-----	58
c) La labor literaria de los escritores inquisitoriales-----	64

d) Análisis comparatista del caso Juana Enríquez-----	66
d)I-Modalidades de representación de la rea en la denuncia-----	74
d)II-Modalidades de representación de la rea en su audiencia-----	82
e) La invención de un sujeto moderno y de su Estado-----	88
8- Capítulo III. Mimetización de la modernidad	
a) De Aristóteles al Barroco; mimetización de la escritura-----	97
b) La mimetización del sujeto moderno y de su Estado-----	106
9- Conclusión-----	110
10- Bibliografía General-----	115

## Agradecimientos/ Remerciements

Quisiera agradecer infinitamente  
a Eugenia Macías Guemán.  
Sin su ayuda en la obtención  
del proceso de Juana Enríquez  
esta tesis no hubiera podido realizarse nunca.

J'aimerais remercier également  
Marie-Jeanne Blain pour son énorme aide  
à la recherche anthropologico-statistique  
des procès et autodafés du XVIIe siècle.  
Son aide à la correction du français  
a été aussi indispensable

**“Aquí estamos, aquí seguiremos, no nos  
rendiremos: resistiremos con dignidad”**

Voces de Indígenas Zapatistas en una marcha de protesta contra  
el Estado inquisitorial mexicano

San Cristobal de las Casas, Chiapas, México  
23 de agosto de 1999

# 1

## Introducción

Fortalecido por la melancolía del descrédito me gustaría emanciparme por el laberinto de lo que no se ha escrito. Más aún, decepcionado por la vaciedad y peligrosidad de los grandes relatos históricos me gustaría entrar en las fuentes de la historia mexicana. Descubro en ella la legitimación política con la manipulación de una historia. Observo el olvido y el encadenamiento de ciertos relatos escritos por *algunos* para forjar una historia, que acaso ya se conocía *a priori*.

Mi melancolía me da una dosis de curiosidad. Ella me inclina a realizar un estudio sobre el fundamento de los grandes estados quienes fabrican su historia y sus sujetos. Llego entonces al documento histórico. Y como me interesa conocer y cuestionar el Estado su y nuestra modernidad o postmodernidad, me concentro en el período en que se gestó esta "modernidad": el siglo XVII. Siendo que mi interés se focaliza en el país de donde provengo escribiré sobre la Nueva España. Y por si fuera poco y escasamente humilde, sobre el fenómeno inquisitorial.

La Inquisición novohispana ha sido únicamente tratada por la historiografía. Dentro de este campo ha sido vista bajo muy diversos ángulos desde finales del XIX que comenzó a hacerse un estudio serio de ella, hasta nuestros días. Si en el siglo XIX se vió a partir de la ideología del *Aufklärung* y posteriormente del positivismo mexicano bajo la sombra del hegelianismo evolucionista, en el siglo XX la óptica a oscilado entre diversas tendencias.

En primera las grandes narraciones históricas de José Toribio Medina cuyos índices metodológicos servirían hasta los años cuarenta como pauta y el libro mismo como la referencia a seguir. En seguida podíamos encontrar los trabajos pioneros de Liebman, cuya narración histórica, reivindica y proclama una diáspora nacional, en su caso judía. Tal vez al llegar los años setentas Greenleaf aporta los primeros trabajos de la microhistoria para el estudio de la Inquisición y cuestiona la labor historiográfica precedente. A partir de los años ochenta los estudios sociológicos, antropológicos dentro del campo de la Nueva Historia imperan, y desplazan el análisis del evento por aquel del individuo o la

sociedad y cultura. Los años noventa con la entrada de la gran historiadora Solange Alberro abren nuevas perspectivas para el trabajo historiográfico de la Inquisición y casi todas las ramas de la Nueva Historia se ven inmiscuidas así como el cuestionamiento de la metodología historiográfica misma.

Las modalidades metodológicas de la historiografía hasta por lo menos los años ochentas mantienen índices similares de representación. En el primer capítulo de esta tesis trataré de elucidar como las modalidades historicistas e historiográficas se interesan sobre todo por construir una gran narración del fenómeno inquisitorial de manera global y general. Tal narración emplea los documentos históricos para realizar un relato anecdótico de las labores inquisitoriales, así como de sus características. Es decir, como lo apunta Hayden White, que el historiador de la escuela de la Vieja Historia escogerá los elementos y los hechos que más le convengan para realizar una anécdota, un relato con un seguimiento cronológico, estratégicamente estructurado para formar su versión de la historia. El documento; testimonio, proceso, confesión, etc., sirvió a los historiadores hasta los años ochenta por lo menos como prueba, fuente de un hecho; hechos, de acción(es). Estas acciones, muchas veces reconstituidas y construidas en torno a uno o varios personajes históricos, recrean y muchas veces escriben un pasado, amoldado con nuestros propios presupuestos culturales e ideológicos. No quiero decir, con ello que sea posible no caer en presupuestos contemporáneos a la hora de analizar un objeto del pasado sino que esta utilización narrativa ni siquiera cuestionó sus modalidades de representación y las propuso como universales e irrevocables para el estudio global de cualquier fenómeno histórico. Dichas posiciones, como lo muestra por ejemplo Benedict Anderson y Jean François Lyotard, presentan problemáticas de reduccionismo, de universalización cultural que la mayor de las veces son proyectadas para legitimar un poder o una idea de Nación.

Para los años ochenta el fenómeno inquisitorial adquiere otro carisma. El rompimiento metodológico implica una apertura hacia la preocupación social y etnohistórica, hacia el cuestionamiento de la historiografía tradicional. La figura femenina y la sociedad toman un lugar de vital importancia. Pero la socio o etnohistoria imputan su noción de sociedad, de comunidad y del Otro a los

### 3

documentos en sus libros. Se presupone una actitud en el actuar, en el ejercicio social y cultural del pasado. No toma entonces cuenta de los propios campos semánticos del documento interpelado.

Salvo una excepción tales postulados perduraron en los noventa. La historiografía del Santo Oficio la Nueva y la Vieja se reúnen en un punto. Ambos emplean los documentos históricos por medio de modalidades metodológicas primero que usan la narración como eje metodológico y segundo que imputan mitos (como el de Edipo), nociones de clase y de grupo a su narración, sin siquiera tomar en consideración los signos que el documento histórico, como fuente de sus narraciones, da a este respecto. Tal óptica presupone una sociedad, Estado, cultura determinada y hecha, así como un sujeto individual y moderno. Tales entidades y nociones no existían todavía, bogaban en su proceso de elaboración. Se estaban inventando. Tal es mi principal preocupación.

Por lo declarado aquí, resulta evidente que el primer capítulo de mi tesis se preocupará por realizar un acercamiento de tipo epistemocrítico en la revisión de la metodología histórica. Dicho tratamiento buscará sentar las bases de mis propios presupuestos metodológicos y sobre todo me ayudará a establecer una metodología. Como me integro al seguimiento histórico del estudio inquisitorial, tal revisión que de ninguna forma significa negación, interpela en el cuestionamiento de los procedimientos antes realizados a una metodología que aún empleando el trabajo historiográfico se sirve de otros elementos teóricos en el análisis del documento histórico.

Así pues me propongo leer un documento inquisitorial, el proceso contra Juana Enríquez, por medio de una metodología que llamaré *comparatista*. Por comparatista entiendo un análisis retórico- lingüístico, filosófico-político y hasta antropológico. Tal metodología propondrá y sobre todo tratará de acercarse al documento histórico para extraer sus propios signos semióticos, narrativos sin tratar de imponerle unos. Mi tesis observará entonces este proceso en tanto que modo representacional de un sujeto, de su historia, que concluye, según trataré de probar, en la invención del sujeto moderno y de su Estado.

Mi tesis observará la infraestructura *poética* en la elaboración del proceso, en la *utilización* del testimonio y de la confesión así como el mimetismo del auto de fe. No me serviré del psicoanálisis, como el tema *sujeto* sugiere sino que me focalizaré en los dispositivos, presupuestos lingüísticos de los redactores inquisitoriales, bajo los cuales se elabora una versión del Otro y se hace un tipo de relato. El relato obedece a los modos de narrar de su tiempo. Concentrándome en el siglo XVII, la poética sería entonces la del barroco, es decir una poética de cuestionamiento propio de sus presupuestos y bases ideológicas y culturales.

Elijo el siglo XVII porque fue un período de grandes cambios políticos y teológicos. Como se verá en la tesis, la iglesia, los colonos, los *gachupines* se ven confrontados entre un deseo de unidad, de estado mexicano por un lado y un deseo de preservación ideológica y religiosa neutra y del imperio por otro. Estas disputas elaboran, recrean una visión del sujeto que se amolde más a los intereses de las diferentes fracciones políticas. La inquisición se ve en medio de esta *guerra fría* y a veces violenta. Y como intermediaria y varias veces implicada institución da un peso muy importante a la invención del Estado y sus sujetos.

Me concentraré entonces en la actividad inquisitorial de 1642 al 49. Este es el período de mayor actividad inquisitorial durante la existencia de la Nueva España. Se trata de la crisis y tragedia en la captura de una gran porción de la población criolla noble y burgués novohispana. El período "coincide" con el gran enfrentamiento *político* entre Palafox y Mendoza y Sáenz de Mañozca, es decir con el enfrentamiento entre los poderes criollos y españoles. Manifestación concisa de los primeros brotes de una reivindicación nacional "mexicana". Reivindicación nacional vehiculada no sólo por las posiciones de Palafox y los criollos hacendados y mercantes sino por una serie de literaturas, de tratados políticos y religiosos que exoneran la tierra, la personalidad y distinción del "mexicano". Además, para el periodo del 49 en adelante se creó el primer manual de confesión que pretendía acabar con las diferencias culturales, lingüísticas del reino y por ende se institucionaliza una lengua y cultura Franca. Pilares en la invención de un Estado.



Por ende el documento que analizo, el proceso contra Juana Enríquez lo escojo así, porque esta judaizante perteneció al grupo de judíos procesados durante la crisis de mediados de siglo. Juana Enríquez perteneció a los primeros acusados por la inquisición, de este período que acabaron sus días en el más grande auto de fe de la Nueva España, el del 49. Analizo un sólo caso porque como se verá la estilística y todos los elementos ideológicos y culturales son similares en este tiempo. Analizar más de un caso en esta tesis resulta imposible, dado el espacio permitido. Su caso resulta sumamente importante además porque tras la negación constante de sus delitos es más accesible acercarse a los modos de representar por el Santo Oficio, dadas las repeticiones de su testimonio y la propia versión subjetiva de la acusada confrontada a la palabra inquisitorial.

Me propongo entonces emplear una metodología comparatista en el análisis del proceso de Enríquez. El eje metodológico sería el literario por tratarse de un texto. Una metodología literaria resulta así un laberinto en el análisis de este proceso, pues los elementos estructurales y semióticos de su cuerpo se distinguen de los que tenemos costumbre de observar. El armazón del proceso inquisitorial contiene la complicación y fascinación de significarse a través de la disparidad casi aleatoria de sus componentes. Las anacronías de su escritura borran toda intención de imputación metodológica y semiótica, si se tiene una cierta honestidad crítica. Así mismo las modalidades de representación de Juana Enríquez van acompañadas y hasta precedidas de intertextos teológicos y hasta filosóficos que deben ser aclarados so pena de inventar una modalidad de representación y de característica de la estética.

La estética en la representación de Juana Enríquez muestra numerosos signos, que analizaré primero a través de todo el proceso y posteriormente con mucho más detalle en la relación de delación y de Audiencia. Puntos culminantes y más certeros en los procedimientos de invención del sujeto moderno y de su estado. Tal análisis en general literario, interpelará a la filosofía y teología para interpretar las semantizaciones de subjetividad del sujeto y a la política e antropología para deslindar los usos y signos de la representación de este sujeto en relación con "una comunidad" y su Estado. Recordemos que la noción de comunidad y Estado yace implícita e explícita en todo proceso inquisitorial.

Se verá entonces como, en el proceso de Juana Enríquez como el de los otros judaizantes, se elaboró a partir de testimonios, denuncias y confesiones. Estas voces son recogidas y concentradas por los comisarios del Santo Oficio. Las acusaciones son redactadas por el fiscal, el familiar enviaba, escribía las denuncias. La unión de estas voces; el orden con el que están ensambladas y la carga *intervencionista* del inquisidor, calificador es lo que da peso o justificación al proceso. La ordenación entonces, la opinión del consultor denota un deseo de canalizar, mediatizar la oralidad. Nadie podía ser detenido si no era denunciado por alguien. La narración del testigo(a), testigos(as) es lo que da vida a una indagación inquisitorial. A lo que hay que aunar la distorsión del testimonio con preguntas tendenciosas y sugestivas de los inquisidores.

La historia, dice Carlos Fuentes, no puede existir si no está escrita. Es la escritura lo que da validez a los hechos. Por que lo escrito fija para siempre lo que puede variar, mudarse o desaparecer. El deseo de fijar lo oral, a través de una canalización específica, es una necesidad de crear una historia para justificar fines y políticas. Lo escrito debe acabar con la subjetividad, para fijar una idea común. La idea común en el proceso inquisitorial se realiza a partir de la transcripción, escritura de los testimonios y denuncias. La idea común se propone al emplear la denuncia de la población; la voz del Otro del reino es lo que justifica la mediación y la acción. Sólo que la mediación es institución y por lo tanto se convierte en fin de acción de aquel que detiene la mediación. Lo que para mí es modernidad política. La institución inquisitorial tiene sus propios intereses económico-políticos.

La escritura de un sujeto tipo desvirtúa la heterogeneidad, la amalgama de culturas, acciones, de experiencias y hechos. Escribir un personaje tipo es eliminar al Otro. Significa inventar un personaje colectivo. El sujeto es su reino, una esencia colectiva, un Estado.

El acusado inquisitorial es fijado, estigmatizado de acuerdo a lo que alguien vio que hizo y escuchó que dijo. Eso implica una subjetividad, la subjetividad del testimonio, pero sobre todo el testimonio a partir de un modelo fabulado por el Santo Oficio. Este exorta a los feligreses a denunciar a cualquier persona con ciertas características. El testimonio y la acción van a unirse a otra denuncia

con la que tienen que corresponder. La confesión o declaración del acusado tiene que coincidir con las denuncias y no al revés. La tarea del Santo Oficio es aquella entonces de hacer coincidir los pareceres. Fijar los pareceres es tanto como tratar de forjar el pensamiento, la experiencia a través de la escritura. La confesión del pecado (que siempre es buscada), es la catarsis del *pueblo*, de la *colectividad*, del Santo Oficio. Ya que objetiviza el conocimiento, lo que esconde el pensamiento, lo que encierra la experiencia. La confesión es la prueba de la igualdad, de la justicia y del amor común.

El hecho de tratar de borrar, mediar la diferencia de la experiencia, pensamiento es el Oficio de inventar un tipo de hombre universal. La invención de este tipo de hombre se hace precisamente porque se tiene consciencia de su inexistencia. La *consciencia* ontológica del ser cristiano cede su lugar a la filosofía de *fabricar* un cristiano. La *consciencia* de la diferencia entre experiencia, conocimiento y Ser toma lugar y entonces se trata de unificar el todo. Para mí esto es el principio y más bien la invención de un tipo de sujeto, que por las características antes señaladas remite al sujeto de nuestra modernidad.

Como el proceso inquisitorial circulaba de manera interina, sólo entre inquisidores, bien podría argumentarse que los modelos y modos en la elaboración discursiva y representativa del sujeto no podían impactar o preponderar en la población, en el pensamiento de "la comunidad" y por ende aún si podemos colegir elementos en la construcción del sujeto moderno en el proceso éste no proyectaba mayor repercusión. Por ello propongo presentar un análisis de los auto de fe, pues en estos se representa, hasta teatralmente las modalidades discursivas e ideológicas plasmadas y vehiculadas en el proceso.

Me focalizaré así en el análisis de los autos de fe en tanto que modos de representación teatral. La teatralidad del auto de fe, verlo así, se vincula enteramente con lo que he venido anunciando por el simple hecho de que el auto de fe es la culminación de la denuncia, testimonio, confesión y evidentemente del proceso. El culpable es el que niega la escritura, un texto determinado. A los ojos de los inquisidores niega la verdad de los evangelios, de lo escrito. El culpable es aquel cuya consciencia lo lleva a cuestionar una

## 8

verdad textual, ontológica. Por lo que se desprende del verbo divino. Rompe el vínculo entre el significante y el significado de la palabra que da esencia al hombre. Demuestra el signo arbitrario de lo que se piensa a partir de lo que se escribe. El acusado es entonces aquel que de muestra el carácter inmanente del texto a partir de la acción y la palabra.

El deseo de la inquisición es aquel de probar que tanto la palabra como la acción vienen de un deseo deliberado, consciente, (ayudado por el diablo y el libre arbitrio) de ir en contra de la esencia, del texto evangélico, y no de una acción y palabra que vienen de la práctica, de las costumbres, de los deseos propios.

Por el mismo hecho de que la acción y la palabra se vuelven contrarios al texto divino se necesita una acción y un sermón para *reconvertirlos* en texto. Así se vuelve mediación, alegoría y esencia.

El culpable necesita volverse esencia del evangelio. Porque lo que se trata de hacer es romper el vínculo del sujeto con otros textos, con su propia imaginación, con otras imágenes. El sujeto en el auto de fe se convierte en una imagen, determinada, única. Cuya función es elaborar un presupuesto histórico, ontológico. El sujeto culpable es indispensable para perpetuar una alegoría, mito. El mito de la eucarestía, del Juicio Final. Fábula hecha texto. Este texto debe ser más que un libro. Es la prueba de la trascendencia, del sistema, del dispositivo. La ceremonia que perpetúa el texto es la misa, la eucarestía. Para darle vigencia al hecho, hacerlo actual, hace falta una ceremonia en carne y hueso, un acto, evento a los ojos de la comunidad. El auto de fe es entonces la reconciliación entre los hechos del pasado, el contexto, la historia y el presente; la distancia entre lo que ocurrió en el pasado y lo que se cuenta en el presente del pasado.

La distancia es figurada, reconciliada por el penitente. El acusado es una figura transhistórica, atemporal. El cuerpo en el auto de fe se vuelve materia textual y por lo mismo esencia, figura de lo invisible porque se le representa como el intermedio entre el significado y el significante del verbo divino; del evangelio. Por ello debe desaparecer, quemarse o arrepentirse, para probar con su

## 9

desaparición la invisibilidad del vínculo entre la emisión del Verbo, el soplo divino y el sujeto. Tales, en conjunto con lo apenas esbozado respecto al proceso, serán mis postulados en esta tesis.

**a) Modalidades metodológicas de la historiografía**

Conllevo un vivo interés en observar las modalogías semióticas, estructurales, políticas y filosóficas implicadas en el proceso inquisitorial y en el auto de fe. Me parecen sumamente interesantes los estratégicos y retóricos medios de representación que llegan a construir un tipo de personaje (acusado), el cual me parece que obedece, como trataré de ver en esta tesis, a la figura conceptual concebida como sujeto moderno. En este sentido necesito una forma, una "estética" o medio para representar y analizar el resultado y el proceso de mis indagaciones en el proceso inquisitorial y el auto de fe. Tal forma debe tomar en cuenta que tanto su presentación como su procedimiento analítico van a obedecer a una filosofía y a una política. Por lo que debo tener cuidado en que el procedimiento analítico y la representación final de lo analizado no produzcan un aparato o figura conceptual extraída del procedimiento mismo en vez del objeto tratado. De ahí la búsqueda de una metodología y en seguida de una manera de representar (lo que conlleva ya una imputación) lo analizado en el proceso y auto de fe.

Hasta nuestros días los manuscritos inquisitoriales, el fenómeno mismo inquisitorial han sido casi únicamente revisados por la historiografía. Me di cuenta entonces, al revisar los trabajos de historia sobre el Santo Oficio que mi modalogía epistemológica debía inscribirse en este proceso historiográfico a partir de una inserción de modalidades de representación y de aproximación disimilares, aunadas a las ya establecidas. La aproximación disimilar e híbrida (híbrida puesto que retoma modelos de la historiografía Nueva y Vieja y de otras disciplinas) obedece a mi necesidad de infiltrarme en los documentos inquisitoriales, en ocurrencia los procesos y autos de fe, con un nuevo interés y óptica. Tal interés y óptica no pueden desarrollarse únicamente, como se verá, bajo un tratamiento que se realice a través de la Vieja y Nueva Historia. Ya que no quiero escribir una historia del proceso sino que deseo analizarlo como un sistema de representación capaz de formular signos, estructuras que evidencien



un práctica filosófica, teológica y política precisa.

Como ya lo anuncié, sin embargo, no puedo deslindarme del trabajo historiográfico, en primera porque sería negar un aporte imprescindible epistemológico y en seguida porque todo tratamiento del pasado implica una historización. Por lo que negar o dejar de lado a la historiografía sería dejar de lado mi propio trabajo. Empero desearía trazar las modalidades historiográficas en la construcción de la historia. Ello para observar las implicaciones epistemológicas en la narración del pasado, sus consecuencias y razones. Evidentemente no puedo descubrir y exponerlas todas. Entonces me gustaría presentar las principales. Su exposición es simplemente para observar sus modos de funcionamiento. Tal demostración (aún parcial) implica tratar de mostrar porque mi estudio no lo puedo realizar en su entereza bajo una óptica historiográfica pero sobre todo para observar de que manera me implico en esta evolución metodológica, epistemológica y así ver mis presupuestos conceptuales, las imputaciones representacionales en las que puedo y caer en el momento de representar y analizar mi objeto de estudio. Es evidente que recurriré continuamente a la metodología y formulaciones historiográficas para la redacción de esta tesis al tiempo que trataré de aplicar una óptica filosófica-literaria y hasta política. En este sentido estoy en concomitancia y relación continua con la historiografía y otras disciplinas de la ciencias humanas. De ahí que llamaré a mi aproximación "comparatista".

Comenzaría mi ejercicio bajo la óptica de una de la primeras críticas o observaciones a la historiografía, me refiero a la de Hayden White. Evidentemente este primer acercamiento no pretende discurrir sobre todo el trabajo historiográfico que se ha elaborado, ni tampoco sugiere que toda labor historiográfica se ampare de las mismas modalogías. Me parece constatar sin embargo, retomando las teorías de White, que la historiografía ocupada de la Inquisición en el mundo novohispano ha empleado el documento inquisitorial, por lo menos hasta los años ochenta, para constatar, recoger acciones y hechos del pasado. El documento o los documentos, como diría White han servido para resumir, sintetizar y concretar un evento. El evento ha formado el elemento central en la narración de la historia inquisitorial. La acumulación de eventos y su yuxtaposición es lo que ha estructurado y formado la tesis o proposición del

historiador. El acomodo de *datas* (como en toda modalogía intelectual) implica una intervención del historiador. Como diría Paul Ricoeur no hay una realidad histórica *évènementielle*, ella se reconstruye. La historia no es un hecho ontológico, se piensa y se elabora de acuerdo a las políticas del historiador y de la época.

La noción de historia y la práctica sobre la historia implica ya una sinécdoque, una operación retórica y filosófica. Ya que no hay Una historia o historia. Decir historia o hacer una historia es una labor figurativa que implica hacer abstracción del carácter fragmentado, dispar y muchas veces banal de legados mediáticos del pasado. La historia se fabrica a partir de la estructuración de lo inestructurado. La imaginación constructiva, como diría Collingwood, con sus *a priori* culturales es lo que hace posible concebir una historia. Y entonces y cito a Hayden White quien parafrasea a Collingwood: "(...)the encodation of events in terms of such plot structures is on the ways that a culture has of making sense of both personal and public past"<sup>1</sup>

De esta manera, adhiriéndome a Hayden White, me parece que el texto historiográfico, al menos el que se ocupa del Santo Oficio en Nueva España, retoma ciertos documentos y manuscritos históricos para apoyar una tesis que acaso ya se conocía *a priori* en beneficio o detrimento de las políticas de su tiempo. El tipo de texto escogido para hacer la historia es el tipo de texto-prueba que va sustentar la historia mediatizada. Los documentos son manejados como un *eslabón* para armar un edificio, como una prueba u objeto fijo. Por lo tanto se omite muchas veces el análisis de sus modalidades de construcción y de representación.

Los textos históricos no son un objeto fijo, objetivable como un *objeto dado*. El historiador ejerce por lo general una crítica *externa* o *interna* del documento. La cual trata, en uno u otro caso, de cotejar el escrito (informante) con los hechos. En seguida verifica su autenticidad. Indaga sobre la fiabilidad del autor. En pocas palabras no hay un análisis formal del texto. En cuanto la autenticidad, pertinencia del documento y la fiabilidad del autor son verificados se procede a utilizar el manuscrito como *informante*. Se le compara con hechos. Vemos

<sup>1</sup> White, Hayden. "Historical text as literary artifact", en *Tropics of Discourse*, University of Chicago Press, Nueva York, 1981, pág. 85



entonces que no se cuestiona epistemológica o semióticamente el documento. Es empleado únicamente como constatación para establecer hechos. Un mismo documento puede servir entonces para apoyar tesis muy dispares y a veces hasta antagónicas.

Se utilizan los documentos históricos para escribir una narración. En tanto que narración remite a códigos semióticos que impliquen un sobre entendido con el lector. La concentración de la narración se hará haciendo personajes históricos, elementos de cambio de una situación, progresión del tiempo a partir de acciones de un individuo o comunidad definidos dentro de un espacio y tiempo determinados; podríamos hablar de anécdotas. Es decir, se realiza una intriga con personajes específicos. Se relata entonces, como ya se ha mencionado, con fórmulas estructurales y semióticas que el lector reconozca. Lo que significa y con permiso, una *literarización* del pasado. Pero sobre todo significa una figuración del Otro, del pasado a través de los presupuestos culturales de la época en que se suscribe la explicación de la historia. Se escribe la historia con las modalidades de representación y de figuración del Otro, de la política, etc, de nuestro tiempo. Me parece constatar que cuando la historia se escribe a partir de estas modalidades varias veces sólo puede considerarse como verídica u objetiva si se suscribe en una política precisa, con un objetivo culturalmente reconocido.

No creo exagerar y de hecho ya se ha constatado (Lyotard, Anderson, Derrida) que estas modalidades historiográficas han fabricado entonces modelos del pasado en beneficio de una propuesta nacional, ideológica o, y política. Un cierto tipo de estructuración de datos tiene su respaldo y su obligación en el interés político o humano universal. Ya que la narración legitima una visión del mundo con miras ideológicas o políticas bien encuadradas. La necesidad de estructurar una narración; una historia para que sea culturalmente reconocida implica imputar un tipo de representación temporal, del Otro y del pasado en beneficio de una hegemonía discursiva (porque son unos y escogidos los que escriben y mediatizan la historia). Esta hegemonía discursiva, el poder político digamos, impera porque reconozcamos un pasado que justifique su pasado o sus objetivos. Tal interés guarda una base epistemológica, filosófica que ya está muy arraigado en nuestros sistemas de interpretación del pasado u otros.

Las modalidades de representación de la historia sobre todo por lo que respecta a la llamada Vieja Historia (de la que me ocuparé más adelante) comparten dispositivos críticos propios al siglo veinte pero también del siglo XIX. Creo poder observar una presencia constante de los modelos historiográficos del Siglo de las Luces y por supuesto de Hegel. Con un acercamiento aunque breve a ciertos y a veces numerosos estudios historiográficos me parece que podemos observar claramente muchos rasgos decimonónicos. En primera en la estructura, en seguida en la narración; concretización y encadenamiento de eventos y sobre todo en la filosofía implícita en la narración historiográfica. Me gustaría entonces acercarme aunque brevemente a los modelos dieciochescos y decimonónicos. Tal vez al destacar su tipo de funcionamiento epistemológico y filosófico podré discernir su uso en los trabajos críticos contemporáneos. Evidentemente tal revisión no puede ser muy extensa dados los límites que esta tesis debe llevar. Por otro lado me parece esencial mostrarlos para que yo vea mis propios presupuestos metodológicos así como mi inscripción en esta evolución aproximativa.

Emmanuel Kant y el Siglo de las Luces abren la problemática historiográfica con su mirada universalista de la historia y su visión denominada moderna del pasado. A Kant le interesa en Idea de una Historia Universal desde un punto de vista Cosmopolítico<sup>2</sup>, darle un sentido a la historia en nombre de la razón. Al contrario de Crítica de la razón pura en esta obra Kant concede una *manipulación* del hombre por parte de la naturaleza. El motivo es darle una esperanza a la humanidad. La meta es la razón universal.

Kant concibe entonces una idea de historia universal, basada primordialmente en un sino natural. La historia es un plan determinado por la naturaleza. Ella permite al hombre escribir la historia según este principio. La creatura humana contiene todas las disposiciones naturales para completar, conseguir un objetivo (de la razón universal). Pero estas disposiciones naturales no son dadas a la individualidad sino a toda la especie, es decir a todo el género humano. Para conseguir la razón universal tiene que haber una práctica humana constante a través del tiempo. Generación tras generación, aprendizaje tras aprendizaje el hombre en un futuro conseguirá llegar a la meta de la razón.

<sup>2</sup>Utilizaré la edición de Flammarion; Kant, Emmanuel. Opuscules sur l'Histoire, trad. de Stéphanne Piobetta, intro. Philippe Raynaud, GF Flammarion, París, 1990.

La naturaleza, entendida como una esencia inherente a la especie animal y humana, supone una fuerza abstracta, impalpable que guíe la acción e imponga el evento, el evento que construya la historia. Esta laicización del cristianismo, del alma irrumpe ya con la inclusión del otro en una representación mental universalista del Uno. La cual impone una acción histórica a través de la esencialización de una abstracción cultural (la naturaleza). La figuración<sup>3</sup> de la naturaleza da sustento a una razón de actuar que implícitamente connota una imputación cultural hegemónica.

Kant nos explica entonces que el aprendizaje, evolución de la especie humana no puede llevarse a cabo si no la hace una sociedad civil universalmente organizada. Ella debe ser colectiva y además libre, para que pueda realizar todos los designios que le tiene preparada la naturaleza al hombre. Como se ha venido discutiendo la idea de sociedad organizada se elabora bajo una concepción ontológica del hombre.

Así para el filósofo alemán las desigualdades sociales, las acciones del hombre, la discordia y el estado actual de las naciones no pueden quedarse igual a través de la historia. Para él debe haber una continuidad, una disposición (que yo llamaría dispositivo), organización de la naturaleza para llegar a un objetivo preciso.

La historia es entonces la realización de una intriga, de un plan de la naturaleza para conseguir, cito: "(...) une constitution politique parfaite sur le plan intérieur, et, en fonction de ce but à atteindre, également parfaite sur le plan extérieur (...) "<sup>4</sup>. Ya se ve entonces el dispositivo cultural que impone al evento. El evento debe producirse según Kant teniendo consciencia de la intriga de la naturaleza. Se debe retomar la experiencia y preparar, aunque de lejos, el evento.

Diré entonces que para Kant es necesario estar seguros a través de un vistazo a la experiencia si la naturaleza ha dado indicios y pruebas de este plan hacia el futuro. Para el filósofo tal es el caso. Según él la historia ha demostrado como el hombre a través de la razón ha querido avanzar hacia la libertad, hacia el bien

<sup>3</sup> Figuración o figura las entenderé en esta tesis como representación metonímica, abstracta, impalpable de una Idea del pensamiento.

<sup>4</sup> Op. cit. pág. 83

de la comunidad. El evento, la acción se conoce *a priori*. El evento en el futuro se fabrica, *profetiza*. La humanidad debe "preparar la venida" del Estado cosmopolítico universal, que será la "redención" de tantos cambios, revoluciones e incertidumbres.

En resumidas cuentas entonces y para concretar la visión universalista kantiana de la historia ella debe ser tratada, cito: "(...) en fonction du plan de la nature, qui vise à une unification politique totale dans l'espèce humaine, (la historia) doit être envisagée comme possible et même avantageuse pour ce dessein de la nature."<sup>5</sup>La reconstrucción de la historia concebida bajo este modelo se justifica y sostiene en base a los objetivos de la naturaleza humana. Los cuales concebidos bajo una acepción ontológica vinculan un manejo del aparato filosófico cultural en contra del azar, de la pluralidad de factores socio-políticos y discursivos, de las diversas visiones y concepciones culturales del planeta. Y sobre todo la visión del siglo de las luces, tomada bajo el paradigma de Kant, tomó poco o nada en cuenta lo que realmente ocurrió en el pasado y lo que realmente se pensó y escribió en el pasado.

Oponiéndose a las proposiciones dieciochescas Hegel confronta la naturaleza y la historia. A falta de coherencia y de estructuración homogénea el mundo ya no puede ser concebido como un todo. El mundo contiene una dualidad insuperable; la realidad de la naturaleza y del espíritu. La naturaleza hegeliana, opuesta a la de Kant es un objeto de representación, de conocimiento científico y de explotación técnica. El hombre se desarrolla en un mundo que le es extranjero. El hombre está aislado dentro de un mundo que aleja al Yo pensante de los objetos. El universo que se concebía como una armonía bien organizada, prueba de la divinidad, se convierte en un espacio mental, científico de difícil acceso. Empero Hegel, heredando ciertos planteamientos de Vico y del *Siglo de las Luces* se focaliza entonces en la historia para encontrar respuestas y soluciones. La historia se vuelve el espacio de la revelación de la duda.

El hombre es el único animal histórico de acuerdo a Hegel. Porque tiene la oportunidad a través del tiempo de mejorarse, de conocerse a sí mismo. La historia es para Hegel como para Kant una acumulación de experiencias para

---

<sup>5</sup> Op. cit. pág. 86

llegar a la perfección. El sentido de la historia es entonces "la revelación de la profundidad" que es el *Concepto* absoluto. La realización de Dios en el hombre. Ella se realiza de manera inconsciente y está más allá del bien y del mal. El hombre se concibe bajo esta evolución. La óptica hegeliana presenta entonces un tipo de historia pragmática que elabora la historia presuponiendo una noción de Estado, de Patria hacia las cuales debe escribirse y forjarse la historia. Cada Estado es un fin para sí. Así la subjetividad, la arbitrariedad de la escritura de hechos se justifica y se vuelve objetiva. El Estado se convierte en la cohesión histórica. Los eventos son diversos pero su conexión es universal; Una. Los hechos particulares, individuales se vuelven un solo hecho. De ahí que aparezca una historia universal.

Con esta pequeña revisión me ha quedado claro, por lo menos a mí, que el evento es el elemento central de la acción; narración histórica porque marca los pasos para el cambio histórico. El cambio histórico es el nudo epistemológico de la historia, ya que esta se concibe como evolución continua hasta el clímax de la perfección humana. En este sentido no hay continuación, modificación y mejoramiento si no hay evento. El evento es visualizado hacia un pasado, un inicio, un desarrollo y un porvenir al que se llegará con la preparación del evento. Se trata de fabricar y de visualizar un centro y ahí cabe preguntarnos quién fabrica el evento, con qué fines y porqué? Recordémoslo, el evento es un sistema de representación, una representación porque se va a definir y escribir como evento lo que el detentor de la pluma escoja y lo que sea política, ideológica y políticamente necesario de considerar como el evento o eventos que marquen un cambio histórico. Para dar un ejemplo fácil podríamos recordar como en la China comunista la historia comienza a partir de la revolución de Mao. El evento es la guerra social, la toma del poder y el aniquilamiento del burgués lo demás es ahistórico porque no es visto como trascendente para la historia que se quiere hacer, "inventar". La evolución en el caso de la China comunista empieza y termina con la revolución popular. Tal vez este ejemplo puede responder a la pregunta formulada.

Ya se ve a través del ontologismo hegeliano y kantiano entonces esta necesidad contemporánea de hacer la historia en nombre del Estado y por el porvenir. La historiografía tan modernizada y cambiada como se quiera



visualizar mantiene a la historia como una marcha adelante en nombre del Estado o de la humanidad. Toda utilización del documento del pasado debe apuntar hacia esta formalidad. Por ejemplo Cornelius Castoriadis en un coloquio sobre el planteamiento de Fukuyama<sup>6</sup> sobre el fin de la historia la defiende así:

"Difficulté croissante du système à fonctionner; (...) problème insoluble du tiers-monde. Tout cela ne pointe pas vers une -fin de l'histoire- qui répèterait indéfiniment le présent en le -dilatant-. À moins qu'il n'y ait un réveil, un renouveau de l'activité politique et sociale autonome des peuples, à moins que le projet d'autonomie individuelle et collective ne s'affirme de nouveau sous des formes qui tiennent compte de l'expérience des deux siècles passés, l'évolution probable n'est pas(...) un snobisme japonais, mais(...)vers un conformisme généralisé(...). C'est cela la fin de l'histoire."<sup>7</sup>

Argumentación que al mismo tiempo se muestra como una defensa del trabajo historiográfico apunta en sí misma una visión de la historia que implícitamente concibe el devenir como una acción social colectiva hacia el futuro. Castoriadis niega que la historia es sólo un proyecto al futuro. Sin embargo imputa en su visión historiográfica una clara noción de despertar social y político. La cual a mi parecer se vincula estrechamente con la posición histórica kantiana. En la cual se plantea, recuerdo, una conscientización del plan natural para el devenir humano. El despertar de los pueblos, en su acepción dieciochesca, implica como en el caso de la argumentación de Castoriadis que hay una esencia histórica. La cual impone un despertar y una obligación del hombre por evolucionar. El estancamiento está en contra de la esencia natural según Kant, por eso Castoriadis critica lo que el llama *el estancamiento social e individual*.

Edgar Morin es aún más explícito en este sentido. Para él la historia, concebida a partir de las realizaciones del hombre hacia su propio beneficio y felicidad es una constante intermitente. Hay nuevos caminos y brechas. Su defensa de la historia o más bien del trabajo historiográfico se concentra en una visión de *l'inaccompli* de la historia. Para él la humanidad está en ciernes y todavía tiene mucho camino que atravesar. Su visión de la historia focalizada en los avances

<sup>6</sup> Fukuyama, Francis. The End of History and the Last Man, The Free Press, Nueva York, 1992.

<sup>7</sup> Castoriadis, Cornelius. de la fin de l'histoire, vifs, éds. du Félin, París, 1992. pág. 71

paulatinos del hombre en las ciencias, es decir en la utilización de la naturaleza para su beneficio me recuerda la noción evolucionista pragmática histórica de Hegel.

Michel de Certeau por su parte, articula en un libro dedicado a los nuevos problemas de la historia, una noción de la operación histórica que formula claramente una visión -aunque forzada- hacia el futuro. Cito:

"(...) la figure du passé garde sa valeur première de représenter ce qui fait défaut. Avec un matériel qui, pour être objectif, est nécessairement là, mais connotatif d'un passé dans la mesure où d'abord il renvoie à une absence, elle introduit aussi la faille d'un futur. Un groupe, on le sait, ne peut exprimer ce qu'il a devant lui -ce qui manque encore- que par une redistribution de son passé. Aussi l'histoire est-elle toujours ambivalente: la place qu'elle taille au passé est également une manière de faire place à l'avenir."<sup>8</sup>

Se ha hablado entonces del fin de la historia. Las principales tesis al respecto apuntan hacia el fin de los discursos universalistas. El fin de la creencia en un método político, filosófico o teológico que anuncie la libertad, la igualdad y la paz de la humanidad. "La condición postmoderna", como la formula Jean François Lyotard anuncia el descrédito de los grandes relatos históricos. El fin de aquellos discursos que profeticen un progreso universal. La fragmentación de la detención de la palabra, la fragmentación de la creación histórica, vuelta a intereses individuales, locales o globales en detrimento del Estado Nación es lo que connota más el final de la historia. Entonces el hecho mismo de discutir o de plantear el fin de la historia (no nada más por los postmodernistas sino por los historiadores mismos) por un desencanto del devenir, implica una conscientización de que la historia ha planteado sus parámetros en función a este progreso y devenir humano.

Si algún historiador leyera lo antes dicho me recriminaría entre otra muchas cosas el omitir los avances a este respecto de la metodología de la *Nueva historia* o lo que se llama en Francia los *Annales*. Por lo cual debo apuntar inmediatamente que la llamada *Nueva historia* se trabaja de manera paralela y

---

<sup>8</sup> de Certeau, Michel. "L'opération historique", en *Faire de l'histoire*, sous la direction de Jacques le Goff et Pierre Nora, Gallimard, París, 1974. pág. 34

muchas veces conjunta con viejos parámetros con los que se define la *Vieja historia*. Estos siguen vigentes para muchos historiadores y sobre todo se reafirman con alto vigor.

Se podría echar un vistazo rápido a los trabajos de Peter Burke sobre el regreso del evento y la narratología en la historia. Recordemos que el evento está altamente vinculado a la noción de progreso. De hecho se presenta como una de las bases de la teoría histórica tanto de Kant como de Hegel por no mencionar tantos otros. La historiografía pretende retomar los sistemas narrativos de la literatura contemporánea para contar el pasado. Conscientes de la imposibilidad de narrar científicamente lo ocurrido, recurren a las fórmulas subjetivas y fragmentadas por ejemplo de Proust o Faulkner. Es decir regresan a un tipo de anécdota, de estructuración cultural y de personificación de los textos. El documento histórico sigue siendo usado para narrar hechos, eventos en miras a un objetivo cultural preciso y por si fuera poco las novelas, las literaturas se están repensando como medios informativos del pasado. Como documentos históricos capaces de dar datos sobre lo ocurrido y sobre el pensamiento de la época, un regreso a lo que los estructuralistas a principios de siglo querían desaparecer. Peter Burke no es el único en analizar la vuelta del evento. Pierre Nora explica el regreso del evento a través de los medios de comunicación. Los periódicos, el radio pero sobre todo la televisión se empeñan en difundir una historia a partir de un relato sensacionalista, figurativo con un objetivo político preciso. El héroe, la acción de honor o de amor se reconstruyen como la historia, con todos aquellos modelos figurativos ya descritos aquí anteriormente. Paul Ricoeur por su parte explica este regreso como el resultado de dos pugnas epistemológicas. La aproximación nomológica fue tan rebatida que dio lugar a una nueva concepción de la explicación. Lo que abrió la brecha a la revalorización de la narración. La cual denota según él una riqueza en *inteligibilidad*. La narración toma el lugar de la explicación histórica.

Ahora por una u otra razón está claro que la explicación narratológica *évènementielle*, con todo lo que trae consigo, sigue omnipresente. Se integra a nuevas modalidades de representación del pasado que tratan de cuestionarla. La llamada *Nueva Historia* o los *Annales* es una respuesta a la metodología de herencia decimonónica. Ella se apunta hacia diversas disciplinas. Y es un gran



esfuerzo por cuestionar la metodología tradicional histórica.

La nueva historia se ha dividido en varias ramas: Historia cuantitativa, conceptualista, marxista, económica, sociológica, psicoanalítica, antropológica, entre otras. Las tres ramas principales tal vez sean la cuantitativa, sociológica y psicoanalítica. Estas sub-disciplinas han hecho una revalorización de muchos elementos y espacios históricos antes olvidados o descartados. Yo llamaría a esta tendencia una respuesta a los parámetros hegemónicos de la macrohistoria. Ya que los tres dejan de tomar en cuenta a los *Grandes* de la historia y los *Grandes* eventos para formular el pasado. Sin embargo hay una característica común en estas sub-disciplinas, revehiculan modalidades de la *Vieja Historia*. Se pueden ver algunos de sus presupuestos epistemológicos y culturales.

La historia sociológica elabora un plan de lo ocurrido en el pasado con *a priori* sociológicos. Pone en marcha una metodología que concibe los movimientos del pasado a partir de una noción de sociedad o de movimiento social preconcebido. En pocas palabras, el documento histórico no puede significarse a sí mismo, se le imputan nociones sociales con las que se le abordan. Por otro lado este tipo de metodología quiere sobre todo ocuparse de minorías étnicas, o de situaciones específicas. Una historia social específica se contrapone a una historia política. Se presenta entonces la problemática de querer narrar toda la historia de una nación por ejemplo, a partir de casos o eventos menores y específicos. Es como si las personas desposeídas o marginadas detuvieran la verdadera historia. Hace casi imposible entonces cualquier mirada directa al discurso oficial, político de aquel tiempo. Lo que implica re-imaginar, inventar un pasado social marginal que se constituya como la historia misma. Por otro lado como puedo sacar por evidencia se continúa narrando, la narración desea representar el tiempo, el pasado para que veamos un tipo de presente que se quiere vehicular.

Así la historia psicoanalítica impone en el pasado lo que se vive en el presente. Imputa formulas psicoanalíticas que supuestamente bien pueden ser aplicables tanto hoy como ayer. A través de la conceptualización de mitos (Edipo por ejemplo) se pretende aplicar un esquema conceptual mítico a todo lo largo de la

historia. Como si todas las culturas y épocas hubieran y funcionaran con los mismos paralelos culturales y "fantasmales". El psicoanálisis funciona con representaciones, figuraciones a partir de los cuales pretende explicar gran cantidad de fenómenos. Se emplea un tipo de representación-Edipo- para explicar otro tipo de representaciones -un proceso donde se hable de un solicitante, por ejemplo-. El proceso es un documento con un tipo de *representación de alguien*, no es alguien. Hay una violación de lo que se concebía y realizaba en el pasado. Niega la integridad al pasado. Imperan la presuposición de acciones, ordenanzas. Ejerce abstracción de la complejidad de los legados históricos.

El método cuantitativo pretende hacer una *historia* probablemente matemática. Bajo modelos contables se elaboran tablas y gráficas que desean representar el pasado. Se quiere cuantificar sistemáticamente todo los datos del pasado. La metodología cuantitativa sugiere así eliminar toda subjetividad del historiador y de su selección de datos. Se reduce la historia a un plano económico político. Tal problemática tiene muchas secuelas e implicaciones. En primera los documentos deben acoplarse a un mismo criterio. Necesitan poseer una elaboración compleja y precisa que permita extrapolar sobre una gran cantidad de ellos. En seguida se reduce la historia a una mera cuantificación demográfica, económica o política. La palabra, la construcción discursiva y filosófica quedan evidentemente descartadas. El sujeto se vuelve estadística. Se propone tener una comprensión de la política del pasado a partir de la abstracción de lo que se concebía en el pasado como política y relación social.

Resulta evidente, después de esta rápida mirada a las modalogías interpretativas y representacionales historiográficas, que toda operación histórica (de Certeau) y más bien toda operación que pretenda observar y escribir sobre el pasado se integra, o no puede desprenderse del todo, de una conceptualización a priori. La conceptualización, su evolución y la forma que resulta, deja ver claramente el trabajo epistemológico que se debe realizar para dar cuenta de sistemas de representación del pasado sin suplantarlos por nuestros propios sistemas. En los cuales está implicado, como se vio, un aparato filosófico, político e ideológico. La narración histórica, en su mayoría, sigue planteando un cierto tipo de representaciones temporales y eventuales

que justifiquen una hegemonía. Por lo que la narración impone una versión temporal, de acción, de persona que perpetúe presupuestos epistemológicos y asegure una legitimidad discursiva. Pero sobre todo que impide que observe el o los sistemas de representación del documento o documentos que la historia narra. La *nueva historia* con todo y sus nuevos planteamientos y sus grandes esfuerzos guarda presupuestos culturales y epistemológicos de la *Vieja Historia*. Así mi participación en esta continuación histórica debe tomar en cuenta las consecuencias de los procedimientos de la Vieja Historia, de la Nueva, así como de sus ventajas y cambios para estar consciente y cuestionar mi propio trabajo crítico, ver mi inserción y método en estas modalogías epistemológicas.

Ahora, me parece que no puedo seguir un tipo de historización narrativa (aunque de alguna manera lo haga) porque estoy en contra del dispositivo político e histórico con el que se inscribe. La narración historiográfica evidencia una necesidad de evento, de hecho y de evolución, que además de contener problemáticas ideológicas impide el acceso a los documentos históricos a través de sus propios sistemas de representación. Encuentro difícil analizar un proceso inquisitorial o un auto de fe narrándolo, porque no lo analizo, lo cuento o lo expongo y esto no es prioridad mía. Ello no impide que yo mismo caiga en una narración cuando contextualice al Santo Oficio y que el hecho de tratar de algo del pasado implica seguido una visión y narración histórica.

Empero mi visión histórica se instala muy probablemente en esta melancolía y desencanto de los grandes discursos históricos, de las explicaciones universalistas apocalípticas y redentoras que hasta ahorita no han dado grandes resultados. La nueva preocupación epistemológica y filosófica por dar cuenta del carácter fragmentado, individual y diferente de los seres y objetos me apoya para tratar de dislocar las generalizaciones narrativas a favor de un interés por aquel proceso de representación escrito que ayudó a forjar, delimitar los procesos de los discursos universalistas, nacionales y redentores. Probablemente nuestro *Trauerspiel*, al menos el mío nos empuja a tratar de entender o comprender los dispositivos que forjaron tales ideales universalistas y reductores. Por ello mismo me parece un tanto difícil utilizar los mismos parámetros representacionales, conceptuales y analíticos con los que se han

sedimentado estas ideologías, así deseo desprenderme lo más posible de la narración histórica y de la explicación a través del evento. Ojalá que el análisis de los dispositivos de representación, a través de una forma y metodología comparatista, inquisitoriales puedan dar aunque sea un poco, cuenta de la invención del sujeto moderno y de la nación sin imputar una ideología histórica, lo que es prácticamente imposible pero al menos el intento queda prometido.

### **b) La historiografía del Santo Oficio de Nueva España y sus modos de representar**

Mi incursión epistemológica y metodológica en la recuperación del proceso y auto de fe debe tomar en cuenta los trabajos realizados específicamente sobre el Santo Oficio de Nueva España. Al trazar breves rasgos de algunas de las modalidades de representación de la historia de lo que se trataba era de observar de una manera un tanto general los presupuestos filosóficos y culturales en la escritura historiográfica, ahora, con esta base epistemo-crítica (Benjamin) me parece que puedo abordar los modos de representar del Santo Oficio de Nueva España ya que ellos se realizan mayoritariamente a través de la historiografía, además con el breve despliegue crítico de las elaboraciones conceptuales y representacionales de la historiografía se pueden observar mis propios presupuestos epistemológicos y críticos a la hora de analizar los textos sobre la Inquisición novohispana. La Tarea misma epistemo-crítica de los trabajos sobre la Inquisición es imprescindible para situar mi trabajo y para constatar la pertinencia o aporte de mi tesis.

La Institución inquisitorial de la Nueva España ha sido revisada casi únicamente, como mencioné antes, desde una óptica historiográfica. Esto ha sucedido desde el siglo XIX hasta nuestros días. Salvo algunas excepciones la visión sobre la Inquisición mantiene por la misma razón una cierta constante metodológica. Ella se elabora y re-elabora de acuerdo a la filosofía histórica de la década en que se suscribe. Esta sin embargo mantiene parámetros (ya

expuestos anteriormente en esta tesis) que perpetúan hasta los años ochenta por lo menos, una perseverancia histórica filosófica del evento y el hecho; narración macrohistórica. Existen eso sí desde los años ochenta numerosos esfuerzos por romper este canon y abrir la brecha hacia nuevas perspectivas. Entre ellas la preocupación sociológica, etnohistórica toma el primer lugar. La antropología y la aproximación política reducen las ambiciones anteriores de una macrohistoria a una microhistoria y al mismo tiempo de estudio de casos locales y específicos, entre los que se pueden contar algunos análisis retóricos del documento inquisitorial.

Pues bien, es de esperarse que con la influencia del Siglo de las Luces y de las ideas de libertad de la Francia revolucionaria y de los Estados Unidos independientes todos aquellos en México que escribieran sobre la Inquisición lo harían bajo la sombra de estos movimientos. Así los textos escritos y perseguidos contra o sobre la Inquisición no escapan a la ideología del *Aufklärung*. No hay una verdadera historia de la Inquisición sino esbozos, canciones, manifiestos. Con la Independencia de México y la abolición de la Inquisición queda claro que el tribunal es visto y recordado como enemigo de la República y de los derechos humanos. Por lo que no hay ningún estudio objetivo, neutro o científico sobre la Inquisición en este período.

Con la llegada del positivismo a México, la *revolución* hegeliana, los intelectuales ven al Santo Oficio como una entidad de retraso social y económico; una etapa en la evolución de la Nación. Riva Palacio y todos aquellos que hicieron la historia de México en el siglo XIX re-crearon una Institución Inquisitorial a la vez mítica y retrógrada. José María Marroquí y Riva Palacio están sujetos al período romántico y positivista (ambos se confunden tanto en España como en México). Se recrean historias y leyendas de la Inquisición bajo la influencia del movimiento francés e inglés de Lord Byron y Victor Hugo. Al mismo tiempo para románticos y positivistas la Inquisición es una enemiga del progreso mexicano y un espacio gótico de posible recreación literaria. Por lo que no fue sino hasta principios del siglo veinte que se escribió la primera Historia *seria* sobre el Tribunal Novohispano.

José Toribio Medina escribió entonces para 1905 la primera obra "científica" y



completa sobre el Santo Tribunal. Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México<sup>9</sup> sirvió como paradigma a historiadores posteriores y como uno de los únicos libros serios sobre la Inquisición hasta los años cuarenta. Su libro, tan alabado hasta nuestros días mantiene una perspectiva clara decimonónica. Es decir, busca y coloca exhaustivamente las fuentes documentales y quiere con ello objetivar el desarrollo del pasado. Hay una perspectiva evolucionista; establecimiento del tribunal, personajes que intervienen en la formación de la institución, nombramientos, primeros operativos en la captura de herejes, primeros y subsecuentes autos de fe, desarrollo y evolución de la Inquisición. Existe una narración que mantiene una pauta lineal, cronológica de conflictos, acciones de sujetos importantes, de hechos como autos de fe, arrestos hasta aquellas causas del fin de la Institución. En pocas palabras la base fundamental del operativo histórico de Medina es la narración.

Ahora, Medina parafrasea continuamente por no decir casi siempre a los personajes históricos que utiliza. Toma la palabra del personaje, piensa por ellos. Construye siempre su historia a partir de su interpretación imaginativa y de la narración anecdótica. Lo que Collingwood llamaría *Constructive imagination*. Esta construcción imaginaria arguye varios puntos de vista que se basan más en su sistema interpretativo que en lo que los documentos dicen. Vinculando lo que tanto mencioné cuando hablé de la historiografía Medina hace una historia basada únicamente en el evento. El documento histórico funciona como metonimia para narrar o explicar un hecho. La transcripción de cartas, de edictos y fragmentos de procesos ayuda a generalizar y marcar acciones que sumadas hagan una historia; una narración histórica.

El famoso Henri Charles Lea sigue las anotaciones de Medina en otro libro clave de principios de siglo; The Inquisition in the Spanish Dependencies. La obra retoma informaciones dadas por Medina. Sólo que Lea trata de desprenderse más, como narrador, de lo que está contando. No trata de pensar por los personajes históricos, ni de hablar por ellos. Su obra es más rigurosa en este aspecto. Pero habla de los mismos tópicos, con la misma epistemología. Es decir la evolución inquisitorial. Par él los factores de migración, exilio y

<sup>9</sup> Todas las obras historiográficas sobre la Inquisición citadas tendrán sus datos bibliográficos completos en la bibliografía.

conjuntura política son los principales agentes de las mutaciones históricas. Además del evento y el hecho la imputación epistemológica de Charles Lea radica en su visión de continuidad histórica anecdótica. La fragmentación de fuentes históricas se convierte bajo su pluma en la narración detallada, cronológica y estructurada de un organismo institucional. Como si el Santo Oficio fuera una constante histórica sobre la cual las acciones marcaran su continuidad y su pasado. Asistimos al postulado kantiano hegeliano del evento como sintagma del fin o principio de la historia como factor de evolución humana.

La obra de Luis González Obregón, por ejemplo, Don Guillén de Lampart: la Inquisición y la independencia en el siglo XVIII, de 1908 me parece que mantiene los mismos parámetros que los libros antes mencionados. De hecho, como ya mencioné, estos libros, sobre todo el de Medina son constituidos como las únicas obras historiográficas del Tribunal hasta los años cuarenta.

El Archivo General de la Nación publica entonces para finales de los años treinta y sobre todo para los años cuarenta varios libros muy importantes para el estudio de la Inquisición en México; las memorias de Luis de Carvajal y cartas a su familia de lo que se haría un libro posteriormente con el título The Enlightened publicado en 67. Contiene un prefacio y recorrido histórico tomado de Medina y Lea, Corsarios franceses e ingleses en la Nueva España siglo XVI que es la transcripción de procesos contra estos piratas protestantes, Los precursores ideológicos de la Guerra de la Independencia, 1789-1794, vol. I, La revolución francesa, vol. 2 y La masonería en México: siglo XVIII. Estas publicaciones sirvieron para posteriores y paralelos estudios sobre los judíos, protestantes y sobre la Independencia mexicana.

Aunado a las publicaciones del Archivo se extiende una serie de trabajos científicos sobre la Institución. Julio Jiménez Rueda publica Auto de fe de 1574, Don Pedro Moya de Contreras, primer inquisidor de México de 1944 y sobre todo Herejías y supersticiones en Nueva España, 1946. Este último es su libro más importante. Describe las prácticas y creencias prehispánicas. Narra la confrontación religiosa entre la cultura cristiana y la politeísta. Da cuenta a partir de anécdotas de casos de sincretismo que se convierten en heterodoxia. De



ninguna manera se realiza un estudio antropológico. De lo único que se trata es de dar cuenta de las características de evangelización, de la política europea, española y por ende americana, de cómo entran las herejías, supersticiones en este contexto. La base argumentativa se sostiene todavía en una historicidad metonímica. El documento histórico sirve para reconstruir una historia; una narración.

Otros trabajos abundan en los años cuarenta. Como el de Lina Pérez Marchand y su libro Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición. La obra le debe mucho a Medina y a Lea. Se trata todavía de una narración histórica. Su innovación consiste en analizar los libros prohibidos por la Inquisición en el Siglo de las Luces. La conclusión y la metodología intuyen una práctica o modalogía narrativa. Es decir se construye un compendio de casos y estadísticas para establecer una política y ley social. Yolanda Mariel de Ibañez con su La Inquisición en México durante el siglo XVI me parece que se mantiene en el canon antes delineado a diferencia de que echa mano mucho más de la historiografía cuantitativa. Elabora entonces gráficas estadísticas de la actividad inquisitorial que sirvieron mucho a posteriores historiadores. Edmundo O'Gorman publica para 1949 Primer libro de votos de la Inquisición de México, 1573-1600. Se trata sobre todo de un compendio de las deliberaciones del Tribunal en su primera fase. Por último, los cuarenta ven una obra que se olvida frecuentemente Historia de la iglesia en México de Mariano Cuevas, 1946.

En la parte "Fundación y actividad del Santo Oficio" y segunda y tercera parte por lo que respecta al tribunal del XVII y del XVIII, Cuevas realiza una historia cuya narración y comentarios demuestran claramente esta faceta historiográfica de retomar el pasado, re-estructurarlo en beneficio de una ideología y en detrimento del Otro. Cuevas construye una historia del Santo Oficio que lo justifica y enardece. Su ataque constante a los judíos y hechiceros novohispanos denota su deseo de exacerbar la acción cristiana católica. Evidentemente su manera de proceder da cuenta de modelos historiográficos narrativos lineales decimonónicos; narración de la fundación, *biografización* del cuerpo inquisitorial. Tiene la osadía de narrar los sentimientos, los pensamientos de los inquisidores, vamos se plantea como narrador

omnisciente. Los movimientos inquisitoriales bajo su epistemología se prodigan por una acción específica a través de un hombre determinado. La heroización del inquisidor estructura su ficción historiográfica. Toma modelos como el de la familia Carvajal para explicar todo el movimiento inquisitorial anti-judaico. Lo que indica una labor histórica sinecdótica.

La cuantiosa producción historiográfica de los años cuarenta resiente una decaída para la siguiente década. Apenas algunas obras, hasta donde yo pude investigar, surgen. En ellas la preocupación común es la censura inquisitorial de los libros y representaciones teatrales. A la cabeza de los trabajos historiográficos de esta década se posiciona Irving A. Leonard. Publica en 1949 Books of the Brave, con una nueva edición corregida en 1953 bajo el título Los libros del conquistador y para 59 La época barroca en el México colonial.

En ambas obras se presenta un denominador común metodológico; la narración, el relato de vidas y el inventario de obras censuradas. Tanto en los libros del conquistador o en "El extraño caso del curioso coleccionista de libros" y "La inquisición y una obra de teatro", capítulos integrados en La época barroca en el México colonial, Leonard retoma debilmente los planteamientos históricos ya expuestos anteriormente sobre la Inquisición. Lo que es más, narra de manera literaria situaciones, vidas de personas del pasado para recrear al Santo Oficio. Sus personajes coleccionistas de libros son revisados biográficamente. La modalidad de representación de la Inquisición a través de la narración, descripción sigue muy presente, sólo que ahora se ejerce bajo la narración biográfica. La vida de uno o de unos individuos va a explicar de acuerdo al principio de Leonard, los movimientos y modalogías sociales y políticas del pasado.

Dorothy Schons con su Book Censorship in the Seventeenth Century y Donald G. Castanien en "The Mexican Inquisition Censors a Private Library", 1655, crean obras más complejas que las de Leonard. Su metodología principal sin embargo mantiene todavía parámetros anecdóticos y lo que es más importante para su caso, recobran inventarios, reviven inventarios de libros. El principal objetivo de su obra es dar cuenta del material censurado y del dispositivo de censura del Santo Tribunal, es decir se publican inventarios y se proponen que

representen la historia, al objeto inventariado. A si mismo se discute con las mismas modalidades el tipo de castigos de la transgresión *bibliotecaria*. Como se puede ver se mantiene en todos estos estudios el peso de la historización descriptiva-narrativa.

El desinterés historiográfico u otro por el Santo Oficio se extiende todavía hacia los años sesenta. Hasta donde mi investigación me pudo llevar noté que existen muy pocas obras en esta década. Varias de Richard A. Greenleaf, sobre todo artículos y otras esporádicas de algunos autores como Boleslao Lewin. Este último ni siquiera se dedica exclusivamente a la Nueva España sino que abarca toda *IberoAmérica*.

Lewin en La Inquisición en Hispanoamérica, plantea el fenómeno inquisitorial de manera un tanto más compleja y menos ortodoxa que sus homónimos anteriores. Aún si mantiene recorridos historiográficos con una epistemología narrativa. Me parece que existe un deseo de cuestionar los *a priori* conceptuales en el estudio del tribunal. Cuestiona las nociones anacrónicas sobre la práctica inquisitiva. Pone de relieve lo que el cuerpo inquisitorial concebía como ejercicio, proceso y auto de fe inquisitorial. Me parece muy importante esto porque denota un interés por tratar de observar el pasado a través de lo que el pasado enuncia y no el contrario, aunque la obra se constituye la mayor de las veces con una metodología narrativa, como las de otros historiadores, ya expuesta aquí anteriormente.

Zumarraga and the Mexican Inquisition 1536-1543, "The Mexican Inquisition and the Masonic Movement", "North American Protestants and the Mexican Inquisition 1765-1820", "The Inquisition and the Indians of New Spain: a Study in Jurisdictional Confusion" y The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century de Greenleaf también revelan una nueva perspectiva historiográfica. Greenleaf en su introducción a la Inquisición mexicana del siglo XVI declara que su libro no es historia sino "an attempt to place an institution in a historical setting"(5). En otras palabras Greenleaf presenta su obra como una explicación de la implicación del Santo Oficio en la vida política novohispana. Se concentra en un período específico y corto de la vida inquisitorial. Por su interés en este tipo de segmentos históricos me parece que Greenleaf realiza una microhistoria. Lo

cual me parece una fractura con los macrorelatos históricos anteriores. Su interés por contextualizar a la Inquisición como factor de ayuda política, como intervención socio-religiosa en la actividad comunitaria deterritorializa al tribunal de su espacio de constante histórica. La progresión, evolución del tribunal con un principio y un final como necesidad metodológica cede su lugar a la preocupación por una faceta y modalidad específica del Santo Oficio. La Inquisición ya no es vista como un todo abordable macrohistoricamente sino como una entidad cuya práctica se ejercía de manera dispar y a veces aleatoria dependiendo del tiempo en donde se desarrollaba.

La estética de lo descrito anteriormente mantiene una narración cuyo núcleo es el evento y la anécdota. La explicación de segmentos como por ejemplo "La primera década de la inquisición mexicana(7)" reanuda con la estructuración literaria de principio, nudo y desenlace, relato de acciones, relación cronológica de primeros inquisidores. Me parece igualmente que tanto sus dos libros como sus cuantiosos artículos mantienen esta constante historiográfica.

William B. Taylor con Protestant's Before the Inquisition in México, 1790-1820 y Arnold Wismitzer y su Holy Office and the Crypto-Jews in Mexico During the Sixteenth Century penetran, me parece dentro del marco metodológico de Lewin y Greenleaf.

Seymour B. Liebman abre las investigaciones de los setentas justamente en 1970 con su famoso libro Los judíos en México y América Central (fe, llamas e Inquisición). Ya de partida y para no repetir tanto diré que Liebman reemplaza las temáticas habituales inquisitoriales ya expuestas por otros historiadores. A saber, éxodo judaico, situación social y política de la España anti-semita, los procedimientos inquisitoriales, etc. . La originalidad de Liebman radica entonces en la ampliación informativa sobre los *marranos*. En tanto que foco de interés los cripto-judíos son vistos además desde un punto de vista social. Hay una cierta tendencia pseudo-etnohistórica, vamos, interés por sus costumbres, ritos, "caracteres", etc.,

El modelo metodológico para abordarlos me parece sin embargo que se sujeta a la común modalogía socio-política de reconstrucción étnico-nacional. A

Liebman le interesa destacar "la verdadera religiosidad, la belleza, la inteligencia y la habilidad" de los conversos novohispanos. Lo que indica por sí mismo una necesidad personal de reconstruir el pasado para reinterpretar el valor o la importancia de un determinado grupo social. Reivindicación que incita, en el caso de Liebman, a dar una posición de superioridad respecto al otro. En este caso del otro indígena, español, mestizo o criollo. Por que debo decirlo, con el tipo de historicidad *sionista* de Liebman, se emplea una discursividad que cae dentro del mismo tipo de discursividad del Santo Oficio.

Liebman reconstruye una historia sensacionalista donde el drama, el sufrimiento y hasta la "sicología" del judío novohispano intervienen. La aproximación de Liebman a los documentos para re-crear estos espacios "literarios" no funciona a partir de una intervención antropológica y ni siquiera psicoanalítica sino imaginativa. Recorre a través de narraciones los grandes autos de fe y por medio de biografías y árboles genealógicos el famoso caso de la familia Carvajal. Se hace una historia genealógica que utiliza la metodología descriptiva-narrativa. El desarrollo de la sicología a través de la biografía y la genealogía "recicla" las tesis de Buffón y Saint-Hilaire retomadas por Balzac. Las cuales, recuerdo, sirvieron para reforzar las bases del Estado Nación<sup>10</sup>, de la colonización y del sentido de superioridad europea.

The Great auto de fe of 1649 in Mexico, The Inquisitors and the Jews in the New World y Valerosas criptojudías en América colonial de Liebman igualmente, mantienen las mismas características metodológicas e ideológicas que el libro aquí mencionado. Ahora saliendo de la temática judía Greenleaf publica un artículo sobre los familiares del Santo Oficio: "Antonio de Espejo and the Mexican Inquisition, 1571-1586". Interesante el artículo trata de explicar, narrativamente, la implicación económica y político-social del familiar. A sí mismo Greenleaf publica "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian". Cuyo valor radica en su inventario de documentos sobre indígenas.

Charles F. Nunn con Foreign Immigrants in Early Bourbon Mexico 1700-1760, y Boleslao Lewin y ¿ Qué fue la inquisición? recurren a la epistemología del

<sup>10</sup> Noción tan cuestionada en nuestros días y tan obsoleta e ilusoria a mi forma de ver.



evento y la evolución para narrar su historia. Eso sí, Nunn inaugura el estudio de la Inquisición en su relación con la inmigración no judía.

De regreso a la revisión de trabajos sobre *marranos* y para culminar con la década, veo como Martín A. Cohen marca otro paso importante en 1973. Su libro The Martyr, the Story of a Secret Jew and the Mexican Inquisition of the Sixteenth Century se presenta como la apoteosis de la ficción historiográfica. Cohen escribe con mucho entusiasmo la vida y la "obra" de Luis de Carvajal y la suerte de su familia. Con toda la emoción que un escritor puede encontrar al relatar algo que le parece maravilloso y triste este investigador nos entrega más que un trabajo historiográfico una obra literalizada. Si Hayden White tuviera que servirse de un ejemplo concreto para probar sus teorías, me parece que emplearía la obra de Cohen. En ella el historiador anuncia el carácter novelesco de lo que está contando. Su narración incluye una génesis, varias intrigas, un inicio con lujo de detalles descriptivos, vamos decorativos para ambientar la acción. Hay una descripción de personajes tanto física, como mental y emocional. Su obra se estructura en diversos capítulos que siguen una progresión de eventos: llegada a la Nueva España, la vida de la familia Carvajal, de inicio del drama y desenlace. La estructuración de su obra se vincula con la estructuración de la novela del diecinueve. El narrador historiográfico emplea los mismos códigos que el narrador de la novela realista.

Es importante entonces denotar que hasta los años setentas la metodología historiográfica con sus raras variantes como Greenleaf o Jiménez Rueda perpetuaba métodos y visiones del evento, el hecho y la evolución, herencia de Kant y Hegel, con todo y sus variantes de aproximación. Por lo que le toca a los años ochenta y sobre todo noventa forjar, encauzar una apertura un rompimiento en la historiografía del Santo Oficio de Nueva España.

Tal vez este rompimiento vino con una investigadora de origen francés que inauguró, desde mi punto de vista, una nueva visión y aproximación al Santo Oficio. Con La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700, Inquisición y Sociedad en México 1571-1700, y artículos como "Zacatecas zone frontière d'après les documents d'inquisition, XV et XVII siècles", Solange Alberro se consagró como la figura o referencia a seguir.

Desde mi punto de vista redactó la mejor obra que se haya escrito sobre la Inquisición novohispana. Todos los investigadores que le siguieron y hasta los que ya tenían décadas de investigación y de renombre (Bartolomé Benassar en Francia por ejemplo) deben citarla o se apoyan en el trabajo de Alberro para sus teorías.

La obra de Alberro contiene una plurisemia metodológica que sería un tanto simplista tratar de concentrar bajo un sólo campo o escuela. Al mismo tiempo su sistema narrativo, vamos su manera de contar la historia contiene varias perspectivas. En primera su libro evita casi completamente repetir lo que hasta la fecha de su aparición se ha dicho sobre el Santo Tribunal. Pero lo más importante y lo que a mí me interesa, Alberro ya no mantiene una historiografía macrohistórica sino microhistórica, sociológica, antropológica, cuantitativa, feminista y un tanto sociocrítica. De hecho la crítica ha denominado su obra como "Etnografía retrospectiva" o "etnohistoria"<sup>11</sup>.

Solange Alberro emplea todos los postulados de la llamada Nueva Historia y más bien de los Annales de Francia, por ejemplo al exponer su tesis sobre las beatas, Juana de los Reyes, etc.; se concentra en una preocupación feminista, sociológica, etnográfica a saber la situación de la mujer dentro de un sistema social patriarcal, en un determinado entorno social, político y económico, analizando las costumbres y prácticas heterodoxas y maniqueistas de esas falsas beatas. Pero además y consciente de ello la historiadora se sirve de la vieja metodología histórica para relatar algunas de sus crónicas, de sus explicaciones, por ejemplo, cuando habla de la implicación política y económica de la Inquisición novohispana.

Ahora, la manera como Alberro encauza las situaciones y las conclusiones la acerca a la escuela francesa, lo cual no es ningún delito, pero trata de acercar lo que ocurrió en Nueva España comparándolo con lo que acaeció en Francia, por ejemplo el caso de Loudun. Por lo que utiliza a veces, modelos externos, ejemplos de un caso ajeno para el caso enfocado. Tal estrategia puede

---

<sup>11</sup> Greenleaf, Richard E. "Historiographie of the Mexican Inquisition: Evolution of Interpretations and Methodologies", en Cultural Encounters: the Impact of the Inquisition in Spain and the New World, edit. Mary Elisabeth Perry and Anne J. Cruz, University of California Press, Oxford, Inglaterra, 1991. pág. 252.



homogeneizar visiones históricas, caer un poco en una historia universal.

Alberro trata de recrear el pasado novohispano del XVII por ejemplo a partir de la situación de los negros, mulatos, judíos, mujeres, mestizos. Su gran preocupación por estas minorías (la cual comparto) y subalternas entidades la integra en una historia inquisitorial de segregados. Me parece entonces que todo lo no "subalterno" queda "relegado"; hay una ausencia en cuanto a la narración de todo el contexto social y político de la época. De alguna manera sobre todo en los primeros capítulos Alberro lo hace, haciendo una historia de lo inquisitorial y lo político o económico. Al mismo tiempo la historia de los marginados es una visión política. Sin embargo, estos elementos en su trabajo no toman en cuenta factores cruciales como las tres grandes revueltas del siglo, el conflicto entre Palafox y Sáenz de Mañozca y la depresión económica. Preocupada por los factores sociales de los delitos de hechicería, bigamia o blasfemia Alberro deja de lado la implicación discursiva política del tribunal así como los factores socio-económicos mayores de la Nueva España. El documento inquisitorial le sirve como medio de conocimiento de condiciones sociales; maritales, transgresivas, del origen étnico y su correlación social en espacios y casos restringidos.

La preocupación por las relaciones carnales o sociales en las cárceles, por las necesidades económicas y públicas de los mulatos y negros así como de la mujer novohispana ponen un gran libro pero continúan ejerciendo una narración de los documentos inquisitoriales. Eso sí, el uso de los legados inquisitivos difiere de lo antes elaborado. El objetivo deja de ser generalizar o crear una gran y total historia, existe una preocupación por delimitar, retomar factores muy importantes para conocer la vida social de la Nueva España. Sin embargo, su sistema de operación metodológica no permite analizar el discurso de los reos, mujeres, negros o Inquisidores. Toma lo escrito para establecer criterios que se amolden a una historia étnica o social.

De la misma manera Alberro se sirve de gráficas, tabulas que se construyen a base de datos que personalmente podría cuestionar. Porque para poder hacer una gráfica sobre la cantidad de delitos o sobre los grupos étnicos que los comete debe dar categorías, nombres concretos para la enumeración,

acumulación de casos. Y esto me parece imposible de lograrse porque muchas veces e insisto, muchas veces el proceso no tiene el origen étnico del acusado y muchas veces este es dudoso y sobre todo faltan muchos documentos concernientes a procesos y a autos de fe. Por lo que cualquier gráfica es inexacta. Las categorías que Alberro registra como por ejemplo "delitos religiosos menores", "herejías" no pueden dividirse tan claramente o afirmarse tan categóricamente. Porque los mismos inquisidores no estaban seguros de qué sería herejía, qué blasfemia y la mayor de las veces esto se confunde. La clasificación contiene sus límites. Es la historiadora la que decide a final de cuentas qué es blasfemia, qué es herejía y sobre todo qué es un delito menor. La obra de Alberro es excelente en muchos aspectos y aunque contiene ciertas problemáticas metodológicas me parece que rompe el canon.

En 1984 redactada en dos grandes tomos aparece la Historia de la Inquisición en España y América. Esta obra colectiva pretende explicar a fin de cuentas lo que realmente fue la Inquisición en el Nuevo Mundo, es decir pretende formar partir de una narración generalizante una verdad histórica, lo que la acerca mucho a Hegel. Escrita en España la obra pretende ser la respuesta al "desconocimiento" que tiene hispanoamérica de su Inquisición. Según los editores del libro, hasta la aparición de su obra hispanoamérica no se había preocupado por su Inquisición pero sobre todo su metodología distaba mucho de ser concienzuda.

Esta historia es una repetición casi sistemática de la historia que hizo Medina a principios de siglo. De hecho para los muchos historiadores que se encargaron de recapitular sobre el tribunal americano en el libro, Medina es el único que vale la pena o el más interesante de todos los historiadores hispanoamericanos. Medina sirve entonces como modelo para re-hacer esta historia inquisitorial. La metodología seguida es por consecuencia y bien corroborada una metodología decimonónica tradicional. Sin más atracción que su carácter de *momia* historiográfica.

Así no sólo la obra de Alberro se presenta frente a esta visión historiográfica como una obra a mil años luz de distancia sino que la historiografía en este caso mexicana sobre todo en artículos, se une o corrobora con el plan de

Alberro y deja atrás esta tradición.

Por ejemplo María Rita Vargas, María Lucía Celis beatas embaucadoras de la colonia de Eldemira Ramírez Leyva es un buen reflejo de esta nueva perspectiva metodológica hacia la inquisición novohispana. El libro es ante todo la publicación de la biografía de dos beatas novohispanas elaboradas por su confesor Antonio Rodríguez. Registradas por el Santo Oficio de Nueva España. Utilizadas para establecer el proceso contra este pseudo-confesor y algunas de sus ilusas.

Pues bien, lo innovador metodológicamente en esta publicación es el prólogo de su editora, copiladora. Eldemira Ramírez plantea un análisis literario de estos textos. Para la investigadora el documento sirve ante todo como un elemento de análisis susceptible de contener una construcción literaria en sí.

Primero Ramírez contextualiza, habla de Antonio Rodríguez, de su suerte, de su vida, etc,. Después contextualizándose en el texto Eldemira Ramírez analiza la estructura de las biografías; estructuración temporal, espacial, forma de acomodo de segmentos y sobre todo estructuración narrativa, sea tipo de narradores, cómo intervienen y cuándo, intervención de un narrador en tercera persona, reapropiación de la confesión por un tercero, etc,. A si mismo hay un análisis semántico porque se trata de ver aproximadamente el tipo de imágenes recreadas en las confesiones, su recurrencia y su referencia cultural y textual. Hay un interés particular por destacar las particularidades del lenguaje empleado por los distintos narradores, vamos al tipo de retórica y significantes con los que semánticamente re-recreaban sus vidas.

La interpretación final de la investigadora reanima una tipología sociológica y etnohistórica; la necesidad verbal y física de las mujeres de la colonia novohispana por recrear o hacerse una vida bajo un homónimo culturalmente establecido. Tal acción en miras a un acomodo o inmersión en la comunidad. Sin embargo, el propósito principal de Eldemira Ramírez no creo que sea este sino el de analizar el documento histórico como una entidad mediática con particularidades literarias. Su metodología es completamente literaria y de hecho ella termina por equiparar las confesiones, o la transcripción de estas confesiones con la novela picaresca. No que ella considere que se trata de una

novela sino que los elementos narrativos y los signos y características y eventos plasmados se copian a lo representado en obras como el Lazarillo de Tormes. De hecho la temporalidad y la manera de presentar el espacio son netamente similares<sup>12</sup>

Este interés por revisar los textos de cerca o de otra manera empujó a ciertos editores a publicar el libro Libros y librerías en el siglo XVI, con un prefacio de Francisco Fernández del Castillo en 1982 (primera edición de 1914). El libro tiene dos procesos completos contra herejes y muchos edictos y sentencias; no existe análisis en el libro.

A partir de los ochentas entonces los documentos inquisitoriales ya no sirven solamente para hacer historia sino también como fuentes para entender categorías sociales, antropológicas, étnicas, etc.,. María Dolores Bravo publica Ana Rodríguez de Castro, procesada por ilusa y afectadora de santos, estudio etno-histórico de un caso, Georges Baudot escribe su artículo "La population des villes du Mexique en 1595 selon une enquête de l'Inquisition" como el nombre lo indica claramente la fuente inquisitorial es rescatada para establecer un censo étnico, numeral y social de la Nueva España de finales del dieciséis.

Agueda Méndez, quien entraría como nueva gran figura inquisitorial, se preocupa para finales de los años ochenta y como se verá durante los años noventa, en rescatar documentos perdidos, divertidos e importantes tanto para la literatura y la historia dentro de la fuentes inquisitoriales. "Los mandamientos de amor en la Inquisición novohispana" y "El Chuchumbé, un son jacarandoso del México Virreinal" son una publicación y análisis un tanto reservado de canciones populares censuradas por la Inquisición. Se destaca sobre todo su carácter transgresor; el interés epistemológico radica en el enfoque de una cultura *subalterna*. "Ilusas o Alumbradas: ¿discurso místico o erótico?" de Méndez es un brevísimo acercamiento a oraciones de pseudo-místicas con connotaciones eróticas. Podría decir que hay un esbozo de análisis literario cuyo objetivo principal es ver la confrontación entre discurso del poder y

<sup>12</sup> Progresión temporal a partir del cambio de "amos", de acciones desvergonzadas o divinas en busca de dinero, comida o techo, por ejemplo. El todo en espacios miserables, corrompidos que sitúan a los individuos en una búsqueda de raíces sociales o económicas.

discurso transgresor; modalidades de representación de herencia fucaldiana y gramsciana.

El empleo de las fuentes mediáticas inquisitivas tiene como principal vertiente sin embargo, como se ha venido mencionando, su uso o análisis con fines sobre todo etnohistórico y antropológicos. Ruth Behar en "The visions of a Guachichil Witch in 1599: A Window on the Subjugation of Mexico's Hunter-Gatherers" y "Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico" retoma ciertos documentos del fondo inquisitorial para entender fenómenos socio-étnicos de la mujer. En *Sex and Sin* por ejemplo, Ruth establece teorías a partir de un proceso específico, sobre los conflictos matrimoniales, las relaciones lícitas e ilícitas de la mujer en el período colonial. La hechicería se analiza como un medio de inserción y transgresión social, es decir se enfoca el documento para entender comportamientos humanos, en este caso femeninos.

Joaquín A. Muñoz Mendoza por su parte ve el fuero inquisitorial como una entidad política de control social. Con su artículo "El indio americano y los santos tribunales "la lógica de la locura", Muñoz formaliza u objetiviza como elemento dado el factor político-social del tribunal; represión religiosa como control económico y étnico, etc,. Carlos Sempat Assadourian realiza un análisis de un proceso contra un fraile en el artículo " Fray Alonso de Maldonado: La política Indiana, el estado de damnación del rey católico y la inquisición". Este análisis se realiza para conocer las palabras o declaraciones anti reales y eclesiásticas que pudieron haber condenado al dicho fraile. Hay una preocupación por destacar los criterios de censura y de control de pensamiento político dentro del tribunal inquisitorial. En este sentido existe un acercamiento a los procedimientos políticos de control étnico y económico. Lo que no implica necesariamente un análisis interno textual sino una aplicación de una noción política y represiva a un suceso sirviéndose del documento histórico.

También Greenleaf se unió a las nuevas propuestas, siempre guardando su "estilo" y publica Inquisición y sociedad en el México colonial . El libro es una reproducción, traducción de anteriores estudios. Lo que me interesa destacar es que hay un interés por subrayar ya desde el título el vínculo y operativo epistemológico -Sociedad-México-Inquisición. Como si fuera ahora vital



preponderar el factor político y sociológico de la tan mencionada Institución.

Tales preocupaciones metodológicas tienen una continuidad en la siguiente década. Aunque se introducen obras con metodologías y visiones inusitadas (como se verá más tarde). Pero para la metodología etnohistórica de los noventa no es suficiente analizar o percibir el contexto económico o político es necesario agregar el tipo de construcción discursiva con la que se definían ciertas figuras. La figura femenina toma un lugar muy importante y tras muy probablemente las escuelas sociocríticas o los estudios culturales existe una perseverancia en fijar el tipo de visión y acción maniqueista sobre la mujer novohispana. Marcela Suárez Escobar y Guadalupe Ríos de la Torre se preocupan en su artículo "Aculturación, mujer y el discurso sobre la prostitución" en dar a conocer el tipo de discurso "patriarcal" con el que se relegaba a la mujer. Bajo una óptica feminista estas dos investigadores prefieren concentrar su estudio sobre el carácter transgresivo de la prostituta a través de su lenguaje y acciones en una sociedad que la "negaba culturalmente".

Jacqueline Holler se interesa igualmente en la discursividad "patriarcal" inquisitorial para analizar los medios lingüísticos y físicos de denegación y concepción de la mujer. No me parece que el análisis del artículo ("I, Elena de la Cruz: Heresy and Gender in Mexico City, 1568") sea dirigido para desarticular el documento inquisitorial, para establecer todos los medios discursivos en la invención del otro, sino para establecer o probar un presupuesto socio-crítico, vamos para denotar la posición de la mujer respecto a su entorno y sus agresores. Lo que implica que se imputen, como en el caso anterior y los que siguen una visión de la mujer y del otro preconcebida y anacrónica.

Esto porque Holler percibe a la mujer como una entidad individual y susceptible de ser concebida por la gente de su tiempo como agente libre y con derechos humanos. La noción de individualidad, de libertad o de derecho (civil o humano) no se había concebido todavía en la época a la que se refiere. Holler y los otros y otras críticos que toman este tipo de posiciones olvidan que conciben y recrean a la mujer a partir de una concepción de la modernidad. Ven a la mujer como un ente moderno y fue precisamente durante este tiempo cuando a penas se gestaba tal noción. Por lo que me parece que el análisis textual y discursivo

del documento para trazar las maneras de invención del Otro deben tomar en cuenta las nociones mismas de aquel tiempo y no las nuestras.

Otro ejemplo importante de este tipo de imputación cultural sería el libro de Richard Boyer, Lives of the Bigamists, Marriage, Family, and Community in Colonial Mexico. El libro concibe a los bígamos dentro de una condición social determinada (plebeyos) dentro de un contexto social preciso, el estado patriarcal. Como lo anuncia el propio escritor, su obra pretende mostrar al individuo a partir de sus actos y como protagonistas. Protagonistas de un mundo moderno y organizado. Retoma el sexo, el origen étnico y la posición social para establecer criterios. El problema de este acercamiento es que el investigador concibe a ciertos individuos dentro de un contexto social moderno que no existía. Se estaba gestando. Los bígamos y bígamas a los que alude los concibe ontológicamente como parte de un mundo "coherente hispánico que compartía valores, creencias y costumbres embebidas en la cultura"(pág. 6). Tal mundo coherente hispánico nunca existió ni ha existido, como diría Benedict Anderson se trata de una comunidad imaginaria. Adhiriéndome a Anderson me parece que la nación y comunidad es una invención discursiva y simbólica. Pero sobre todo nunca se concibió una comunidad coherente hispánica en la colonia novohispana sino cristiana católica. Lo que es verdaderamente diferente. Por otra parte los valores, costumbres eran excesivamente dispares, sobre todo en aquel tiempo. Me parece entonces que Boyer parte de un presupuesto cultural problemático y muy discutible que concibe más a una sociedad y sobre todo a sus individuos como nosotros nos construimos que como ellos se concebían y construían.

Así por ejemplo Dennis Tedlock critica este tipo de metodología utilizando como caso tipo la metodología textual inquisitorial. En "Torture in the Archives: Mayans Meet Europeans" Tedlock expone como Sahagún interpretó al Otro a partir de sus lecturas y cómo el indígena partiendo de sus concepciones re-creaba al español. Se propone que la metodología inquisitorial corresponde a aquella antropológica y etnohistórica. Porque interpretan al Otro a partir de textos, es decir hay una anécdota que precisar, un testimonio y palabra concebidos *a priori* que se debe probar y definir. La Inquisición concebía las costumbres indígenas, por ejemplo el sacrificio, de acuerdo a su noción de sacrificio. La



diversidad de nociones de una misma práctica, es decir la diferencia de referentes, lecturas y visiones de una acción limita o predispone al detentor de la palabra. Por lo que construye al otro de acuerdo a su propia noción del Otro. Lo que tal vez hace la etnohistoria o historia sociológica.

Por otra parte María Agueda Méndez rescata en los noventas como lo hizo en los ochentas ciertos textos olvidados. En ellos trata de hacer un breve análisis discursivo. En "Secretos de la Inquisición o el amor transgresor", "Secretos de la Inquisición novohispana del XVIII: usos y abusos del poder", "La revolución francesa y la Inquisición mexicana textos y pretextos"(este en colaboración con Georges Baudot), Agueda Méndez publica párrafos, cancioncillas de carácter transgresor. Existe entonces un enfoque de palabra subalterna contra palabra hegemónica, acción del *pueblo* contra el cuerpo dominante.

"The Devils of Querétaro: Scepticism and Credulity in Late Seventeenth-Century Mexico" De Fernando Cervantes, "Fray Toribio de Motolinía denunciado ante la Inquisición por Fray Bernardino de Sahagún en 1572" de Georges Baudot, "La Inquisición como institución crediticia en el siglo XVIII" de Gisela von Wobesser y "Proceso inquisitorial contra Ocelotl" de Ma. Elvira Buelna Serrano, constituyen una serie de artículos históricamente interesantes que sin embargo mantienen la metodología historiográfica del relato. Su operación histórica consiste en relatar con trazos generales segmentos de una historia. Es una microhistoria con bases narrativas de la vieja historia.

Felizmente aparece una obra que para mí es crucial en el cambio epistemológico en la interpretación del Santo Oficio. Me refiero a Locura e Inquisición en Nueva España 1571-1760 de María Cristina Sacristán.

Esta magnífica obra fue muy criticada por los historiadores de todas clases. Lo cual me parece que es un cumplido. Un cumplido porque María Cristina cuestiona las bases metodológicas de la historia de la locura, y a mi forma de ver de la historiografía del Santo Oficio. La michoacana está consciente de la operación histórica de concebir al otro del pasado como un protagonista o agente de acciones. Tales postulados como ella afirma se realizan más para entender a nosotros que a ellos. La joven investigadora mexicana propone

entonces presentar, rastrear cómo se concebían a los locos y la locura en su propio tiempo. Parte entonces del documento inquisitorial para analizar, presentar el lenguaje, los signos, el tipo de representaciones del loco y de la locura. La investigadora deja entonces que los textos hablen por ellos y para ellos. Haciendo un excelente análisis de las palabras y significados más recurrentes en la apelación y designación de los locos Sacristán demuestra el operativo cultural y lingüístico en la elaboración de la noción del Otro, en este caso del loco.

El loco y la locura son nociones y palabras que varían de significado y visión de acuerdo a la persona que lo designaba. No era un hecho dado y ontológico. El gran mérito de María Cristina es haberse preocupado por especificar el contenido semántico exacto de las palabras empleadas en aquella época en los distintos discursos alrededor de la locura, haberse preocupado por presentar las distintas versiones y semantizaciones en torno al *topos* de la locura, estableciendo las versiones de la iglesia, del virreinato, de las familias etc,. En pocas palabras Sacristán empuja al lector a concebir un período y operación política y social como un proceso heterogéneo, inestable y variado no dado. Un proceso en constante mutación que elaboraba sus figuras, su propia mutación a partir entre otras muchas cosas, de una operación lingüística-mental.

Desgraciadamente el libro de Sacristán no puede ir más lejos en el análisis literario de los procesos. Los límites del proceso inquisitorial respecto a la locura se lo imponen, así como el espacio que tuvo para escribir (se trata de la publicación de una tesis de licenciatura, 100 pp). Al mismo tiempo al tratar de tocar desde un punto de vista filosófico y filológico la noción de locura, de loco, del otro se detiene y simplemente hace menciones esporádicas. Sea por prudencia o inseguridad su obra se contenta de analizar casos hasta llegar a la acción ejercida en torno a la locura por la familia, la Iglesia y el "Estado".

María Cristina Sacristán proclama entonces una historia social de la locura. Lo curioso es que su metodología toca más lo literario y político. De cualquier manera es un gran avance epistemológico y metodológico.

### c) Una metodología comparatista

Las modalidades de representación del Santo Oficio, como ha quedado claro, mantienen una práctica narrativa cuyo núcleo principal, el evento, anuncia una forma que integra una conceptualización *a priori* de la historia. La narratividad como representante del concepto y política histórica e historiográfica no puede escaparse de los presupuestos filosófico-políticos con los que se concibió. La faceta conceptual de representar a la historia como una acumulación de hechos, eventos, factores sociales, características políticas y avances hacia un futuro, a través de un tiempo y tiempos estratégicamente segmentados denotan una preocupación por la acumulación para la concreción nacional o política. La fragmentariedad de los legados históricos, pruebas de la historia, unidos bajo una estructuración literaria construye una visión histórica cuyas bases ideológicas se sustentan en Kant y Hegel; interpretan entonces a la historia bajo una ideología colectivizante y universal. Los aparatos metodológicos, formales, conceptuales de la historia llevan ya consigo la imposibilidad de analizar al documento inquisitorial, el proceso por ejemplo, a partir de sus propios medios de representación. Por que estos no interesan a la narratividad, solamente como informantes y pruebas de un devenir histórico o social.

Por otro lado la construcción de la mujer o de diversos grupos étnicos, como se pudo ver se ha elaborado con bases etnohistóricas y sociológicas que imputan la visión que se quiere dar a la mujer de ahora a la visión o elaboración discursiva de la mujer u otro tipo de sujeto de aquel entonces. Quisiera entonces proceder de otra manera. Y este otro proceder no pretende estar exento de presupuestos e imputaciones históricas. Me parece que toda metodología los tiene. Simplemente que ahora no me interesa tanto narrar o describir un hecho aunque en las primeras secciones de la tesis lo haga, sino observar las tipologías descriptivas, connotativas, semióticas del proceso inquisitorial y del auto de fe. Tipologías que creo ayudaron a inventar al sujeto moderno y su Estado. Me gustaría plantear la invención del sujeto moderno en términos de lenguaje y de mimesis<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup>Entenderé Mimesis en el sentido clásico aristotélico, sea re-presentación, escenificación de una realidad o de un mito.

Nuestro conocimiento actual de la Inquisición lo tiramos o los historiadores lo deducen de los legados textuales<sup>14</sup>, mediáticos que almacenó la Inquisición y los sucesivos gobiernos o imperios mexicanos. Estos legados son elementos mediáticos en tanto que funcionan como medios para transmitir un mensaje. Este mensaje podía dirigirse a distintos y diversos receptores. Pero sobre todo dependiendo del tipo de texto se definía el receptor. Así la publicación de la relación de los autos de fe se dirigía a toda la población que pudiera leer. La publicación y anuncio de los edictos de fe se dirigía igualmente a toda la población. Los procesos circulaban solamente entre el obispo, la Inquisición y sus secuaces. Que sea en uno u otro caso el documento inquisitorial lo escribían unos para la lectura de otros pocos. Se trata como se puede ver evidentemente de una necesidad de mediar un conocimiento, una práctica y mensaje o una "invención" a través de la escritura hacia un receptor bien escogido. En este sentido el documento inquisitorial no es solamente una prueba histórica sino ante todo un texto con códigos lingüísticos que funcionan como medios de comunicación.

En tanto que material con funciones gramaticales, retóricas y mediáticas el documento inquisitorial puede ser susceptible de análisis literario. Me parece que el análisis literario puede dar cuenta del sistema u operativo retórico-lingüístico del documento. Al trazar su funcionamiento retórico me parece que se pueden rastrear los elementos, los códigos en la personificación, construcción del sujeto narrado. El sujeto descrito en los procesos por ejemplo, es un sujeto contado. El sujeto Luis de Carvajal que conocemos es el Carvajal narrado no el que existió. Por lo que el conocimiento que podemos tener de alguien juzgado o procesado es un conocimiento a partir de una mediación textual. Tal mediación textual re-crea su propia versión del sujeto. Por lo que el texto no puede servir para saber como era Luis de Carvajal u otro sino para ver como lo mediaban y para qué. Dicha práctica de mediación es la única, creo yo que podemos observar, re-ver porque los códigos narrativos del documento que tengan un sentido u otro, están ahí presentes. No se trata entonces de

---

<sup>14</sup> Por texto entiendo "material donde se imprimen y escriben códigos lingüísticos".

reconstruir sino de ver lo construido. Dentro de la construcción eso sí, podemos ver el dispositivo filosófico, teológico y político porque los materiales no los imputamos, existieron y circularon en su tiempo. Los podemos comparar, analizar, vincular. Claro a partir del dispositivo mismo del documento inquisitorial no el mío. De ahí mi propuesta de metodología comparatista.

La invención del sujeto moderno bien podría verse como otra reconstrucción o imputación histórica. Tal vez lo sea y de hecho la preocupación por la "búsqueda de los orígenes" del sujeto moderno puede vincularse muy bien con una angustia o melancolía actual. Sin embargo los sistemas lingüísticos, filosóficos, teológicos existen en el proceso inquisitorial, no los voy a inventar. Estos sistemas incluidos en el proceso inquisitorial contienen una versión delictiva del sujeto procesado. La noción de este sujeto se va a amoldar a la noción de delito. El cual es una concepción cultural de un tiempo específico. El hecho mismo de escribir sobre alguien implica una práctica de Re-Presentación de un sujeto. Por lo que debo insistir en el simple hecho de que existía, por la evidencia del documento una elaboración lingüística y dicha elaboración tiene un objetivo y mensaje precisos. Todo texto los tiene. Tal objetivo y mensaje, sin directamente proponerlo ayudó, colaboró a establecer, formar el tipo de modalidades retórico-culturales en la noción y asignación de un sujeto que vendría a concebirse como moderno. Tal como tratará de probarse en esta tesis.

Tomaré entonces un proceso inquisitorial. Analizaré las etapas estructurales de lo relatado, es decir, *exordio*, *dispositio*, *argumentatio*, etc.,. Dentro de estas etapas veré la evolución temática; temas y tópicos destacadas y utilizados y su orden de aparición. Lo que implica su correlación y significado semántico. A partir del lenguaje utilizado, de las connotaciones religiosas, con ciertos referentes culturales enmarcaré las preferencias y recurrencias semánticas. Es decir propondré una mirada en detalle al tipo de elementos estructurales y semánticos que acaban por recrear un sujeto en un determinado documento.

De la misma manera me parece que una mirada al sistema de mimetización del Juicio Final con sus correspondientes castigados, sea el auto de fe puede vincularnos a otro tipo de modalidades en la invención del sujeto moderno. El auto de fe es una mimesis porque re-presenta un mito fundacional. En tanto que

mímesis aplica un castigo a sujetos vivos y socialmente conocidos. Por lo que la mímesis es un mensaje directo a la comunidad, contiene un objetivo social y político preciso. Tal como por ejemplo las procesiones religiosas o los castigos seculares en público. Tal práctica que contiene varios elementos teatrales, como pretenderé probar, vincula una idea de comunidad, de Estado, de unión *Nacional*. Por lo que un acercamiento a las modalidades miméticas en la elaboración del auto de fe, es un acercamiento al tipo de estética que solidificó la invención del sujeto moderno y su Estado. Con los resultados de estas operaciones buscaré los vínculos con sus referentes filosóficos, políticos y culturales más próximos. Por ejemplo la filosofía tomista, aristotélica, la estética barroca (Gracián) y nociones de sujeto y nación o estado. El objetivo es claro, pretender esclarecer la mecánica o modalidades de representación con sus específicos fines. Tales fines, como trataré de probar son políticos además de religiosos. Y como fines políticos se inscriben dentro de un contexto (que no hay que perder de vista) que es el proceso y principio de invención de la nación moderna y su sujeto. Por lo que la Inquisición hace parte de esta invención. Tal será mi tesis con el tipo de metodología antes descrito.



48  
**CAPITULO II. LA INVENCION DEL SUJETO MODERNO  
GRACIAS  
A LA INQUISICION Y EL ESTADO**

**a) Situación social y política en Nueva España, mediados del siglo XVII**

Tengo conciencia de la dificultad de hacer historia o de tratar de rehacer la historia. Como se pudo demostrar en el primer capítulo, nuestros presupuestos metodológicos y epistemológicos denotan ciertas carencias de objetividad y sin embargo creo que no podemos deslindarlos de nuestros modelos culturales, literarios tan fácilmente. Como una amalgama de elementos constitutivos, el constante cuestionamiento y enfrentamiento entre las disciplinas y los modelos epistemológicos, pueden, aunque vagamente, dar cuenta si no de una objetividad por lo menos de un deseo de claridad del objeto estudiado, así como de una relativización de los modelos mismos utilizados en la aproximación histórica. Haré una breve historia del contexto histórico de la Inquisición de mediados del XVII para poder entender las tipologías discursivas del proceso y auto de fe de este tiempo.

Me parece que la producción textual de la Santa Inquisición está íntimamente ligada con las políticas virreinales y eclesiásticas de la Nueva España. Dicha producción como no es unívoca o uniforme se inscribe en una política discursiva temporalmente determinada. En tanto que texto o producción discursiva, se atiene a los elementos culturales, sociales bajo los cuales actúa; se produce. Porque ante todo busca y posee un emisor y un receptor que mantiene correspondencias culturales de códigos. Así, me parece imprescindible revisar, historiográficamente los movimientos históricos, antropológica y socialmente los conflictos étnicos y culturales, y literariamente los discursos nacionalistas que rodearon la práctica inquisitorial en Nueva España.

Durante todo el siglo XVII novohispano hubo varias fluctuaciones sociales,



razones y acciones políticas y religiosas. Para ser más específico cada Virrey, cada Arzobispo u orden religiosa en el poder tuvieron sus políticas, sus conflictos y divergencias particulares y muchas veces distintas a las de sus predecesores y sucesores. Las modalidades de gobierno religioso y laico de las indias americanas cambiaban de acuerdo al Virrey, Visitador o Arzobispo en turno, aunque hubiera una política peninsular establecida. Ya que las ordenanzas eran difícilmente acatadas o practicables dadas las especificidades y conflictos locales y temporales. Por lo que es imposible definir a ciencia cierta una modalidad general de conducta política-religiosa o unas características generales sociales de la colonia novohispana. Lo único que puedo hacer, más o menos y humildemente, es tratar de poner en claro ciertas manifestaciones culturales-sociales-discursivas-políticas-religiosas de momentos específicos de mediados del siglo XVII.

Refrendando una de las tantas categorías epistemológicas de la historiografía, me gustaría proponer una contextualización económica de la Nueva España, siglo XVII porque presumo, y ahí va mi presupuesto, que todo movimiento y acción socio-política se deriva o tiene una coyuntura estrecha con el factor económico. De hecho, la base fundamental de la pugna criolla y local por la autonomía y por la idea de una nación mexicana, está constituida por un interés transparentemente material; la autonomía económica de la Nueva España.

Cabe entonces apuntar que la característica económica principal novohispana del siglo barroco fue la crisis a la que tuvo que sujetarse. Dicha crisis al afectar a casi todas las capas sociales y políticas de la colonia provocó conflictos entre los criollos, mestizos, *indios*, y los peninsulares. La mayoría de los historiadores se ponen de acuerdo en indicar que dicha crisis se debió al declive de los centros mineros, del comercio con otras colonias y a la diseminación de la mano de obra, en ocurrencia indígena. Tal crisis se gestó en paralelo con la de España. Por lo que no es sorprendente constatar, y esto a partir de las correspondencias entre uno y otro reinos, una necesidad del imperio por querer controlar y sacar el mejor provecho de la Nueva España para sanar su recesión.

Así, como se puede juzgar a través de las Ordenanzas Reales y en las Cartas de Indias, España desea poner freno al gran comercio que mantenían la Nueva

España y el virreinato del Perú con Manila. El comercio de textiles (principal fuente de ingresos de la colonia novohispana) entre estas tres colonias representaba una inmensa fuga de dinero para el Estado Español, por lo que la prohibición de ventas intercoloniales, además de provocar un decenso económico en la colonia, incluyó una necesidad de control económico absoluto, así como una demanda de mayores bienes del virreinato. De esta manera se llegó a un aumento de impuestos y a una acaparamiento mayor de la producción minera y agrícola. Es de suponerse que tales imposiciones y prohibiciones se confrontaron con los intereses locales cuyas arcas o subsistencia se deseaban nutridas. Puedo ver, entonces, que los enviados y vasallos incondicionales de la corona tuvieron que confrontarse política-social y religiosamente con los colonos, en este caso "la criollada"<sup>15</sup>.

Los criollos novohispanos de mediados del siglo XVII, como se puede deslindar de las crónicas por ejemplo de Thomas Cage o Gemelli, son un sector social y político ya bien establecido y definido. En su mayoría controlan el comercio local y de ultramar. Con la desaparición de la encomienda reaprovechan la mano de obra negra, indígena o mestiza en la hacienda y en las minas. Es decir, se convierten en los mayores explotadores de la mano de obra y en los principales productores agrícolas y plateros. Así mismo muchos de los criollos, la nobleza criolla ocupan los puestos del clero secular, de la audiencia, gobernadores, oidores, fiscales y a veces obispado, por lo que gozan de un arraigo social y económico. Dicho arraigo se supedita, sin embargo, a la prioridad social, política y económica dada a *los hombres del Rey* y por ende a la "Madre España"

*Los hombres del Rey* o sea el Virrey, corregidores, oidores, a veces arzobispos, inquisición, etc., deben enviar entonces ganancias mercantiles, de producción minera, agrícola u de otro tipo de comercio así como impuestos. De esta manera el sector burocrático representado por los hombres del Rey debía negociar,

<sup>15</sup>El término criollo se ha empleado la mayor de las veces con una connotación étnica además de social. Me parece difícil sostener su acepción étnica ya que muchos de los llamados criollos no eran "blancos" hijos de españoles, una gran mayoría eran mestizos o muy mezclados. Al mismo tiempo no comparto la acepción de mestizo porque implica dos razas. El término raza es sumamente ideológico y científicamente improbable. Para fines pedagógicos mantendré estas estigmaciones caricaturales. Definiré criollo como aquel que se definía como tal aunque fuera moreno.

gobernar y muchas veces obligar al sector comerciante, agricultor, minero y trabajador (negros, indios y demás) a cooperar, sustentar y obedecer a la corona. Así, no me sorprende que uno de los fundamentos principales de la emancipación criolla (lo que posteriormente se denominaría como nacionalismo mexicano) haya sido el evitar la fuga de bienes y el deseo del control absoluto de la economía y la política. Observo entonces, que para lograr la cooperación y obediencia americana la corona trató de crear toda una serie de maniobras retóricas, religiosas y políticas para que tanto colonos, como colonizados y burócratas tuvieran una noción arraigada de unidad estatal, que yo me permitiré denominar nacional. La respuesta criolla y local va a representarse con el mismo denominador pero con sus variantes, como se verá; fin de la lengua del indígena, fin de costumbres distintas y abolición del espacio del otro; propuesta de unidad nacional.

La gran crisis económica que se vivía desde principios del siglo XVII impedía toda posible contribución voluntaria por parte de los productores agrícolas y mineros a las arcas de la corona peninsular. Las tierras, su producción y su mano de obra, es decir el basamento mismo de la Nueva España estaba, en gran parte, en poder de los criollos. La Nueva España era dirigida burocráticamente por el reinado de España pero controlada en sus basamentos, económicamente, por los criollos. No es sorprendente que el Reino español haya visto su salvación en la presencia y avance jesuítico. Los jesuitas grandes terratenientes, hacendados, lograron acaparar ilimitadas porciones de terreno y de espacio de conversión y enseñanza. En las cuales fungían las labores de hacendados, mensajeros del rey, maestros y "guías del pensamiento y acción humanas", en pocas palabras propagadores y conservadores de la Contra-Reforma, de los concilios mexicanos y de los deseos nacionales del Rey. El Rey tenía sus ingresos asegurados y controlaba el poder político, religioso y nacionalista criollo. No me sorprende entonces que una de las tres pugnas violentas y magnánimas del siglo entre criollos y peninsulares tuviera su principio en una querrela entre jesuitas y criollos. Me refiero por supuesto a la famosa crisis y "combate" de los años cuarenta<sup>16</sup>.

Tal lucha entre criollos y españoles bajo la figura de Palafox y Sáenz de

<sup>16</sup>Las otras dos crisis serían la del 24 del conde de Gélvez y la del 92 contra Galvez. No me ocupo de ellas por razones de espacio y como se verá de tema.

Mayozca corroboró como se verá, a definir más a americanos y peninsulares. Por otra parte la disputa se incluyó en un momento clave de reafirmación discursiva nacionalista criolla. Como lo había anunciado, la disputa entre los jesuitas y Palafox tiene su enclave en este avance territorial jesuítico y en la reafirmación de los colonos. Con el acaparamiento territorial jesuítico que incluía mayor territorio para la educación de indígenas y demás etnias, el clero secular y los hacendados criollos apoyaron a un antiguo Virrey, visitador, arzobispo y para entonces obispo, Juan de Palafox y Mendoza. Palafox empezó a cobrar impuestos a los jesuitas y a instalar y lanzar una campaña antijesuítica.

Entre las acciones de Palafox se incluían las reformas al clero secular y la restricción y limitación del poder de los corregidores. Los corregidores tenían menos y limitado poder sobre los indígenas, este pasaba a manos del clero secular. Al enjuiciar y encerrar ciertos corregidores por revuelta y abuso de poder, Palafox puso en su contra a Jesuitas y burócratas reales. Los corregidores pidieron auxilio al Virrey y como reacción en cadena el Virrey se sirvió de una institución que había sido criticada por Palafox; La Santa Inquisición. El Virrey Salvatierra con la ayuda del Arzobispo y primer Inquisidor de Nueva España Juan Sáenz de Mañozca comenzó una campaña antipalafoxista; la gran disputa entre peninsulares y "americanos" me parece que comenzó aquí.

Sáenz de Mañozca y su Inquisición censuraron toda manifestación propalafoxista. Los sermones jesuíticos fueron propaganda en contra de Palafox. Se realizó toda una tarea de convencimiento, de represión o de disuasión hacia la población. Que si se cree en las memorias del Obispo, estaba en favor de Palafox. En este sentido, me parece que la disputa Palafox y Realistas necesitaba mediar hacia la población. Esta necesidad de apoyo de la comunidad, mayoritariamente desfavorecida o descontenta (criollos) en una querrela jerárquicamente delimitada indica ya la necesidad de reagrupar, unificar un *melting pot*, una sociedad heterogénea para un fin político unificante.

La intermitente campaña antipalafox en los púlpitos jesuitas incitó a este prohibir toda función pública de la orden de San Ignacio. Sáenz de Mañozca, la orden de los dominicos y el virrey apelaron a juicio para enfrentarse con la

orden de Palafox. Palafox entonces excomunió a varios dirigentes jesuitas y a jueces.

Sáenz de Mañozca hizo intervenir entonces a la Inquisición. Los santos apostólicos prohibieron en Puebla toda publicación o declaración en contra de los jesuitas o jueces. Varias personas vinculadas con los palafoxistas fueron arrestadas por desobediencia a la Santa Inquisición y al Virrey. Al mismo tiempo la población respondió por ataques, sátiras y grafitis a la Inquisición, a los jueces y al virrey. La Inquisición arresta entonces curas palafoxistas, entre ellos Antonio Xuares Maldonado. Cura muy popular al que acusaron entre otras cosas de solicitante y bígamo. En este sentido el arresto de curas bajo cargos como insultos o desapego o invenciones como Solicitación indica el papel intervencionista del reino español a través de la Inquisición para controlar la oposición local (¿americana?). Dicha oposición bajo la figura de Palafox remite un poco a la experiencia posterior de la independencia mexicana (piénsese en la figura de Hidalgo o Morelos<sup>17</sup> y el apoyo del *melting pot* que tuvieron).

En 1647 según la crónica de la Inquisición hubo una reunión popular en apoyo a Palafox que hubiera terminado en revuelta de no ser por la intervención del Santo Oficio y los soldados. Negros, mestizos y mulatos estaban inmiscuidos. A través de las correspondencias entre el virreinato y el Rey, los edictos virreinales e inquisitoriales, se puede comprobar un anuncio de apoyo total del Rey al Virrey y a los jueces. Es decir, un anuncio real en contra de Palafox y sus seguidores; los criollos, mestizos, negros, etc.,. Por tal razón Palafox decidió salir de la escena política y la población tuvo que callarse.

Por razones que los legados históricos no permiten esclarecer del todo, el Rey de España reconsideró su posición y dio su apoyo a Palafox. La entrada triunfal de Palafox en la escena política, literalmente a la ciudad de Puebla, me parece de suma importancia para entender el poder de persuasión de la mimesis política y por ende inquisitorial. Porque la entrada triunfal de Palafox incluyó un festejo de pompa y circunstancia que denotó la afiliación popular. La

---

<sup>17</sup> Se podría discutir aquí que el caso de Hidalgo o Morelos es diferente. Pues ellos promovían una Independencia, lo que no es el caso con Palafox. Sin embargo, las reivindicaciones sociales y sobre todo las posiciones políticas nacionalistas de rechazo y crítica a la burocracia Real, ya existían.



inauguración y festejo de la catedral de Puebla impulsó, al analizar las fuentes, a una reacción de los realistas. Ya que el festejo que incluyó teatro, baile, etc., dio cuenta del apoyo y posición de la sociedad marginada y criolla disidente. La respuesta realista, y esto es a lo que me dirijo, fue la organización en 1649 por parte de Sáenz de Mañozca del más grande auto de fe de la Nueva España. El auto de fe incluyó acusados de la alta nobleza criolla y partidistas palafoxistas. Este gran auto que castigó entre otros cientos a Juana Enríquez por Judaizante, de quien me voy a ocupar en esta tesis, utilizó los mismos medios retóricos que la fiesta de Palafox., es decir, el baile, el teatro, el canto y por supuesto la procesión. Su magnificencia, según la crónica, calló a la multitud y la costernó. Poco tiempo después Palafox regresó a España.

Por lo que consta, el auto de fe, el procedimiento inquisitorial tuvo una vital importancia en la práctica política, pero sobre todo y más específicamente en el deseo de persuasión, de atracción para reivindicar, consolidar e imponer una Institución política. En este caso una Institución Real que proclamaba, aseguraba, lo que yo llamaría un Estado Español. Así, a través de prácticas socio-religiosas (la Inquisición) y sobre todo construcciones discursivas se fortalecía una idea de Estado Nación. Tal idea, pero en menor grado, la proclamaban y denotaban los criollos. Por eso la acción inquisitorial para oponerse al deseo de autonomía y nacionalismo criollo repetía y formulaba reivindicaciones políticas, como veremos en seguida, que denotaban, sin proponerlo, un tipo de modalidad de construcción de un sujeto que se amoldara al Estado que protegía; un sujeto para un Estado.

Tal política no hubiera existido de no emerger, además de los conflictos políticos y a veces bélicos aquí mencionados, ciertas reafirmaciones discursivas nacionalistas criollas que ya se notaban peligrosas para el Estado Español. En 1638 por ejemplo Antonio de la Calancha publica un tratado sobre la naturaleza americana que da cuenta más que nada de la superioridad y del carácter específico de los criollos. Para este señor el clima, la igualdad de las temperaturas, los aires benignos y las ricas aguas "producen un cielo amigable bajo el cual sólo puede criarse la mejor especie humana, las cosas más hermosas y la gente más afable"<sup>18</sup>. Dicha posición que vincula una tierra

<sup>18</sup> de Calancha, Antonio. Sobre la naturaleza americana, Porrúa, México, 1966, p. 17.



inigualable a un ser insuperable en oposición a un Otro "europeo", denota una posición "colonial" o ¿postcolonial? que se incluye en toda afirmación nacionalista. Aquella donde el colonizado o criollo se representa como superior al colonizador. Las afirmaciones de Calancha hacen parte de una serie de posturas criollas de su tiempo (recordemos el famoso poema de Bernardo de Balbuena "La grandeza mexicana") que reiteran la superioridad del sujeto novohispano. Por ejemplo, la exaltación de "su ingenio, su agudo entendimiento y su inclinación a las ciencias". Tal vez no estaría de más recordar su autodenominación como "gallardos, nobles, gentiles, profundos, etc."

Fray Agustín de la Madre de Dios por su parte en su Discurso apologético en favor de los criollos del Reino Mexicano<sup>19</sup> menciona: "Los ingenios (de los criollos) exceden con ventaja a los mejores del mundo". En el mismo discurso propone a los criollos romper la imagen peyorativa que se tiene de ellos y de reafirmarse frente a la institución española. En este sentido y corroborando con otros tantos discursos, existe ya para mediados del XVII una necesidad de reapropiación de la América novohispana. Con la revalorización de la naturaleza presentándola como elemento clave del carácter superior del criollo el colono revaloriza inmediatamente las naciones indígenas. En Guatemala, parte de Nueva España, Flores y Guzmán en Recordación Florida<sup>20</sup> arguye que el carácter salvaje de los indios es debido a su falta de educación pero que "dado su origen israelita", pues son "descendientes de las diez tribus de Israel", les permitirá su nuevo florecimiento. La teoría del origen semítico de los indígenas completamente explayada por Betancourt para finales de siglo y ya preparada en el siglo XVI refuerza esta discursividad nacionalista en la cual se se representa un pasado mítico para apoyar o sustentar la causa identitaria local.

Tal revalorización del pasado indígena, puramente retórico e ideológico forja una reapropiación no solamente del territorio sino de una o unas culturas. Lo cual indica evidentemente principios fundamentales en la construcción de una nación tal y como la conocemos. Ya que la exaltación discursiva de un territorio propio y perfecto, de un clima que forma "sujetos superiores" y sobre todo de

---

<sup>19</sup> Porrúa, México, 1950.

<sup>20</sup> FCE, México, 1988.

una cultura ejemplar y redentora, conlleva una utilización intelectual para proponer una comunidad única, diferente con un pasado y un presente con particularidades y especificidades inigualables hacia una diáspora nacional.

La discursividad de reapropiación territorial y cultural criollas fueron llevadas a su éxtasis bajo la figura de Sor Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora y por supuesto del ya mencionado Betancourt. No me ocuparé de ellos porque como me quiero concentrar en el fenómeno inquisitorial de mediados de siglo (a su debido tiempo explicaré por qué) me parece irrelevante y sobre todo inapropiado mencionar discursividades que son posteriores a mi objeto de estudio. Quiero reiterar solamente con lo mencionado, la cantidad y la importancia de textos con modalidades nacionalistas en el siglo XVII.

Tales modalidades discursivas no tendrían peso sin embargo si no hubiera habido un respaldo, que yo llamaría práctico. Y es esta serie de fenómenos sociales con los cuales estas discursividades cohabitaban. Además de los conflictos políticos-sociales ya mencionados, para los mediados del siglo XVII novohispano se consolidan factores religiosos, estéticos y sociales que son sumamente importantes para entender como se gestó una política de unificación nacional.

El fin del período de evangelización ya para principios del siglos XVII dio como resultado, si leemos históricamente la epístolas del Códice franciscano, el fin del poder de las órdenes mendicantes sobre los indígenas. Al desplazar a los dominicos, franciscanos o agustinos de su dominio territorial y educacional el Rey de España rompía dos territorios, dos fronteras discursivas y políticas en Nueva España, la de las órdenes mendicantes y la de los colonos terratenientes, mercantes. Al tomar las riendas de la educación y de la influencia sobre los indígenas el clero secular ayudó al Estado. Porque los indígenas ya no fueron una entidad sobreprotegida, aislada completamente por las órdenes. El cambio de espacio y su interacción con él creó un nuevo sistema social. Porque la visión que se tenía del indígena y la práctica social cambió. La política de interacción se tuvo que modificar; se trató de crear una integración y más bien una asimilación.

Tal sistema social separaba aún indígenas y españoles, creaba espacios y mundos distintos aunque mucho más en contacto y sobre todo ya en poder absoluto del Rey y no del Papa. Es así que la encomienda es abolida y los encomenderos se vuelven hacendados. El indígena es ahora trabajador y no gentil. Se rompe el sueño y la utopía milenarista de la cristiandad franciscana para pasar a la necesidad de servir al Estado español. Las constantes insistencias de los criollos en sus epístolas al Rey y al Virrey en Documentos Inéditos para la Historia de Nueva España sobre la necesidad de juntar en un mismo pueblo o cabildo a indios y peninsulares o criollos da cuenta de la separación física que todavía existía. Sin embargo, la integración física vino a darse con la migración constante de indígenas a las haciendas de los criollos. Tal vez por malos tratos de sus propios caciques y corregidores, si creemos las razones dadas por los curas en las epístolas que leí.

El *repatriamento* de los indígenas vino, sin embargo más claramente, con los manuales de confesión. El que más me interesa es el de 1647<sup>21</sup>. Aunque estuvo precedido por otros dos de suma importancia. Tal manual tenía como política principal la de dar órdenes de enseñar la catequesis a los indígenas en castellano. De ese momento en adelante, las misas, las procesiones, confesiones, catequesis debían darse en la Lingua Franca. Me parece muy importante esta imposición de la lengua porque a mi modo de ver denota un deseo de unificación total cultural, lingüística, social que antes no había preocupado tanto al Estado Español. Tal imposición lingüística recordémoslo, es lo que dio unidad y fuerza a la constitución del Estado Español, de Francia y demás países. No es aquí el lugar para hablar sobre la importancia de la unificación lingüística, quede dicho que ella decidió afirmarse para mediados del siglo XVII.

La imposición de la Lingua Franca contrajo algo muy complejo que esta vez implica mestizos, negros, criollos y peninsulares, y es esta decisión estatal a través de los manuales de confesión de imponer comportamientos, maneras de vestir, formas de hablar y hasta de pensar que debían acatarse. Por lo menos en las urbes y en los pueblos bien vigilados la ida a la iglesia, la confesión y la

---

<sup>21</sup> Corcuera de Mancera, Sonia. Del amor al temor, borrachez, catequesis y control en la Nueva España, (1555-1771), FCE, México, 1994.

asistencia a las procesiones era casi norma jurídica. Por lo que la confesión para esos tiempos la ejercían casi todos y sobre todo los mandamientos y reglas estipuladas eran deber de todo ciudadano. Por lo que a través de los manuales de confesión se inculcaba una "manera de ser", de actuar y de pensar. Tales obligaciones religiosas ya no estaban supeditadas al Vaticano ni a órdenes aisladas y utópicas, sino al Virrey y al Rey es decir al Estado. Por lo que las normas, si se me permite, eran ante todo "Una razón de Estado".

Es aquí que permito preguntarme ¿qué rol pudo tener o qué rol ejerció La Santa Inquisición Novohispana en todo este proceso de creación de un Estado Moderno? Es lo que trataré de responder a continuación.

### **b) Implicación socio-política del Santo Oficio en el virreinato**

Como se ha podido observar y como se sugirió en la primera parte de este capítulo la Inquisición en Nueva España estuvo por lo menos implicada en la querrela de Palafox y Mendoza contra los hombres del Rey. La intervención inquisitorial, a través de la intimidación y la represión, ayudó a cortar el apoyo social a los palafoxistas, criollos y a frenar la victoria política del Obispo y la criollada. Esta intervención política no traduce sin embargo una constante; la institución inquisitorial no siempre estuvo presente en los asuntos políticos y cuando lo hacía variaba su tipo de intervención de acuerdo al espacio, tiempo, Virrey e Inquisidor en turno. Por lo que es necesario delimitar el campo de acción política del Tribunal y su posible influencia en los asuntos de Estado. Ahora, resulta evidente que para esta tesis es absolutamente indispensable exhibir el vínculo entre el Estado español y el Santo Oficio ya que su mutua relación da cuenta del dispositivo discursivo, retórico y mimético del tribunal en la formación del estado y sujeto moderno.

La posible influencia, acción y repercusión socio-política del Santo Oficio en la vida colonial del virreinato de Nueva España es ya tema de diversos trabajos. De hecho, me parece observar que existen por lo menos dos vertientes historiográficas significativas; una que concibe a la Nueva España como colonia bajo el dominio absoluto del poder eclesiástico y por lo tanto bajo el control

político, moral y social de la polis religiosa, es decir la Inquisición (Agueda Méndez, Muñoz Mendoza y Sempat, por ejemplo), y otra vertiente opina que la Inquisición fue una institución a penas perceptible, mediocre y adormecida, que no tuvo mayor trascendencia en la colonia (Leonard, Alberro, por ejemplo).

A decir verdad considero que la exposición de la Inquisición como institución con una posible implicación política contiene una gran complejidad epistemológica y metodológica que ya precede a una opinión o teoría sobre el caso. La complejidad se propone primero en la concepción y aproximación misma al período colonial y segundo en el presupuesto muchas veces gramsciano, marxista, fucaldiano y otro que se pueda poseer para la tesis.

Si me mantengo en la dicotomía que tracé me parece observar que aquellos cuya tesis los lleva a concebir al Santo Tribunal como un sistema omnipresente y constante de represión e intervención política, llegan a emplear casos tipo o acciones específicas inquisitoriales para generalizar o presuponer que tales características se repitieron durante toda la colonia. Por ejemplo, Agueda Méndez analiza los casos de censura, de canciones, textos nacionalistas criollos y confesiones eróticas del siglo XVIII para demostrar el rol que jugó la Inquisición en el control de las ideas de independencia o revolución en Nueva España. Con la exposición de esta tesis Méndez considera entonces, que el aparato inquisitorial ejerció este tipo de control social y político durante todo el período colonial. Lo que funciona como una sinécdoque historiográfica y lo que tal vez esté lejos de ser una realidad histórica.

La otra vertiente me parece que funciona de la misma manera pero a la inversa, es decir, plantea el período colonial novohispano como un período de calma en donde sólo los bautizos cambiaban el curso de los hechos, de ahí imputa a la Inquisición las características de institución mediocre y sin relevancia. Estas características, epítetos son catalogados, como en el caso anterior, de acuerdo a una percepción global del proceder inquisitorial. Se concibe la acción e implicación inquisitorial sin tomar en cuenta las divergencias e importancia de un determinado momento del proceder inquisitorial. Inclusive si por ejemplo, Solange Alberro muestra en sus libros que el papel de la Inquisición variaba según la situación económica o el área geográfica, para ella el papel de la



inquisición fue mínimo y casi sin huellas en la colonia. Por lo que implícitamente, aunque analice casos específicos, la lleva a globalizar la experiencia inquisitorial y tal es el caso de otros historiadores (Leonard).

Me parece entonces que el presupuesto mayor epistemológico en estas aproximaciones es la labor sinecdótica de globalizar a partir de un hecho, acción o factor toda la labor inquisitorial de la colonia y la de hacer historia bajo la óptica de una constante histórica, de una labor lineal y progresiva a la que las particularidades se van uniendo. Por eso me parece esencial plantear sin trastabilleos que la práctica inquisitorial varió de acuerdo al siglo, década, espacio, Rey, Virrey e Inquisidor(es) en turno. Tratando de deslindarme de la metodología de la "constancia", de la linealidad, "globalidad" y sinécdoque propongo segmentar, fragmentar, especificar la implicación política inquisitorial.

Podría decir sin equivoco que las funciones del Santo Oficio variaron de manera significativa de un siglo a otro. Para comenzar durante el siglo XVI la Inquisición antes de que fuera realmente instaurada ayudó a sofocar los brotes "insalubres" de idolatría indígena. En 1571 cuando fue colocada oficialmente, dejó de ocuparse de los indígenas y se concentró sobre todo en los piratas protestantes y en judíos "adversos". Esta labor como en los dos siglos que siguieron no fue constante, las razias de piratas y judíos pueden concentrarse en años precisos del siglo XVI y más precisamente bajo el virreinato de Montufar, primer Torquemada novohispano. Por lo que la labor inquisitorial obedece a la política precisa, en este caso se trataba de frenar el desmedido saqueo de los puertos novohispanos por parte de los piratas y de mantener un control de toda heterodoxia en los albores de la colonización. Lo que sin embargo sólo se aplicó, insisto, durante años específicos.

La labor inquisitorial del siglo XVII, de acuerdo a los autos de fe celebrados y a los procesos escritos, que revisé en el Archivo General de la Nación, sólo dio luces de intermitente acción durante los años cuarenta, el período de la querrela entre Palafox y los realistas. Por lo que toca al siglo XVIII la Inquisición tuvo menor ingerencia y se ocupó sobre todo de apagar los brotes nacionalistas criollos, los autos de fe brillaron por su ausencia. Se puede translucir entonces que la labor inquisitorial fue bastante variada durante estos tres siglos de



presencia y sobre todo que el apoyo al virreinato, a la corona se concentró en años y contextos precisos. Por lo que la política inquisitiva no fue siempre la misma y sobre todo su llamada omnipresencia en la vida colonial nunca existió, sólo en determinados momentos. Así mismo su ausencia política o su nulidad en el ámbito social no es sostenible, porque ella se presentó en momentos cruciales de la colonia, sobre todo en momentos de rebeldía y ataque a la corona.

En este sentido, y ahí va mi tesis, veo a la Inquisición como un aparato estatal en donde sus acciones, importancia y presencia y control dependían de los hombres que la conformaban, del Inquisidor que la dirigía, del Virrey que la mandaba y sobre todo de la necesidad temporal de sus servicios. Me parece con esto, que no es pertinente encuadrar a la Inquisición dentro de un epíteto determinado o de significación de algo constante para la Nueva España, en realidad la labor inquisitorial fue bastante dispar, fragmentada y a veces distinta de una década a otra. Creo que sólo se puede ver la importancia de la labor inquisitorial en un momento determinado y este momento determinado no significa que sea una excepción o una constante sino que es determinante para el tiempo en que se suscribe y que viéndolo a partir de los legados figurativos, discursivos e ideológicos que dejó, marcó una huella indeleble en la manera de concebir a la sociedad, la república y el sujeto. Lo que más me interesa es constatar la huella no represiva que dejó sino figurativa que preservó, lo que es tarea demostrar en esta tesis.

Por ello creo que los momentos precisos de acción en masa inquisitorial son sumamente importantes porque aunque esporádicos marcaron un *pattern* y sobre todo marcaron una pauta. No pretendo decir que institucionalizaron una manera de concebir las cosas o al Otro, sino que marcaron imágenes e ideas para ello, ayudaron grandemente a la concepción de la modernidad.

Durante el siglo XVII el trabajo inquisitorial, si sigo una pauta estadística, se concentró, como ya mencioné, durante los mediados del siglo XVII. En una primera instancia, durante mis lecturas, presupuse que la Inquisición actuó de manera enérgica y masiva durante las tres rebeliones del siglo XVII. Lo que significaría que por lo menos para el siglo XVII, la Inquisición ayudó al ejército y

a la acción militar real durante todo el siglo: entonces tras una larga investigación en el Archivo General de la Nación en México y comparando los datos proporcionados por los diferentes historiadores sobre los autos de fe celebrados durante el siglo XVII, pude constatar que a pesar de la rebelión de 1624 de la población contra el conde de Gélvez en la que se le derrocó, no hubo secuelas inquisitoriales, ninguna variante estadística en el proceder inquisitorial. La causa probablemente, significativa, es que el conde de Gélvez prometió no tener represalias contra la población sublevada luego que los ánimos se calmaron.

Con la revuelta popular del 92 el alza de autos de fe en comparación con el resto del siglo fue mínima y los procesos sin auto fueron también muy bajos por lo que no se puede decir que la Inquisición colaboró en la represión política que siguió a la revuelta. Tal vez sea importante recalcar que la que se encargó de reprimir, encarcelar a los "revoltosos" fue la justicia secular, se encarceló a muchos negros, mestizos y mulatos. Durante los otros años a excepción de los famosos años cuarenta los procesos y autos brillaron por su ausencia. Por lo que la sola coincidencia entre una pugna social, una revuelta y el quehacer inquisitorial lo podemos encontrar durante la controversia de Palafox y Sáenz de Mañozca.

A través de la explicación y narración histórica que hice cuando contextualicé al Santo Oficio creo que pude demostrar que efectivamente la Inquisición obedeció políticamente al virrey y a los intereses del Estado en la represión de la rebeldía criolla y local de los cuarenta. Me parece importante entonces mencionar que pretendo concentrarme en la implicación política inquisitorial en el virreinato de Nueva España de los mediados del siglo XVII. Con esto digo implícitamente, que la intervención del tribunal en asuntos nacionales varió y muchas veces o la mayor de las veces se ausentó, al menos activamente. Lo que no quita, como ya se ha tratado de demostrar, que la intervención de los santos apostólicos durante el conflicto Palafox fue crucial y se presentó en un momento muy importante en la construcción de la identidad mexicana, criolla. Como se trató de probar largamente a principios de este capítulo. La coyuntura ideológica, social y política de la Nueva España criolla, local me parece que vio momentos importantes para esos mediados de siglo y se confrontó furtivamente,

como se verá, con el aparato de Estado. Tanto se confrontó que entre 1642 y 1649 se "ajustició" a más gente de lo que no se había castigado en toda la historia del tribunal en México y lo que es más como nunca después se hizo.

Al mismo tiempo y es importante recalcarlo por lo menos 200 personas fueron procesadas desde 1642 y estas en su mayoría acusadas de judaizantes pertenecían a la aristocracia criolla; mantenían el control comercial en Veracruz, Acapulco, en las minas y muchos de ellos eran grandes productores agrícolas. Por lo que su proceso, que aunque no terminara en auto, les quitaba tierras, todo su dinero y nombre, significaba la desintegración del monopolio criollo de la economía y el freno a una sublevación política que ya se veía cerca. La cantidad de gente castigada (a garrote, colgada, quemada, ridiculizada o expatriada) significó vaciar terrenos, pueblos, cortes enteras y por lo tanto no es de extrañarse que la Inquisición no haya tenido labores de este tipo posteriormente, se deshicieron del enemigo muy rápido.

Como no me interesa tanto fijar los hechos y factores históricos debo inmediatamente dejar en claro que el proceder inquisitorial para mediados del siglo en cuestión incluyó un aparato muy complejo de persuasión, de convencimiento y de intimidación social que muy a parte de representarse a través del arresto y sobre todo del auto de fe, se concebía y fabricaba a partir del modelo mismo de construcción discursivo con la que se procesaba y juzgaba al "culpable". En este sentido, los diferentes sistemas mediáticos inquisitoriales incluían a priori una visión determinada, fabricada del Otro indeseable. Es a partir del dispositivo ideológico, con bases filosóficas, teológicas y políticas predeterminadas, que se justifica y sustenta la acción y motivos inquisitivos. Por lo que es de suma importancia observar los documentos mismos inquisitoriales para analizar estos presupuestos y compuestos narrativos, dado que la construcción discursiva a priori y posteriori del sujeto conlleva la Idea y construcción de un grupo donde se diferencie o asocie a la nación.

### c) La labor literaria de los escritores inquisitoriales

Como lo he propuesto desde el inicio de esta tesis, lo que más me interesa destacar es la labor representacional del sujeto y de su Estado por medio de los documentos inquisitoriales. Por ello, las breves contextualizaciones que acabo de llevar a cabo, me son útiles únicamente para enmarcar el vínculo entre el proceder inquisitorial y la creación del estado moderno, así como para probar algunos de los orígenes de sus procederes ideológico-discursivos.

La acción inquisitorial para mediados del siglo XVII, como ya mencioné, actuó sobre todo en contra de los llamados judaizantes. Tal represión venía precedida por una concepción *a priori* de lo que son los prototipos de un seguidor de la ley de Moisés. El deseo de represión religiosa implicaba, como se vio cuando traté históricamente la intervención del Santo Oficio en el caso Palafox, un interés político. Así, la Inquisición no solamente significaba reprimir activamente por medio del encarcelamiento, el juicio, el castigo o control moral de la población, sino que también mediatizaba, concebía una tipología representativa, figurativa y discursiva que influía tanto en los asuntos de Estado, como en la idea popular, "colectiva" del Otro. En este caso del judaizante, del poder y de la llamada "colectividad" porque difundía una propaganda pública de lo que debería ser un elemento ejemplar de la comunidad y sobre todo ejercía una propaganda masiva sobre el tipo de sujeto enemigo de esta comunidad. Esta propaganda era retomada indudablemente de ciertas creencias ya establecidas en la población.

De ahí que los documentos empleados y redactados por la Institución tengan una importancia capital. No son solamente pruebas históricas, sino registros con códigos de donde se pueden extraer modalidades figurativas, retóricas, simbólicas de representación de un determinado tipo de sujeto que se trata de encuadrar en una abstrácta idea de nación o de enemigo de ella. A partir de estos sustentos y pretextos ideológicos la Inquisición actúa.

La Inquisición contaba, redactaba y se servía de distintos tipos de textos. Existía toda una literatura inquisitiva. Como en todo cuerpo burocrático, la Institución santa debía registrar por escrito todo cuanto pasaba por sus manos. Así,

encontramos nombramientos de miembros, epístolas a España, mandatos de España, contadurías, registros credéticos, censos de población, edictos públicos, edictos de fe, testimonios, procesos, crónicas de autos de fe, etc.,

Por medio de estos documentos se puede constatar por evidencia, una necesidad administrativa, burocrática de dejar legados jurídicos a la posteridad, es decir un deseo de permanencia y constancia histórica a través de la mediación de la experiencia, del pensamiento y de la práctica de la Institución. Tema que trataré en detalle más adelante. Ahora, esta mediación es de vital importancia porque da cuenta del deseo de perpetuar una idea, ideología y sobre todo práctica al futuro. De hecho todo lo registrado es en sí el seguimiento de órdenes de los manuales del Inquisidor, por ejemplo de Nicola Eumeric. En este sentido se siguen toda una serie de prerrogativas textuales, que deben tener un tipo de mediación precisa, dirigida a los inquisidores, al rey y a la población. En uno y otro caso, al menos en teoría, se pretenden seguir bases textuales específicas jurídicas.

Para el tema que nos interesa los documentos de más relevancia serían los edictos de fe, los testimonios, procesos y crónicas de auto de fe. En ellos se describe el tipo de sujeto enemigo de la comunidad, así como las obligaciones jurídico-religiosas de las personas. Los edictos de fe dan características de lo que está proscrito, perseguido y condenado y anuncian los autos de fe próximos. Los procesos son los documentos de circulación únicamente interina, que como ahora, dan cuenta de los procedimientos judiciales en la investigación, arresto, defensa de un acusado y castigo. Los testimonios pueden ser denuncias o la confesión del acusado, en uno y otro caso sirven para describir a una persona. Las crónicas de auto de fe son la descripción muchas veces detallada de los pormenores de los autos de fe. Ahí se habla del reo, su delito, historia y castigo, al mismo tiempo la crónica funciona como *jet set* porque describe todas las celebridades presentes y ausentes en el evento, así como el lujo y modo de asistir al evento.

Desafortunadamente de todos estos documentos sólo puedo escoger dos tipos, ya que los límites de la tesis lo imponen. Me parece entonces que el proceso y



las crónicas de auto de fe son las más indicadas para poder ayudarme. Porque muestran un contenido más rico en sus modalidades de representación de un sujeto. Las crónicas de los autos de fe me parecen vitales ya que describen los procedimientos teatrales de esta ceremonia religiosa con lujo de detalles y al mismo tiempo denotan y connotan la filosofía que los representa.

Me gustaría entonces concentrarme en el análisis de uno de los procesos que llegó a auto de fe para mediados del siglo XVII, el de Juana Enríquez. Ello significa que los resultados de análisis se limitan al período estudiado y sobre todo no pretenden dar un ejemplo de todos los procesos de la Inquisición. Estos fueron muy variados y dependieron del tipo de delito. Ahora, en el caso de los judaizantes como el de Juana Enríquez, máximos sufrientes de la crisis de los años cuarenta, es posible encontrar bastantes similitudes en sus procesos porque el proceder retórico y estructural, aunque con sus respectivas variantes estilísticas, se repitió. Por ello propongo el proceso de Juana Enríquez como caso tipo para mediados del siglo XVII.

#### **d) Análisis comparatista del caso Juana Enríquez**

Los procesos inquisitoriales contra judaizantes, para mediados del siglo XVII, abarcan aproximadamente 7 años, de 1642 a 1649. La duración del proceso de una sola persona podía abarcar los siete años o bien ser más corto, todo dependía de la fecha de aprensión y de su consecuente auto. La mayoría de los procesos de los años cuarenta comienzan en 1642, año en que se concretó la caza de judíos. Una gran cantidad de los judíos aprendidos en este año ven su expiación, castigo o muerte en el gran auto del 49. Así pues, resulta evidente la necesidad de analizar casos o un caso de este período. En este período al menos, la aprensión de un cripto-judío significaba casi inmediatamente la aprensión de otros diez o más. Puesto que, sujetos a tortura, estas personas eran obligadas a delatar a todo cuanto seguidor de la ley de Moisés conocieran. Así, un proceso inquisitorial encadena a otro y a otros, y estos a su vez crean y



nutren otros tantos. Entonces, los procesos de 1642 a 1649 tienden a parecerse, por lo menos guardan los mismos paralelos estructurales, discursivos y retóricos. Los procesos son redactados por diversas personas a través de siete años; un mismo proceso puede tener por lo menos diez firmas distintas y de diversos años. Por ello consta que no existe una unidad de estilo. Empero, los inquisidores que redactan un proceso, redactan todos los otros procesos, es decir, que los documentos jurídico-religiosos del Santo Oficio son escritos por una minoría. De ello se deduce que los distintos procesos tienden a mantener los mismos parámetros retóricos, estructurales, discursivos y culturales, tal y como pude constatar en mi investigación.

De esta premisa parto para proponer la lectura de un sólo proceso inquisitorial, el de Juana Enríquez, adinerada criolla, acusada por judaizante<sup>22</sup>. Propongo uno sólo por el poco espacio que da una tesis de maestría. El proceso de Juana Enríquez que comienza en 1642 y termina en 1649 es ya, como se verá, un dilema; un sistema de complejidad que difícilmente podrá ser visto por completo. Escojo el proceso de Juana Enríquez porque su caso se aparenta con el de la mayoría de los cripto-judíos y porque a través de su caso se pueden observar la presencia de delaciones y casos de judíos que formaron el pivote de todos los arrestos y castigos de los años cuarenta. Podría casi asegurar que las delaciones y testimonios contra Juana Enríquez son las delaciones proviniendo en su mayoría de las mismas personas que pusieron en encrucijada a la comunidad marrana de este tiempo. Por si fuera poco el caso Enríquez, es un excelente ejemplo de como la Inquisición fabrica y sostiene su propia noción de sujeto, la cual debe confrontarse con la que da el sujeto de sí. De ahí que el proceso sea valiosísimo por mostrar en sus elementos semióticos y estructurales los medios retóricos de la subjetivización y concreción en la noción de sujeto dentro del fuero inquisitorial colonial.

El primer dilema que encontré con el proceso de Juana Enríquez, como el que se puede observar con el de cualquier otro caso, es el de tratar de formar, unir el proceso mismo. El proceso está separado en varios volúmenes y en aleatorias "fojas" (hojas). La relación de Juana Enríquez se encuentra en tres volúmenes distintos. Cada uno de estos volúmenes contiene muy diversos casos de otros delinquentes religiosos. Las hojas que pertenecen al proceso de Juana

<sup>22</sup> Proceso contra Juana Enríquez. Volúmenes 400, 408 y 488, exp. 7, 7 y 5. Fondo Documental Inquisición, Archivo General de la Nación, México, D.F.

Enrriquez, por ejemplo del volumen 400 no tienen un seguimiento continuo, lineal, sino que comienzan en la página 6 van a la nueve y después hay un salto de cientos de páginas, en donde se redactan otros casos, hasta que por la página 300 se continua el caso de ella. Por ejemplo, en el volumen 488, exp. 5 se inicia en la pág. 448, se culmina en la pág. 462 y después se recomienza en la 522. Por si fuera poco ni la paginación, ni el número de expediente o el acomodo dan cuenta de una cronología determinada. Podemos leer unas hojas redactadas en 1642 después de otras de 1648 o vice-versa. Además en una sola serie de hojas, por ejemplo de una delación, se pueden encontrar hasta tres fechas distintas. La delación del hijo de Juana Enrriquez, es un buen caso, cuenta en una misma página con relaciones de distintos años. No existe ni una línea divisoria; se continua la mediación del testimonio en una misma hoja y modo como si se tratara del mismo momento y fecha.

De ello hay que aunar el hecho de que la denuncia o audiencia se redactaba en una fecha determinada y la delación audiencia databa de otro fecha, en este sentido se escribe la fecha original de la delación o audiencia y no la de la escritura. De ahí que todo análisis se confronte con un dilema cronológico enorme y sobre todo con un rompecabezas difícil de cernir.

Resulta imprescindible, sin embargo, evidenciar, mostrar y analizar los diversos componentes del proceso. Puesto que a través de ellos, aún de manera un tanto desarticulada se escribe una idea de sujeto. Un análisis estructural, además del semiótico y filosófico que pretendo realizar, es entonces muy importante puesto que la desarticulación y sobre todo el tipo y clase de componentes estructurales del proceso van a significar y denotar elementos en la idea de sujeto. Con ello es necesario afirmar que todo intento por realizar una lectura estructuralista bajo nuestros parámetros culturales e históricos implica una problemática epistemológica. Porque la estructuración lineal, cronológica y sucesiva de hechos y denuncias no se ejercía en los procesos inquisitoriales. La estructura del proceso, si la hay, es una estructura fragmentada, muchas veces aleatoria y de alguna manera acrónica. Evidentemente dentro de las hojas de una misma denuncia o de varias denuncias se va a seguir una cronología, pero esta cronología va a pertenecer a las delaciones mismas y no al proceso en general.

Por ejemplo, en la relación de la entrega de Enríquez, se especifica en el encabezado el día , el mes y el año de la entrega de la rea al Santo Oficio, en otro párrafo con la misma fecha se ratifica el recibimiento y en un tercer y último se hace relación con la fecha antes dada de la ración de comida que le toca. La fecha escrita no es la del tiempo de la escritura sino de la entrega , entonces no sabemos realmente en que fecha se redactó esta relación de entrega pero aún, existe una cronología. Sin embargo la cronología lineal no se continúa, la siguiente página es la relación de la audiencia con Juana Enríquez, fechada tres meses después de su entrega, pero sobre todo, una vez terminada la relación de audiencia se tiene que buscar en otros volúmenes, en arbitrarias páginas (vol. 448, se estaba en el vol. 440) los otros componentes del proceso, estos son las delaciones, hechas antes de la entrega de Juana Enríquez de su primera audiencia. Por lo que ¿qué acomodar primero? ¿las delaciones narradas y fechadas con anterioridad a la audiencia y fecha de entrega de la rea o aquella donde se supone comienza en proceso, es decir la orden de aprensión de su persona y la relación de su entrega?. De ahí que apunte que existe una cronología interna dentro de cada relación pero que es anacrónica en relación con los demás elementos del proceso. Por lo que el procedimiento de reconstrucción estructural resulta muy complejo y me puede orillar a inventar uno.

Aclarado esto me propongo enumerar los distintos elementos jurídicos que componen el proceso. Dicha enumeración servirá para definir lo más objetivamente posible los componentes retóricos-estructurales que conforman el proceso y por ende al sujeto que proponen. Como queda evidenciado no pretende marcar una pauta cronológica o estructural con la mención de los distintos componentes, me parece sólo indispensable nombrarlos y explicarlos para evidenciar sus signos semiótico-estructurales.

El proceso de Juana Enríquez se compone de;

***-una orden de aprensión de su persona***

Tal orden es evidentemente una misiva directa al alguacil inquisitorial, en donde bajo una fórmula retórica que se repite en todos los procesos inquisitoriales, se

pide se tome la persona de la judaizante sin importar lugar u hora, se demanda acopio de sus bienes y entrega inmediata a la Inquisición. Esta orden de aprensión no esta fechada y es el único documento del proceso en donde el tiempo de la escritura coincide con la acción. Puesto que como orden va a crear una acción instantánea y no se refiere a un pasado sino a un deseo inmediato. La argumentación o justificación de la orden de aprensión es muy simple, ella está sustentada únicamente en la siguiente sentencia: "Nos Los Inquisidores Apostólicos Mandamos..." Toda pesquisa tiene como único respaldo y justificación la autoridad y firma de la Inquisición.

#### ***-una relación de su captura***

Este documento resulta ser una obligación burocrática que consiste en dar fe por escrito de la fecha de entrega de la rea, de dar fe de su recibimiento y comida que le toca. Esta relación funciona como el resto del proceso, es decir se refiere a un hecho del pasado, no se trata de un "formulario" que se llena al momento de "entrega" sino que es una narración burocrática del pasado. Me parece importante constatar que toda acción entonces tiene que estar constatada en papel y narrada como pasado, debe materializarse y ser historia y sobre todo tiene que medirse de acuerdo a una fórmula retórica pre-establecida cuyo sustento es la "presencia y autoridad ontológica" inquisitorial es decir, "divina".

#### ***-relación de su primera, segunda, tercera y cuarta audiencia***

La audiencia, cabe recordarlo, es la entrevista bajo forma de interrogatorio de los inquisidores con la acusada. La audiencia se transcribe bajo forma de relación, como todos los elementos en el proceso, es decir se escribe en tercera persona con una narración en pasado, con una narrativización de preguntas y respuestas. Las cuatro audiencias con Juana Enríquez están fechadas de distintos años, por lo que puede haber un espacio de tiempo entre audiencia y audiencia. El número de audiencias varía de acuerdo a lo testimoniado por la acusada. Por ejemplo si en su primer interrogatorio sobre el delito la rea confiesa sus pecados el número de audiencias se reducirá. En el caso Enríquez estas fueron más numerosas porque la judaizante negó continuamente cualquier delito. En la primera audiencia se relacionan las preguntas concernientes a su origen, estatus civil, origen familiar, filial y regional. La

segunda audiencia es el primer interrogatorio sobre sus delitos, éste sustentado en las delaciones en su contra. El interrogatorio de esta segunda audiencia, se prepara de acuerdo a un conocimiento a priori de los inquisidores de los supuestos delitos de Enríquez. Se realiza tres meses después de su captura. Ella no conoce la acusación exacta pero debe responder a interrogatorios cuyas preguntas manejan respuestas implícitas. Tras la negación o no confesión de sus delitos Juana Enríquez es sometida a tortura y entonces se le practican otras audiencias. Estas siempre se ejercen para buscar la confesión, para encontrar una verdad que ya se conocía... Aunque me propongo analizar la principal audiencia de Juana Enríquez de manera detallada más adelante, me gustaría dejar en claro de una vez, que toda audiencia con Juana Enríquez desde la primera a la última va a realizarse y repetirse a causa de los testimonios y construcciones sobre ella hechas por sus delatores y confirmadas por el fiscal. Por lo que la audiencia es siempre el intento de reconstruir a través de una narración en tercera persona, en pasado un sujeto ya concebido y de alguna manera deseado y narrado. Se moldea una idea de sujeto, insertada, intercalada dentro de una serie de relaciones de sus delaciones y acusaciones fiscales que conforman la mayor parte del proceso. Así pues resulta difícil, sino imposible leer la palabra directa del acusado, su testimonio, la palabra siempre es mediada, tergiversada, cuestionada y negada, por lo que el sujeto que se nos cuenta es, si se me permite, un verdadero sujeto inventado a través de una mediación textual.

#### ***-relación de ocho testimonios en su contra***

Los ocho testimonios son el armazón principal del proceso. Estos testimonios de relación son la escritura de presentación de otros judaizantes que en su confesión, puesto que están obligados a delatar a cuanto "renegado conocieran", delatan o mencionan a Juana Enríquez. La relación de delación es entonces, sobre todo, transcribir los pormenores o la simple acusación de judaizantes de un individuo dado. Realizadas meses y días antes de la captura de la rea, las delaciones son el origen mismo del proceso y por ende del castigo o perdón de ella. Como las delaciones son el origen del proceso se argumentaría que podrían estructurarse como el principio del proceso. Sin embargo como ya apunté, las delaciones se escriben a posteriori, es decir meses o días después de la delación y muy probablemente una vez que la rea



ya está en cautiverio. Por lo que las delaciones son una historia del sujeto, escrita no como origen sino como causa. Al saberse ya los pecados de la rea, las delaciones y todo el proceso se va a escribir como una fijación, construcción y mediación de eventos y palabras del pasado. Por ello, de alguna manera, el proceso funciona como historia con su propia construcción del sujeto. Como reconstrucción de hechos, eventos y palabras la relación de delación forma, modifica y amolda temporalmente, estructural y filosóficamente al sujeto, su entorno y su pasado, ya que escoge temporal, cultural y eventualmente lo más conveniente para la fiscalía. La delación se escribe para dejar constancia y fijación a la experiencia, visión y palabra de las personas que rodeaban a Juana Enríquez. Las palabras de los delatores serán los verdugos, verdades y pruebas a través de los cuales se formará la idea de Juana Enríquez, pero estas serán retomadas, modificadas y reestructuradas por los escritores inquisitoriales. En este sentido, la mediación de la palabra, del testimonio, de la experiencia del delator, fijará de una vez por todas, pese a la acusada, la idea y formación del sujeto judaizante de los escritores del proceso. Claro, esto aunado a la idea a priori de judaizante que tenía la Inquisición y el delator. Como haré un análisis pormenorizado de la delación más adelante, no me entretendré aquí más, quede dicho sin embargo que las delaciones son el argumento y centro del proceso.

***-carta de reiteración de acusación en su contra por parte del fiscal y relación de tortura***

Dentro de la economía del proceso esta carta aunque ocupa una mínima porción, resulta vital puesto que es el documento más importante del proceso o el más preciso en cuanto a la presencia palabra y mediación de Juana Enríquez. Por primera vez en el proceso se narrativizan las palabras de la acusada en cuanto a su delito. Por otra parte es la primera sección donde algún inquisidor se pronuncia directamente sobre la judaizante, donde hay un contacto directo entre las dos instancias. De esto se deduce que un análisis más profundo del texto resulta imprescindible, ello me propongo realizar más adelante, me gustaría dejar en claro por el momento, que gracias a este documento o por medio de él se hace el puente entre la comunidad que la delata, la instancia política y su persona. Por lo que estructuralmente, esta segunda audiencia es el vínculo entre el pasado, el presente y lo que será el



futuro. Aquí se concentran las delaciones hechas en un pasado, los interrogatorios y torturas a causa de estos presentes y su suerte en futuro. Tal conjunción temporal y testimonial crean, me parece un texto donde de una manera latente se expresan y concentran claramente las modalidades de representación del sujeto judaizante y, como se verá, del sujeto moderno.

***- calificación de los teólogos, carta del abogado, relación de la defensa del abogado, relación de la sentencia.***

La calificación de los teólogos es el resultado de la lectura de un conjunto de inquisidores de lo escrito en el proceso. Lo escrito en el proceso, su manera y contenido van a ser el medio para que una serie de jueces dictamine la suerte de la acusada. El texto de calificación es entonces el resultado de las dictaminaciones de los teólogos, y en ella se dicta o se perdona la sentencia. Dicho documento está enteramente supeditado, como mencioné, a lo escrito por los redactores del proceso, por lo que de alguna manera la calificación es un mero trámite burocrático. Se podría argumentar que la carta y defensa del abogado podrían de alguna manera crear una balanza, duda en el resultado dado por los teólogos. Sin embargo, como se ve en el proceso, la carta y defensa del abogado está íntimamente ligada a la relación del fiscal y de hecho no aporta ni informa nada nuevo sobre la acusada. La defensa y carta es simplemente la relación de otro interrogatorio hecho a la acusada, parecido o igual al del fiscal pero sin tortura. En él, el defensor se limita a redactar una relación de las respuestas y preguntas impuestas a la rea, sin intervenir o argumentar en su favor. En el caso de Juana Enríquez, según el abogado, ella responde a él lo mismo que al fiscal, por lo que la defensa es un mero adorno estilístico. La calificación de los teólogos que da resultado a la sentencia es el fruto de la labor literaria, argumentativa e inventiva de los redactores del proceso. De ello se colige que la estilística, la calidad y fuerza al argumentar y juntar delaciones acabará por formar al sujeto, su culpa o perdón. Lo que prueba una vez más la importancia del texto, de la escritura, de los signos y manipulación de la oralidad por parte de los literatos inquisitoriales.

Una vez presentados los componentes del proceso, puedo constatar que siendo que el sustento y la mayor parte del proceso están integrados por las delaciones y que tanto las audiencias como la calificación de los teólogos y defensa del

abogado están supeditadas a estas delaciones, el proceso es el intento de recabar testimonios, visiones comunes. La relación de delación es, como se verá, el intento de fijar los pareceres, las opiniones respecto al conocimiento del Otro. Como se verá a su debido tiempo la relación de delación maneja una estructura interna que transcribe la palabra del testimoniante. Dicha estructura repetida en todas las delaciones va a denunciar un sujeto a través de un lenguaje burocrático, estandarizado, que generaliza o metonimiza al sujeto denunciado. En otras palabras la manera como se redacta la delación y como se interroga a la rea impide aparentemente toda subjetividad o marca de pensamiento del testimoniante. Por lo que me parece, la estructura o lo que conforma el proceso es buen ejemplo del intento (fallido como se verá) de reglamentación, control de la subjetividad y del pensamiento. Por lo que funciona en tanto que dispositivo político y social como modalidad representativa de un cierto tipo de sujeto, legitimada por la palabra colectiva de los delatantes y por la autoridad eclesiástica. La palabra subjetiva de la comunidad, aún de la comunidad indeseada, manipulada por un orden político-religioso es lo que va a legitimar y asentar un orden socio-político. El cual va poder vehicular, reproducir, comunicar y fijar dicha legitimación por medio de la palabra escrita; por medio del texto. De ahí que el proceso sea vital en la fijación y mediación del sujeto y comunidad indeseada y por ende del sujeto y comunidad deseada ya que vuelve historia y ley lo que era simple tradición oral o disparidad testimonial subjetiva. <sup>23</sup>

#### **d) I- Modalidades de representación de la rea en la denuncia**

---

<sup>23</sup>Resulta relevante aclarar, puesto que pretendo apegarme lo más posible a los propios signos del documento sin inventar componentes o secciones, que los segmentos del proceso aquí enumerados los saco de las articulaciones elaboradas por los escritores del documento judicial. Cada uno de los componentes enlistados está marcado y diferenciado en el proceso por un *incipit* que se repite casi invariablemente; la redacción de la fecha y lugar, seguido del tema del folio. Por ejemplo en las hojas dedicadas a la primera audiencia de Juana Enríquez, se comienza así:

**"En la Ciudad de México lunes trece días del mes de Octubre de mil y seicientos y quarenta y dos años estando en las cassas de Picaco y en su Audiencia de la mañana el señor Inquisidor Doctor don Francisco de Estrada y Roberto, mando traer a ella de las carceles secretas a Doña Juana Enríquez pressa en ella a la qual siendo presente fue Recivido juramento en forma de derecho so cargo del qual prometio de decir verdad assi en esta Audiencia(...)"(op cit, f8)**

Como la propuesta teórica de esta tesis lo exige es necesario revisar o observar los pormenores estilísticos y por ende semióticos del proceso para mostrar las modalidades de construcción del sujeto moderno y de su estado. Puesto que el proceso es muy extenso y tomaría cientos de páginas analizarlo, me parece que debo concentrarme en los elementos que lo componen más relevantes y que de alguna manera supeditan y son el eje de todo el documento inquisitorial. Por ello, resulta imprescindible y relevante, por lo probado anteriormente, concentrarme en la relación de denuncia y audiencia. Como elementos primordiales y principales del proceso, como modos de representar al sujeto, se convierten en fuentes primarias para el estudio de las modalidades de representación del sujeto moderno. De hecho ellas son las claves y puntos para tal análisis y teoría.

A continuación me propongo entonces escribir una descripción y explicación de los elementos retóricos y semióticos que conforman las denuncias, las cuales aún con ciertas variantes guardan los mismos parámetros estilísticos y significativos.

La relación de delación depone una metodología estructural y retórica muy fácilmente discernibles basada en una "poética inquisitorial" establecida por los teóricos y fundadores de dicha institución. Así el Manual del Inquisidor de Nicolau Eumeric<sup>24</sup>, es la base y la guía para la metodología del interrogatorio y de la redacción de la delación. Basada ya en unas prerrogativas estructurales y retóricas las denuncias van a integrar un nuevo nombre, fecha y caso a una forma narrativa ya determinada. Resulta evidente que algunas delaciones varíen de otras, sobre todo en cuanto a la extensión o riqueza y detalle de contenido, pero la fórmula para contener todas las informaciones no varía. En este sentido el individuo interrogado, el denunciante no va a modificar el texto o la relación de denuncia sino que va a formar parte de una mecánica ya concebida y preelaborada. Para ver esto más de cerca debo mencionar los componentes de la denuncia. Los cuales son los mismos para todas las relaciones de denuncia, estas son las estructuras que integran el testimonio.

Es así como pude observar que las relaciones son una narración en una fecha

---

<sup>24</sup> Op cit

indeterminada de una fecha determinada, en tercera persona, narrador omnisciente de parte de aquel que cuenta el hecho, el interrogatorio o denuncia a los calificadores e Inquisidores mayores. La narración en tercera persona, como analepsis, debe desde sus comienzos fijar la fecha de entrevista entre los inquisidores y la denunciante, así como el lugar y ciudad de ello. Dicho *shifter* debe dejar legado y prueba del testimonio y entonces la fecha y el lugar funciona como bitácora para sustentar y acreditar la relación y lo testimoniado. Evidentemente como los *shifters* no son suficiente crédito debe escribirse desde el encabezado de la relación los nombres de los inquisidores involucrados y el lugar donde se encontraban para fijar, contextualizar y dar formalidad a lo relatado. Sin embargo la alusión al espacio es muy breve, se sustenta sólo al nombrar un lugar solemne, institucionalmente legitimado. Por ejemplo, en la delación de Margarita de Rivera<sup>25</sup> se dice únicamente que los señores inquisidores estaban en su audiencia y que ahí les llevaron a Margarita de Rivera, lo mismo para la delación de Clara de Rivera y las que siguieron. El nombramiento de la Audiencia parece evidenciar más el carácter simbólico y religioso-político del lugar que un espacio concreto en donde un sujeto se desplace o interactúe. Puesto que audiencia connota ya interrogatorio y labor, labor de audiencia más que un espacio concreto. Por lo que el vínculo entre el espacio, el tiempo y el sujeto narrados se forja a través de una fecha precisa en pasado y un espacio no descrito sino nombrado de manera sinecdótica para la interrelación del interrogado y el interrogante.

Posteriormente el vínculo lingüístico entre interrogado e interrogantes así como su interacción están únicamente mostrados por medio de una fórmula retórica repetida en todas las relaciones de denuncias, con ciertas variantes de estilo, la cual es un discurso narrativizado de una orden de la instancia religiosa a la rea. La narrativización de la orden hace abstracción del sujeto concreto tanto interrogado como interrogante y coloca la relevancia del hecho, de la interacción de individuos al plano del discurso y de la fórmula retórica. De ahí que la verdad o el pasado no trata de probarse tanto por medio del individuo; su palabra o acción no delictiva, sino por medio de la palabra que lo interpela o narra. Transcribo:

---

<sup>25</sup>op cit Volúmen 488, exp. 5, pp448-449.

(...) el alcalde de ellas (las cárceles) Francisco Ruiz marañón, dixo que la pedia, y estando presente fue recibido de ella juramento en forma de derecho; so cargo de lo que prometio de decir verdad, assi en esta audiencia como en todas las demas que con ella se tuvieren, hasta la determinacion de su caussa; y de guardar secreto; de todo lo que viere, y entendiere y con ella se tratare(...) (vol. 488, exp. 5 foja 448).

Estas órdenes aunadas a la principal, aquella de decir verdad, al mostrarse como la introducción a la delación van algunas veces a reforzar su autoridad manipulando las respuestas del Otro. Dicha manipulación se ejercerá en la adaptación de las respuestas a otra fórmula retórica que se repite en varias de las delaciones del proceso y es aquella de: (...) **dixo que la ha pedido (la audiencia) para confessar, y declarar la verdad, y pedir misericordia, a Dios(...)(op cit foja 448)**. La transcripción en discurso indirecto siempre, como en toda la delación, va a narrar únicamente los topos: "confesar, declarar, verdad y misericordia". La prueba verídica de la palabra, del testimonio del Otro, "transcrita" sentará su legitimación en la contrición y atrición que automáticamente connota "verdad" o pretende connotarla. Con ello me parece observar que la subjetividad del testimoniante; del Otro debe neutralizarse; objetivarse "institucionalizarse" a través de la inserción de su discurso en figuras sinecdóticas tales como "confesar, verdad y misericordia". Las cuales llevan como presupuesto que la confesión es la modalidad lingüística cuyo origen y pronunciamiento provienen directamente del Verbo divino, del soplo de la palabra de Dios a la esencia ontológica del hombre. Lo que origina que implícitamente se considere a la confesión como verdad y de ahí que una vez que se ha contactado o llegado a la esencia se pueda pedir "misericordia". Así pues, existe una necesidad primordial de la Inquisición por narrar el discurso del Otro a través de una fórmula retórica definida que impida toda ambigüedad en el testimonio y sobre todo que reitere o siga legitimando la idea de influjo directo del Verbo divino, entonces de la verdad divina, en el hombre. Lo que prueba, a mi parecer, que el empeño por tratar lo antes mencionado a toda costa es signo de que se duda de ello o de que ya no se cree en esta concepción cultural.

Lo que yo denominaría la segunda etapa de la delación, y la denomino así porque este proceder se repite en todas las delaciones, es la relación del



historial delictivo de la delatante. La relación, en tercera persona, discurso indirecto e iterativo es una analepsis en relación con la introducción puesto que narra hechos y palabras anteriores a la audiencia. En el caso de Clara de Rivera<sup>26</sup> la relación de su historial delictivo se fecha el 7 de mayo de 1642 cuando fue presa por el Santo Oficio. En la introducción a su audiencia la fecha es del 23 de mayo del 42. Empero esta fecha del 7 mayo corresponde y se transcribe únicamente para marcar el día de cautiverio, la analepsis o metalepsis continúa y entonces el historial remonta a mucho tiempo atrás. La fecha de arresto, como en cualquier documento judicial está enteramente vinculado con la mención del delito, en este caso por "observante de la vieja ley de moisses". La fijación de fecha y delito va a introducir lo que antecede y el porque de su captura. Así la forma retórica que sigue es la mención de su propio delator y su historial delictivo. Con una narración del pasado con discurso indirecto. Su historial, en este caso el de Gaspar de Robles delator de Clara de Rivera a su vez delatora de Juana Enríquez, se cuenta nombrando origen ( lo que parece muy importante para la Inquisición) delito, acción de comparecer al tribunal, confesar sus delitos y arrepentirse para luego ser absuelto y después regresar y confesar en contra de Clara de Rivera. La acción se concentra entonces en acudir, interpelar al tribunal, confesarse y arrepentirse. Por ello la legitimación y más bien la prueba de veracidad de su testimonio tal y como se mencionó en lo que respecta a la introducción a la delación , es la palabra dicha a la institución, es decir la relevancia de la presencia institucional, el acto de arrepentirse y confesar. Los delitos de este confesante, su vida privada, su pensamiento y su pasado no delictivo no se escriben, no contienen relevancia alguna. Por lo que se evita (aunque no se logra) a toda costa representar, narrar alguna individualidad o pensamiento propio y no común; colectivo o institucionalizado.

La relación de su delación es muy breve y sirve ante todo para introducir y justificar las acusaciones en contra de la delatante. La delación de Gaspar de Robles, aunque breve parece interesante porque sugiere ciertos elementos subjetivos propios del testimonio que contradicen y desestabilizan toda la objetividad que el proceso, con la acaparación y manipulación completa del lenguaje, trata de lograr. Cito:

---

<sup>26</sup> op cit pp450-451



**(....)Declaró (Robles) en el haver visto, a esta rea, en Compañia de otras ciertas Personas conjuntas que nombró; algunas platicaban preguntas, y Respuestas que le escandalizaron por parecerle contra nuestra santa Fe Catolica de lo que infirio que no la professaban y que eran observantes de la falsa ley de moisses, declarandose con el aunque no del todo(...)** (vol. 488, exp. 5 foja 450A)

Como se puede deslindar de manera espontánea de este párrafo, el narrador de estilo indirecto, en relato iterativo selecciona los signos "testimoniar" (haber visto) y "discurrir". El testimonio se significa y produce con la mención del nombramiento de personas. Con este nombramiento las palabras "*ciertas personas conjuntas*" denotan lo vago, impreciso y "subjetivo" de la descripción. Del mismo modo la narración de "escuchar preguntas y respuestas que le parecían contra la fe católica muestra que la narración del discurso del delatante emplea sin desearlo signos de subjetividad discursiva -"por parecerle", "infirio", "ciertas" que interiorizan al sujeto relator, lo colocan en una postura de pensamiento y discernimiento cuya seguridad de verdad no reside en la certeza del testimonio sino en la mención de la falta a la fe católica. El "le pareció" e "infirió" deslindan el carácter ontológico del pensamiento, de la palabra y del discernimiento para colocar la visión-testimonio y el entendimiento en la experiencia pasada y del momento, en el discernimiento en base a un conocimiento cultural-discursivo; falible y mutable, cuyo único sustento es la acusación misma. Por ello resulta muy importante este párrafo; demuestra como la Inquisición sin desearlo narraba, transcribía testimonios de una manera o con una carga de subjetividad que contradecía los fundamentos mismos de su justificación y legitimidad. Lo peor del caso, demuestra el inicio de representación de la palabra y de la visión como un hecho inmanente y no ya trascendente porque al narrar una subjetividad discursiva y testimonial rompe la noción de influjo del Verbo divino.

Lo que podría ser aún más interesante y fundamental para el análisis y comprensión de la delación y del proceso mismo es que ésta delación o por lo menos su narración es lo que abrirá el campo para todos los arrestos y juicios en contra de los mencionados. La subjetividad de Gaspar Robles o de su narrador denuncia a Clara de Rivera que a su vez denuncia a Juana Enríquez. Por lo que este pequeño párrafo es el origen de la relación misma; todo el

proceso sustentado en denuncias va a sujetarse de una delación o por lo menos de una narración de ella que connota subjetividad. Lo que coloca al proceso sustentado aparentemente en una verdad ontológica en una ambigüedad y escritura que demuestran los albores de la representación, escritura de la subjetividad moderna.

A partir de esta denuncia y unida al mismo párrafo se continua la corta relación de delito de Margarita de Rivera. Esta corta relación incluye los mismos tópicos que las relaciones ya descritas aquí, a saber; pide audiencia, se arrepiente, confiesa y denuncia. La descripción de la confesión y denuncia de ésta rea está presentada verdaderamente con una distancia, resumiendo todo un proceso que le precede. De ninguna manera se entra o se describe detallada o introspectivamente a la rea, se designa únicamente por las denotaciones "pidió audiencia", "confesó", etc,. Por ello para la Inquisición es absolutamente imprescindible señalar de manera general y unificante el historial delictivo de los delatores. Tal vez para formar un génesis, un lineamiento sanguíneo y comunitario que unifique, una a un grupo, a una comunidad, en este caso indeseada. El historial de cada uno, dirigido, formará una historia común, en la que por las vías sanguíneas, sociales, religiosas de grupo se cree la idea de un grupo, comunidad definido, único.

Las narraciones o transcripciones de las delaciones, en el caso del proceso de Juana Enríquez, contienen divergencias significativas. Cuando la relación de delación escribe por fin la denuncia misma puede tanto caer en los generalismos ya explicados y detallados anteriormente (llegó la denunciante, se confesó, pidió misericordia y denunció) o bien ser un poco más complejos y detallar entonces pormenores eventuales, culturales y testimoniales. En el proceso de Juana Enríquez las delaciones proviniendo de sus amigas (Clara de Rivera, María de Rivera y Margarita de Rivera) son muy breves y se reducen a lo dicho aquí. En cuanto que las delaciones de los hijos de María de Rivera (Rafael y Gabriel de Granada) así como del propio hijo de Juana Enríquez (Gaspar Vaez) se explayan en detalles que se convierten a la larga en los principales argumentos en contra de Juana Enríquez.

De ello quisiera inferir que resulta imposible determinar un tipo de estilo fijo a la

denuncia misma, puesto que ésta varía de acuerdo a los delatores. Sin embargo dentro de las denuncias "detalladas" o más explícitas, en el caso Juana Enríquez, hay elementos que podrían asociarse. En primera toda delación de estos adolescentes (los hijos de los acusados, a su vez acusados) siempre mencionan que "oyeron decir a sus padres que Juana Enríquez era judaizante". Es decir, nunca declaran que ellos vieron o constataron o saben por conocimiento que ella es judaizante, sino que lo escucharon. Por lo que el conocimiento depende y se cimienta enteramente en la palabra del Otro; en la oralidad. Por otra parte sus delaciones parten de un evento; la captura de su madre y tías. Las delaciones de los hijos de los acusados giran en torno al evento. Por ejemplo, en la relación de denuncia de Gabriel de Granada se dice así:

**y en otra audiencia que con él se tubo (...) dixo en ella que se le habia acordado que después que prendieron por este Santo Officio a doña María de Rivera su madre (...) fue aver una noche acabo de quinze dias poco mas o menos, a doña Juana Enríquez (...) la qual estando a solas le rogo con mucho encarecimiento, que pues le havia echo vien que si lo prendiessen en este Santo Officio no delcarase nada contra ella(...)(Vol. 488, exp. 5, fojas 525-525 A)**

La serie de eventos como la captura por la Inquisición de las personas más allegadas a Juana Enríquez es el punto de partida para la narración de palabras, hechos y acciones cometidos por Juana Enríquez que la inculpan. Por ello, en el caso de los delatores jóvenes no se trata solamente de declarar contra alguien o de decir "era judaizante", sino que parten de un evento reciente para responder a las presiones interrogatorias de la Inquisición. En este sentido el pasado de Juana Enríquez se construye a partir de un evento (la captura de sus amigas). Los delatores van a mencionar, de acuerdo al proceso, aquellas palabras inferidas en torno a este evento. Como por ejemplo el nombramiento de las personas allegadas e inmiscuidas con la acusada. El testimoniante, de acuerdo a la narración del transcriptor de su delación, toma además el evento de captura de los allegados de Juana Enríquez para volverse al pasado delictivo y contar quien le enseñó a él y a su madre el judaísmo y de que manera lo practicaban. Por ejemplo, en el caso de Gaspar Vaez, la captura de los allegados a Enríquez "le hace recordar" y regresar en el tiempo para hilar las palabras y hechos que puedan inculpar a Juana Enríquez y a él. Cito:

**Dixo que es verdad que al septimo día despues de muerta suabuela, su madre doña Juana y sus tias(...) y sus primas(...)hicieron un ayuno por la dicha su abuela como lo husan los judios, pero que este confesante no lo hizo por estar ocupado en la disposicion del testamento de su abuela(...) (op. cit. foja 531)**

De acuerdo a la narración en discurso indirecto de Gaspar Vaez su abuela le enseñó a él y a su madre el judaísmo y entonces esta breve descripción sirve para reforzar continuar la narración histórica y metodológica que se ha empleado. Vamos, el evento de la captura de amigos de Juana Enríquez es el punto de partida para comenzar a inculpar y nombrar posibles judaizantes, empezando por Enríquez. Al mismo tiempo es el punto de partida para recordar el pasado y designar quién enseñó la "falsa" religión y cómo, y en una continuidad histórica, cómo se ha venido ejerciendo.

En este sentido me parece que la metodología inquisitorial maneja la narración histórica sinecdótica, eventual, como se vio al principio de esta tesis, para narrar un sujeto, al cual se le impone un pasado, un presente y un futuro; una historia, en este caso común, comunitaria con la manipulación de la oralidad, del testimonio en un texto. Dicho testimonio, subjetivo, trata de ser objetivado con su mediación en el texto, con ayuda de una literatura canónica-retórica aquí vista, pero como se puede observar, mas bien demuestra los albores de conciencia de la manipulación del pensamiento, de la idea. Se trata de una representación de la subjetividad, como aquí se ha ejemplificado que demuestra los inicios de la modernidad. Lo que en el siguiente inciso, la Audiencia de Juana Enríquez, se tratará de demostrar más claramente.

#### **d) II- Modalidades de representación de Juana Enríquez en su audiencia**

Como había mencionado anteriormente el proceso de Juana Enríquez presenta varias audiencias. Me gustaría entonces concentrarme en la tercer audiencia con la rea. Esta audiencia es vital y sobre todo central dentro de las audiencias y proceso en general porque se muestra como el elemento clave en las acusaciones y representaciones de la rea, ya que estas serán la base y se repetirán y reutilizarán en posteriores audiencias y calificaciones

La tercera audiencia nace de la segunda acusación del fiscal Thomas López de Erenchún contra la rea ( volúmen 488, exp.5 fs 370-379). Esta segunda acusación, dirigida a los calificadores, fue escrita como resultado de la negación de todas las acusaciones, aparentemente confesadas por la judaizante durante la primera tortura. La primera página de la acusación muestra la presentación del fiscal, descripción judicial de la acusada (**Juana Enríquez, muger de Simon vaez sevilla, pressa en este Santo officio por hereje judaizante(...)**) y en seguida se especifica la razón de la reiteración de acusación. Esta reiteración es la narración, en relato iterativo, del parecer del fiscal sobre las respuestas y colaboración de la acusada en los interrogatorios. La narración en pasado insiste de manera "elocuente" en la falsedad de las respuestas de la interrogada a una verdad, que el fiscal asegura conocer. Ejemplo:

**"(...) La acuso Criminalmente y digo que havlendose seguido contre esta rea la dicha causa por todas instancias, y siendo amonestada muchas, y diversas veces dixesse la verdad debajo de juramento que para ello hizo; no solo no lo ha hecho (...) la ha negado (...)"**. (op cit f 370)

La verdad conocida por el fiscal nunca es explícita ni explicitada. Toda la narración de las negativas de Enríquez a los cargos que se le infligen, acentúa el carácter falsico de las respuestas, sin contraponer la supuesta verdad. La verdad frente a la falsedad del testimonio es el epicentro de toda la acusación y esta audiencia. La narración, en pasado, cuenta la cantidad de torturas, los pormenores de ellas (que se desnudó a la acusada por ejemplo) y las veces que negó sus delitos como etapa retórica y argumentativa para presentar posteriormente, cargo por cargo las negativas de la judaizante. Lo que es interesante notar es el peso de la palabra, de la noción y figura "verdad". Las respuestas contrarias a las expectativas judiciales se convierten en un fardo que culminará por condenar y definir de una vez por todas a Juana Enríquez.

La verdad del interrogatorio, figura en este caso, de la noción de Judaizante, apostata y hereje, es producto, como se ha visto del testimonio, de la delación. La delación forja las prerrogativas del interrogatorio y de la fiscalía. Por lo que como ya se ha demostrado, se forma la audiencia, la verdad y al sujeto de la oralidad.



Esta oralidad ha sido estructurada por la institución, canalizada a través de una retórica ya descrita aquí, que traduce una labor intelectual de selección lingüística (puesto que se seleccionan frases, segmentos del testimonio a favor de una óptica o deseo fiscal) bajo un modelo semiótico y estructural cuyas bases culturales anuncian un modo de pensar. La forma de escritura es una forma de pensamiento. La estructuración y signos semióticos son minuendos de un cierto tipo de estructuración mental y simbólica.

Así por ejemplo, en la ratificación de acusación, el fiscal nunca describe individualmente a Juana Enríquez. La rea es concebida y construida sólo a partir de sus declaraciones y aún narrativizadas de manera metonímica, es decir; "revocó, negó o confesó". La manera como se escribe a Juana Enríquez, entonces, es por medio del discurso narrativizado e indirecto del redactor del proceso. Como no hay descripción ni física, ni mental, ni psicológica de la acusada, ni tampoco aceptación de sus "razones" el narrador se contenta con realizar una narrativización de palabras, enfocadas a la confesión o no de delitos evocados por los delatores. Con ello, pretendo decir, que en este caso, la escritura denota una estructuración mental cuyos índices demuestran una noción de sujeto cuyo ámbito espacial se reduce al sitio estatal (la Nueva España) y mental (la remembranza de los sitios de delito), puesto que son los únicos indicios espaciales dados por el narrador; a un sujeto colectivo y homogéneo, puesto que su palabra y experiencia siempre va a estar confrontada a la palabra de los delatores, a la serie de testimonios que conforman "una comunidad". El pensamiento de la rea no tiene lugar para ser narrado, ni tampoco su versión de los hechos. La noción a priori de la verdad, del delito de Juana Enríquez dan toda autoridad al fiscal para aceptar o no las palabras de la rea y sobre todo para categorizarla y sentenciarla. De alguna manera presenciamos un buen ejemplo de la escolástica tomista, en el sentido de que la palabra del hereje y el hereje no pueden ser concebidos de acuerdo a su raciocinio y cultura sino en comparación con los evangelios, con el Nuevo Testamento. Toda acción y palabra va a estar confrontada con la razón divina, emanada de los textos bíblicos. De ahí que exista una imposibilidad cuando se narrativiza el discurso del otro, cuando se describe al otro, de representarlo como Otro, o diferente y sobre todo de manera individual. Entonces el respaldo



del Nuevo Testamento y sobre todo de los concilios (los mexicanos y el de Trento en este caso) son la autoridad de construcción cultural para estigmatizar y fijar al Otro. Por ejemplo:

**"La dicha Juana Enríquez no satisface enteramente a los delitos de que esta testificada y acusada antes se colige por las revocaciones, que ha hecho, estar varia y diminuta, y que no ha dicho ni dice la verdad, clara y abiertamente(...) en lo qual, y en las revocaciones, que como perfida judia ha hecho ha cometido muy grave y atroz delito de que de nuevo la acusso(...)(op cit f370A)**

Resulta entonces evidente que la estructura mental a través de la escritura en el proceso en esta audiencia y ratificación de acusación pretenden mostrar una concepción de unidad. El sujeto trasgresor, en este caso, no converge hacia las características prácticas, discursivas y pragmáticas aceptadas por la institución inquisitorial y del Estado. Se maneja una estructura mental de unidad de comunidad, de divinidad, de comportamiento y características de tipo de sujeto. El lenguaje inquisitorial y del acusado debe por esto mismo converger, ser canalizado y concebido dentro de una estructura perfectamente definida, unitaria, basada en las interpretaciones de los evangelios. Utilización lingüística cuyos índices semióticos reiteran la noción y práctica de sujeto colectivo, dentro de la comunidad de amor de Santo Tomás y San Agustín. Por ello Enríquez se construye por medio del testimonio, del Otro. De acuerdo a la teología tomista, pilar del discurso inquisitorial<sup>27</sup>, la verdad puede ser la palabra del Otro puesto que conlleva un influjo celestial; el Verbo divino. De acuerdo a Claude-Gilbert Dubois<sup>28</sup> la cultura católica, el discurso religioso concebía y proclamaba aún para finales del siglo XVI y ambigüamente para el XVII, el lenguaje como un conducto del sentimiento divino. La palabra así se liga a la esencia de la divinidad. Según Dubois la emisión de la palabra es la encarnación de Cristo, el pensamiento de ella la divinidad y el vínculo entre ellos el Espíritu Santo. Por ello las declaraciones de los delatores conducidas dentro de una práctica católica preconcebida, son tomadas aparentemente como encarnaciones del

---

<sup>27</sup> Recordemos que la Inquisición fue impulsada por Santo Domingo y manejada tanto en España como en América por la orden de los dominicos, herederos directos además de Santo Tomás.

<sup>28</sup> Dubois, Claude-Gilbert. *Mythe et langage au XVI siècle*, éditions Ducros, Francia, 1970, pp19-45.

pensamiento divino, de una realidad y verdad ontológica<sup>29</sup>.

Empero, la audiencia misma muestra indicios cuyas características lingüísticas y culturales ejemplifican ambigüedades y cambios en las nociones medievales y renacentistas antes mencionadas. Tales ambigüedades son los cambios en la estructura mental y cultural en la concepción del Otro y del mundo. Ello es lo que se ha considerado y considero los albores y el proceso de construcción discursiva y cultural de nuestra concepción de modernidad. Así por ejemplo, en la ratificación de las respuestas de Juana Enríquez, donde se transcriben por tercera vez, aunque no de manera similar, las respuestas a interrogatorios de la acusada, se puede deslindar de la manera como se responde y como se anotan las respuestas, estas ambigüedades de que he venido hablando.

De acuerdo al documento inquisitorial, folio 374, de la misma audiencia, este tercer interrogatorio es el fruto de la reacción de Juana Enríquez ante la segunda acusación. Es decir, se le leyó a Juana Enríquez la acusación antes aquí explicada y de ello Enríquez ratifica a los diez cargos que le imputan. Esta ratificación de audiencia entonces consiste en presentar una por una las respuestas a los diez cargos infligidos. La forma de narrar siempre es en tercera persona, discurso indirecto, en relato iterativo. Después de una larga introducción al interrogatorio, donde se expone al grado de arrepentimiento de la rea y su deseo de decir verdad y de morir en la ley de Jesucristo, se da pie a la transcripción de las respuestas al interrogatorio. Transcribo la primera narración de respuestas que ya clarifica mucho de lo propuesto y apenas esbozado aquí:

**"Ci-Dixo que se afirma en lo que dixo en la ratificacion de que lebanto testimonio a Simon Lopez de Aguarda con quien no le a pasado lo que declaro en el tormento, porque la quitasen de el, donde le vino a la memoria, el dicho simon lopez, por ser portugues, y que si el dixere que con ella le a pasado esta platica, o, otra que pertenezca a ser judio, sin lebantarla testimonio confesando verdad, que este santo officio le da la pena que fuesse servido, y que nunca pudo descubrir que ley guardasse el dicho simon lopez, en el tiempo que le comunico, pero que unas vezes por algunas palabras, le parecia a esta confesante que era**

---

<sup>29</sup> Una vez que los apóstatas se han confesado y arrepentido obtienen un perdón y acceso al amor de la divinidad. Por ello su palabra puede ser verídica, en teoría.

judío, por querer a los portugueses, otras veces lo tenía por católico cristiano, por verlo cargado de rosarios y escapularios, y ser de la tercera orden, y hablar de nuestro señor Jesuchristo, y de el espíritu sancto, de tal manera qu' esta confesante se recataba de él y le tenía miedo, porque más se inclina a que es verdaderamente católico christiano, y en tal opinión está tenido, entre los mismos que guardaban la ley de moyses (...)"

En este párrafo se puede observar algo clave en la representación de la subjetividad y del cambio de noción ontológica del pensamiento y de la palabra a inmanente. En primera como queda bien claro en la transcripción de respuesta, Juana Enríquez levantó testimonio contra Simón López por atrición. Recordemos, como nos lo muestra claramente Jean Delumeau en L'aveu et le pardon,<sup>30</sup> que para el siglo XVII, la atrición tomó el lugar de la contrición para las confesiones<sup>31</sup>. La contrición según Santo Thomas es el acto de confesar su pecados por amor a Dios, es decir por acto de amor no hacia sí, sino hacia la divinidad y por ende en beneficio de la comunidad de amor terrestre. La atrición en cambio, es la confesión por miedo del infierno o del purgatorio; miedo por amor a sí y no a Dios, y por ello se le consideraba para la edad media y aún el renacimiento como imperfecta y en luchas teológicas como incesaria o no válida<sup>32</sup>. Para el siglo XVII entonces la atrición es enteramente aceptada y de hecho, según Delumeau, toma el lugar principal en los requerimientos de confesión. Como no puedo abarcar todo un análisis epistemológico de este cambio para el período entero, me concentro en mi campo de estudio. Así podemos observar cómo en la declaración antes citada de Enríquez, su confesión la realizó por atrición, y aún según sus palabras transcritas, todo fue una mentira para poder escapar del tormento.

Me parece entonces que el acto de atrición, tan controvertido y tan aceptado para el período barroco, desencaja el pensamiento, el amor y el sentimiento de culpa para con la divinidad, con la unidad; el Uno, para mostrar que en el discurso de confesión, en su intención y pensamiento se realiza en beneficio de la individualidad, de la propia persona. En este sentido la atrición, en el caso

---

<sup>30</sup> Delumeau, Jean. L'aveu et le pardon, les difficultés de la confession XIII-XVIII siècle, Fayard, París, 1992.

<sup>31</sup> op cit pp 65-71

<sup>32</sup> op cit pp52-64

específico de nuestra judaizante, es un medio de usar un lenguaje, un discurso canonizado (la delación, en base a características fijadas) para defenderse a sí misma, para *pensar* para ella. Al declarar que confesó una mentira para salir del tormento, la judaizante, transcrita o no, *se interioriza*, muestra un síntoma de subjetividad. Ya que muestra que su acción de confesar y lo que dijo no vinieron de un influjo divino, ni de la encarnación de la divinidad, sino de un acto de voluntad propia, cuyos índices demuestran un pensamiento y lenguaje que pueden manipular el discurso de acuerdo a las circunstancias en beneficio de su individualidad, de *su pensamiento*.

La subjetividad se ve más clara cuando la declarante arguye que acusó gratuitamente a López por ser portugués. En este sentido, mentira o no, el pensamiento aún en la mentira, asocia por conocimiento cultural y no ontológico a un portugués con un judaizante. La prueba de la subjetividad es la ratificación de ella misma de que esta declaración era mentira, o sea que la palabra, aparentemente de influjo divino a la hora de la confesión, se convierte en una herramienta que puede ser contradecida, subjetiva o falsa. La negación de lo declarado en el tormento por Enríquez prueba de manera clara este factor, ya que cambia de discurso sobre una misma persona, un hecho y una supuesta verdad. Rompen la noción del Verbo original, es decir del alma que da vida y pensamiento al hombre y entonces el pensamiento y el lenguaje se convierten en síntomas y elementos inmanentes y no ya trascendentes. El sujeto se transcribe inconscientemente como un sujeto con acciones, deseos y pensamientos inmanentes; subjetivos. Principio y fase de nuestras concepciones del sujeto moderno.

#### **e) La Invención de un sujeto moderno y de su Estado**

Como se ha visto la retórica inquisitorial plasmada en el proceso de Juana Enríquez esquematiza componentes estructurales, temporales y semióticos que denotan sin lugar a dudas una transición de lo medieval y humanista a lo que hoy consideramos como moderno. Como moderno he estado sugiriendo que se trata del paso de la concepción del individuo como *esse*, cuyas acciones y

comportamientos están dictados por una esencia de amor divina, definiendo a su Ser, a esta nueva concepción en donde el sujeto transita a una esfera donde se concibe la experiencia, su movimiento y acción deslindada de una esencia, de la esencia de amor divina para ser vistos como factores de carácter inmanente. En este sentido el carácter ontológico del Ser del medioevo y renacimiento para mediados del siglo XVII, en Nueva España por lo que a mí respecta, atraviesa y trastoca el terreno de la ambigüedad y descrédito con la visión de la acción y experiencia como elementos de causa y efecto terrenales. El sujeto moderno, en Nueva España, se convertiría en una entidad fabricada (fabricada puesto que un sujeto como tal no existe) por una instancia hegemónica como la Inquisición y el virreinato, que mediatizan una Idea de sujeto que más se amolde al concepto de comunidad. Comunidad entendida no ya como cristiana universal, sino como comunidad, como se ha visto durante el segundo capítulo de la tesis, en la disputa de Palafox y Sáenz de Mañozca, para un Estado, un poder central con, en este caso, ideas de catolicismo estatal.

El sujeto mediatizado por medio del proceso inquisitorial, en mi caso Juana Enríquez, sería un sujeto asimilado a una idea de nación puesto que las modalidades ideológicas que la describen, siguiendo las teorías de Benedict Anderson y nuestro análisis comparatista del inciso anterior, se concentran en la vinculación e imposición de una Lingua Franca, de una historia común<sup>33</sup>, de una cultura y prácticas idénticas y de una pertenencia a un territorio cuyos cimientos serían los impulsores de una diáspora común. El sujeto moderno sería, entonces, una entidad concebida a partir de los textos como un ente al servicio de una comunidad y hegemonía y su valor residiría en su participación en la emancipación o realización nacional o estatal. Juana Enríquez sería la negatividad, en el sentido dialéctico, para la emancipación del sujeto de Estado.

Los procesos inquisitoriales, como se ha tratado de probar, vincularon por medio de sus modalidades de construcción, estos modelos retóricos ideológicos y políticos de concepción de sujeto. Por medio del proceso de la judaizante que hemos venido analizando se puede notar claramente, como se ha visto, que el dispositivo retórico que sostiene el proceso son los testimonios y las audiencias.

Como se trató de probar en los análisis semióticos aquí realizados, asistimos a  
<sup>33</sup>Recuérdese lo probado a este respecto en el análisis de la delación, en el inciso anterior.



un manejo y manipulación de la oralidad. A través del discurso oral puede construirse el proceso y el posterior enjuiciamiento dado su empleo de legitimación. Pero la oralidad ya no funciona como en la edad media lo hacía para ser ella misma la prueba y medio indeleble de enjuiciamiento o mediación política. Ahora la oralidad debe ser fijada en un documento; de la voz se tiene que emplear inmediatamente el texto para legitimar los procedimientos judiciales y la idea misma del Otro. El Otro se forma una vez que todas las intervenciones orales han sido transcritas, es decir, una vez que todas las versiones, acusaciones y autodefensas han sido textualizadas. La unión de la dispersión oral, del testimonio es lo que concibe a un determinado tipo de sujeto. Se presenta una necesidad de controlar la palabra del Otro, de unir la diversidad cotidiana bajo una descripción común del Otro; el acusado se convierte en una metonimia, en una figura de conjunción colectiva empleada para representar a la propia comunidad delatora y delatada. Se usa un dispositivo figurativo, casi icónico, para consolidar la "opinión pública".

Los intereses de fijación del sujeto Enríquez, translucen entonces un deseo de fuerza mediática que traduzca de una vez por todas la imposición de un prototipo de sujeto enemigo de la comunidad imaginaria que se construye. Como se ha visto tal tipo de sujeto debe ser construido bajo la palabra (subjetiva) de la experiencia y conocimiento de los delatores. Juana Enríquez ya no es una entidad concebida por su esencia, sino por sus prácticas; la visión subjetiva del testigo de sus prácticas la construye y no la idea neoplatónica, tomista o agustina de conocimiento por su alma. Lo que trastoca la modernidad, como la entiendo.

Ya se vio que Juana Enríquez es fijada y estigmatizada de acuerdo a denuncias subjetivas como la de Gaspar Robles, encuadradas en una retórica inquisitorial, y que esta acumulación de delaciones subjetivas es lo que formará primordialmente el proceso de la judaizante. Pues este testimonio de denuncia va a unirse a otra denuncia con la que tiene que corresponder. La confesión o declaración de Juana Enríquez debe coincidir con las denuncias y no al revés. La tarea del Santo Oficio fue aquella de coincidir los pareceres. Fijar los pareceres es tanto como tratar de forjar el pensamiento a través de la escritura. La confesión del pecado es así la catarsis del pueblo, de la colectividad y del



Santo Oficio ya que objetiviza el conocimiento lo que esconde el pensamiento, lo que encierra la experiencia. La confesión es la prueba de la igualdad, de la justicia y del amor común. Ya que la confesión sería la transmisión de lo que encierra el alma y si se confiesa un pecado se confiesa o se afirma una esencia común a todos. Aunque esta confesión deja la oralidad para volverse texto y entonces abre toda una problemática que da inicio a la subjetividad; decir y escribir lo conveniente de acuerdo a lo que se espera escuchar y pensar y esconder lo que el sujeto en realidad cree o piensa y sobre todo lo que realmente está diciendo.

Ahora, la subjetividad de la oralidad crea un Otro a partir de un fenómeno narrativo. El relato inquisitorial, con su retórica definida, crea un relato que legitima un saber, un conocimiento. La guía del inquisidor de Nicolas Eumeric, por ejemplo estipula toda una serie de preceptivas estilísticas, retóricas y "archivales" para la escritura, forma y conducta del proceso. En este sentido el proceso inquisitorial sigue una línea conductora basada ya en la autoridad de un texto. El proceso se legitima por la forma, el sentido y el contenido mismo de sus componentes por acoplarse bien o mal a preceptos "institucionalizados". Tales preceptos, como por ejemplo el tipo de preguntas y las preguntas que deben hacerse y escribirse en los interrogatorios remiten a la formación de una narración, de tipo escolástica cuyo intertexto, dado su carácter testimonial y "biográfico", se remite a la forma narrativa de la Biblia, de las vidas de santos y tal vez a las formas biográficas de Plutarco, muy famosas en los siglos XVI y XVII. El proceso inquisitorial es entonces el compuesto de testimonios, de personas que atestiguaron una acción o palabra, tal y como funciona la Biblia. El testimoniante, como en la Biblia es la prueba fiscal o funciona como la narrativa legitimada, la narrativa mediada que diría la verdad. En este sentido el testimonio re-transcrito por alguien, se acopla a una narrativa pre-establecida, de larga tradición que sin embargo funciona con parámetros nuevos, es decir, con la nueva retórica del proceso, en este sentido, el testimonio se va a acoplar a los esquemas estilísticos del proceso, de las preguntas y del contexto socio-político de la delación, del delito y del tiempo, por lo que el proceso es la transcripción de una realidad acomodada, anunciada.

Esta realidad al construirse por medio de una poética se convierte sin que ese haya sido su objetivo, en una realidad textual, es decir en una representación consciente y premeditada de la realidad. La premeditación y el cálculo estilístico para crear una imagen homogeneizadora del sujeto judío desplaza la manera ontológica de concebir, para su representación al sujeto, para dar lugar a una óptica, cuyos basamentos filosóficos radican, como lo plantearía Gracián, en la manipulación del discurso para forjar y no concebir un tipo de sujeto. Tal manipulación, de denotación inmanente, se maneja a través de una narración.

Si sigo a Lyotard en sus teorías sobre la legitimación de la narración, el proceso inquisitorial de Juana Enríquez, como el de otros marranos que pude consultar, es la narración de los constituyentes, características, homogeneizaciones de una comunidad. Puesto que los temas recurrentes en el proceso de Juana Enríquez así como en los de sus delatores, es nombrar y exponer a todos los integrantes de la comunidad judía de Nueva España. Dicha delación y testimonio se realiza bajo las preguntas de los inquisidores que definen y desean conocer a la comunidad marrana citando y probando los vínculos sociales, culturales, lingüísticos, religiosos e históricos que los unen. De ahí que sin desearlo, el proceso ayudó a crear por medio del papel, en la conjunción de la oralidad, de los testimonios la idea de comunidad, de unión cultural e histórica. Esta comunidad, como la cristiana excluye razas, religiones y se gesta en una lengua común, con una historia común. Así definir a la comunidad marrana es establecer lo que no somos, lo que no debe ser y por correlación se define lo que el reino o estado cristiano debe ser. Por ello a través de la narración de la figura del judío novohispano se define al cristiano novohispano. Recordemos que uno de los puntos recurrentes del proceso es encontrar y preguntar continuamente sobre los padres de los acusados, sobre el historial de los delatores. De alguna manera creo que se trata de reconstruir una historia común, los no cristianos y los cristianos. Isabel de Castilla y Fernando de Aragón al realizar su razia de judíos unificaron conjuntamente el país, y ello se llevo a cabo ideológicamente en la invención de un pasado común español.

Ese pasado común era, como se sabe que todos eran de sangre pura; de origen visigodo (españoles viejos), pues de la misma manera, en Nueva España se trataba de reconstruir un pasado único, de cristianos viejos, a partir de

certificados de los antepasados, abuelos, padres, etc. y todo esto se llevó a cabo por medio de la legitimación de una narración histórica. La fijación de las prácticas heterodoxas, a través de una testificación subjetiva de ellas produce un tipo de documento cuyas modalidades de construcción, como se ha visto, realizan un trabajo de "canonización histórica". Puesto que a través del proceso por ejemplo, de Juana Enríquez se narran hechos, eventos con actores seleccionados y mediados para formar un relato. Dicho relato es la biografía de un individuo, una biografía evidentemente escogida. La biografía de las prácticas heterodoxas y entonces de varias y cientos de personas legitima los procedimientos judiciales que a su vez se convierten en la Historia Oficial. Así, al colegir la disparidad y subjetividad de voces lo que se organiza es la existencia de una Historia. Según Carlos Fuentes<sup>34</sup> la historia no puede existir si no se escribe, ya que es el fruto de la escritura lo que hace historia los eventos y narraciones del pasado. Por ello lo que no está fijado, mediado no puede ser recordado y sobre todo concebido. De ahí que la escritura inquisitorial, sin quererlo probablemente haya fijado una versión histórica para legitimar un poder burocrático estatal. Lo cual me parece puede ser observado como una de las acciones pilares ideológicas en la constitución de un Estado moderno.

Así, una de las labores principales del proceso inquisitorial es la abolición sistemática de la heterogeneidad cultural, de la diferencia, de razas, costumbres y pensamientos para inventar un pasado mítico unánime con el objetivo de vincular la idea de cultura y conceptos únicos (por medio de una narración), parámetros en la construcción del estado- nación. Por ejemplo en el proceso de Juana Enríquez, sus delatores se concentran invariablemente más en las prácticas culturales y religiosas heterodoxas de la criolla novohispana que de sus palabras o del propio testimonio de ella. Por ejemplo en la denuncia de María de Rivera se colige entre otras declaraciones lo siguiente:

**(...) Del dicho ayuno, por la mañana, habiendo llegado, la ora del mediodía, dixo la dicha, doña Juana, a esta confesante no comes oy? a lo qual le respondio que no, con lo qual se estuvieron, todo el resto del día, sin comer, hasta la noche que cenaron cossas de pescado(...)" (op cit f455)**

---

<sup>34</sup> en Terra Nostra, Joaquín Mortíz, México, 1990.

En la relación de la delación de Gaspar Vaez, hijo de Juana Enríquez, se puede elucidar, entre cosas lo siguiente:

**" (...) Este Reo testigo fue presso en las carceles secretas de este Santo Officio(...) por judio observante de la ley de moysses y haversele testificado diferentes personas presas(...) y en la primera audiencia y con el estubo pedida de su voluntad clara ser Judio observante de la ley hacia poco tiempo y se la havia enseñado doña Blanca Rodriguez, su abuela, en cuya conformidad la guardo y observo, haciendo los ayunos y ritos y ceremonias(...). (528A)**

Los ejemplos aquí dados, están lejos de ser excepciones. La mayoría de los elementos delictivos citados y sacados de las palabras de los delatores y testigos son prácticas culturales heterodoxas, eso sí existen testimonios de palabras y frases inferidas por la acusada que la inculpan, pero estas en comparación con el resto del proceso son mínimas. Así me parece evidente que la textualización en una Lingua Franca de la oralidad, del testimonio de la comunidad para sustentar la legitimidad de la hegemonía, anuncia claramente el dispositivo de asimilación de la diferencia, *du Différent*, en el seno de un territorio por medio de una narración y posteriormente de una espectáculo (auto de fe). La experiencia del testimoniante, del acusado es virtualizado por un documento que selecciona aquellos elementos que mejor se acomodan a la descripción delictiva de Juana Enríquez; la experiencia se vuelve retórica y palabra convertida en una imagen unívoca de sujeto. Así la figura negativa de Juana Enríquez, funciona como espejo de la república, espejo en negativo de lo que debería ser un buen miembro del Estado; por lo que la representación reductiva, mediatizada y homogénea de Enríquez refleja la concepción y fabricación de la otra comunidad que se trata de proteger.

El hecho de tratar de borrar la diferencia de la experiencia, pensamiento, es el oficio de inventar un tipo de hombre universal. La invención de este tipo de hombre se hace precisamente porque se tiene consciencia de su inexistencia (La iglesia católica se le llamó así cuando dejó de serlo, es decir, en tiempos de la reforma y contrarreforma). La consciencia ontológica del ser cristiano cede su lugar a la filosofía de fabricar un cristiano. La diferencia entre experiencia, conocimiento y Ser toma lugar y entonces se trata de unificar el Todo retóricamente.

Como se vio en el proceso de Juana Enríquez, la judeo cristiana desmiente o niega todo delito religioso. Así Juana Enríquez experimenta dos vidas, la cristiana y la judía. Vive dos vidas; con las palabras, con las prácticas y costumbres se dice cristiana o judía, uno u otro comportamiento va a depender del espacio o persona con la que tenga contacto. Como se puede deducir, Juana Enríquez demuestra sin quererlo, que su experiencia, su práctica cotidiana debe probar una percepción esencialista; el cristianismo, pero en su cabeza, en su idea de la trascendencia pretende conservar el judaísmo, el cual vincula con su comunidad, por lo que la práctica se contrapone a la idea y viceversa. La idea se vuelve una abstracción que se aleja del factor esencial puesto que se presenta un cuestionamiento de sus vínculos, dado que la ambigüedad entre idea, pensamiento, costumbre y acción afloran, respecto a ella cotidianamente. La actuación y la idea o pensamiento se deslindan y en este sentido se da algo muy complejo y es la creación consciente material, textual y verbal de la idea y la práctica.

De este modo, Juana Enríquez participa en la creación, vamos invención de un sujeto moderno. No pretendo argumentar que los inquisidores hayan querido desde un principio verlo así; el concepto de modernidad no existía, sólo que los parámetros aquí vistos bajo los cuales la Inquisición representa a Juana Enríquez, estilística, filosófica y políticamente llegan a constituir, con las características con las cuales se define ahora, al sujeto moderno y a su Estado.

El sujeto moderno sería, para mí, una entidad individual concebida como colectiva por medio de la escritura al servicio de una noción de comunidad por y para una hegemonía, cuyo valor reside en su participación en la emancipación o realización nacional o estatal. Este individuo, en el caso de los marranos, más específicamente de Juana Enríquez, es un sujeto contado por el conjunto del proceso inquisitorial, de un documento Oficial. El documento Oficial escribe la Historia Oficial, como se ha visto, recogiendo la dispersidad oral, acomodándola a sus parámetros político-religioso-retóricos. El acomodo narrativo, la narración de una Historia Oficial, maneja y manipula la subjetividad del testimonio, del Otro. El escritor del Estado transcribe consciente o inconscientemente la ambigüedad del discurso y del pensamiento y entonces marca un tránsito en la

concepción del hombre y su práctica. La estructura mental que ahora, para el XVII concibe las acciones y pensamientos del hombre como funciones de carácter inmanente, elaboran un tipo de narración, con todos sus problemas estilísticos y retóricos que más se amolde a la formación de este sujeto colectivo para el Estado del que se ha venido hablando. Eso es lo que yo considero la invención del sujeto moderno y de su Estado.

Como el proceso era interino, es decir, de circulación entre los mismos inquisidores, se puede objetar que la experiencia inquisitorial no podía tener repercusiones en la sociedad, en la concepción propuesta y manejada del sujeto, sin embargo la Inquisición hizo muchos esfuerzos por vincular y mostrar su ideología y prácticas por medio de la demostración pública. El auto de fe es la vinculación de una instancia religiosa-política, hegemónica, versus la población y ahí se vehicula el mensaje y el aparato inquisitorial. No por nada el gran auto del 49 ganó la querela política a Palafox y controló a la población criolla de mediados del siglo XVII, la cual tuvo que esperar hasta principios del XIX para emanciparse. Resulta entonces imprescindible revisar, observar el auto de fe como medio y apoteosis en la invención del sujeto moderno y su estado.



**CAPITULO III- MIMETIZACION DE LA MODERNIDAD****a) De Aristóteles al barroco: mimetización de la escritura**

Las modalidades representativas de la escritura inquisitorial, como se ha venido probando, adquieren un carácter de sistema formativo y formado de figuras sociales y comunitarias. Tales figuras, metonímicas, adquieren características al ser representados, retomadas de viejos y conocidos paralelos culturales, así como de imputaciones de dispositivos político-religiosos no antes desarrollados. El proceso de creación del sujeto moderno por medio de la escritura resulta ser un trabajo paulatino y no consciente que se auxilia, sin saberlo, de otro tipo de representaciones; de mediaciones hacia una proyección social, solidificando así la construcción de un sujeto moderno y de su Estado.

La escritura del Otro en el proceso inquisitorial mantiene como receptor inmediato y único al consejo inquisitorial mismo. Por lo que la mediación de su construcción del sujeto se remite y limita a un núcleo cerrado y escogido de individuos que produce y "consume" el producto de sus labores judiciales. Por ello se puede dudar del impacto o de la trascendencia del proceso inquisitorial como dispositivo de formación (lingüística) y representación del sujeto moderno; puesto que no existía un impacto o proyección hacia la población o sociedad. Empero, a mi me parece que ello se lleva a cabo por medio de la ceremonia que cierra el proceso y la persecución: el auto de fe.

El auto de fe ya desde la Edad Media, pero sobre todo a partir del manierismo y el barroco concretiza y vehicula de manera directa el mensaje político tanto estatal como religioso<sup>35</sup>. Para el barroco el auto de fe, ceremonia litúrgica y política, adquiere modalidades de representación teatrales y espectaculares; y su carácter mimético no puede deslindarse de la labor política e ideológica, al contrario.

El auto de fe cimienta sus inicios durante la edad media, por lo que no pertenece únicamente al barroco. Sin embargo las modalidades de

<sup>35</sup> Recordemos como en España el auto de fe, la Inquisición auxilió en la eliminación del judío hacia una diáspora de unificación nacional.

representación y de recepción difieren del uno al otro. En la edad media el auto de fe representaba un castigo, un procedimiento judicial que afectaba solamente al pueblo o burgo y no contenía un gran alcance y sobre todo carecía de un interés de unificación nacional o estatal. Para el renacimiento, pero sobre todo para el barroco, el auto de fe se presentó como un verdadero espectáculo con intereses políticos de unificación Estatal-nacional.

En Nueva España no fueron todos los autos de fe espectaculares o masivos, también existían los autillos, o los autos en las iglesias o a puerta cerrada y sobre todo los intereses políticos tuvieron bastantes divergencias. En ciertos años se presentaba un desinterés por los autos y nadie, ni siquiera la nobleza o los que estaban socialmente obligados a asistir, acudían. Por lo que para hablar de gran espectáculo del auto de fe con repercusiones importantes hay que restringirse a ciertos autos. Como trato el caso de una judaizante, castigada en el 49, haré alusión al gran auto de este año, no sin llevarme en el camino una idea general de grandes autos.

El espectáculo del auto de fe del 49 atrajo la atención de la mayoría de la población colonial de la ciudad y de los poblados aledaños. Por si fuera poco preladados, curas y personas de la nobleza recibieron invitación personal. Todas las castas sociales acudieron al espectáculo. La puesta en escena para los castigos, para juzgar a los culpables, de acuerdo a las crónicas y relaciones inquisitoriales que pude leer<sup>36</sup>, tomó una gran dimensión muy costosa, con marqueterías, ornamentaciones en oro y plata no vistas o usadas antes. El espacio y los modos de representación cobraron una importancia vital. Los fuegos artificiales, la música, los coros, la decoración de la escena, los ropajes, las carrozas, el baile y hasta la corrida integrados a la ceremonia del auto, son muestras de ello.

El auto de fe así, fue más importante que las fiestas religiosas o sociales. Además, dado el contexto político en que se desarrolló el auto del 49, este tomó más importancia todavía que las celebraciones políticas. De hecho el auto de fe se celebró en pascuas (como la mayoría de los autos), es decir en uno de los períodos más importantes de celebración social. En el auto de fe se quiso

---

<sup>36</sup> Ver bibliografía

concentrar a toda la población. Esta fue invitada por un pregonero, por anuncios puestos en las calles. La presencia del virrey, nobles y personajes distinguidos marcó su importancia y objetivo; la mediación de un discurso político-social por una instancia legitimada. La presencia misma de estos personajes fue ya un evento ya que su presencia física en público moviliza al castigo de su carácter puramente religioso, proponiéndolo como un hecho social y político festivo. La manera como estos personajes aparecieron es ya totalmente teatral. En primera por la opulencia y la ostentación expuesta y en seguida por los protocolos en su trayecto, su llegada a la ceremonia inquisitorial (en carrozas con música, lacayos, esclavos y escolta). Aquí sería interesante citar una crónica del gran auto del 49, donde murió Juana Enríquez, para ver este hecho de cerca:

**Fue tan grande el concurso de gente que acudió de todas partes, especialmente indios, que no hay memoria de tanta multitud de gente que hubiese acudido a ningún regocijo público(...)"**

todavía:

**"(...) Escribiose al obispo de Tlaxcala ofreciéndole el sermón, pues estaba tan cerca y lo sabía tan bien hacer (...) y autorizó mucho el acto con la asistencia de su persona y dignidad y edificó mucho al pueblo con su sermón, que hizo muy a proposito, engrandeciendo las cosas de esta inquisición, su justificación y sentencia."**

**"(...) las calles por donde fueron los penitentes, son las más principales y públicas de la ciudad(...)."37**

Se puede ver entonces que el auto de fe y lo que lo rodeó fue todo un evento social que se convertiría en espectáculo. En tanto que espectáculo el auto del 49, como tantos otros, se acercó a la categoría aristotélica barroca de la mimesis teatral. Me refiero a mimesis aristotélica porque, siguiendo a Javier G. Vilatella<sup>38</sup>, el período barroco optó por adoptar las propuestas estéticas y filolsóficas aristotélicas en detrimento de las platónicas. De acuerdo a Vilaltella,

<sup>37</sup> Cartas sobre el auto de fe de 1649, vol. 416, exp. 42

<sup>38</sup> en su artículo "Imagen Barroca y Cultura popular" pp245-274, en Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco, Bolívar Echevarría compilador, UNAM, El Equilibrista, 1994.

si para el renacimiento todavía como en la edad media, se seguía a Platón, para el barroco habría un recuestionamiento de sus premisas estéticas. Así por ejemplo, según el investigador, el interés estético se desplaza del estudio cognitivo del elocutio para concentrarse en los elementos retóricos que componen el acto persuasivo. Es decir, se estudian: "las disposiciones psicológicas del receptor del mensaje. Se desarrolla una compleja teoría de los afectos"<sup>39</sup>. Se sigue un interés por impulsar los efectos persuasivos y afectivos del mensaje estético.

Como lo apunta Vilaltella, las propuestas aristotélicas concebían lugares específicos para la persuasión. Estos lugares se desplazarán en la lectura hecha y practicada en el siglo XVII, porque el público pertenecía a otra realidad histórica. Las referencias espaciales y culturales, modificadas evidentemente, pedían otros lugares u espacios de persuasión. Digámoslo de una vez, apoyando al crítico, el efecto retórico no va solamente de una instancia hegemónica hacia un receptor pasivo. Sólo puede darse si toma en cuenta y si integra modalidades culturales, psicológicas presentes en el receptor. El receptor va a marcar los parámetros de la retórica "publicitaria". El efecto o la propaganda instrumentará estas modalidades para conseguir un efecto deseado.

Así la mimesis, de acuerdo a la interpretación del barroco de la propuesta de Aristóteles, debe provocar el miedo, el terror y la compasión. El autor debe crear afectos en la población. Estos deben nacer de una observación del poeta del público. Familiarizándose con la población, el escritor puede crear un verdadero drama. Las poéticas del barroco bajo la influencia de Aristóteles, promueven una armonía en la presentación de los afectos. El miedo y la compasión deben cohabitar. Así el asesinato de una persona puede crear un miedo del asesino y compasión de la víctima. El espectador debe figurarse en el lugar del actor y tener la impresión de sentirse representado. El miedo por el personaje, será un miedo por sí mismo.

La provocación de la misericordia cristiana es la finalidad buscada. Se trata de despertar ciertos modelos de sentimientos en el espectador (el Amor al Otro y a

---

<sup>39</sup> op cit, pág. 255

la divinidad). Entonces la escena debe esforzarse por poner en escena muerte, peligro, caídas de fortunas. Es decir, que tratará lo mejor posible de poner énfasis en lo efímero, impotente del hombre frente al orden divino. El director o autor tendrá más éxito si sus víctimas, personajes son mujeres, viejos, niños o nobles. Estas escenas son más fuertes puesto que desatan el sentido de la misericordia, de la compasión y del miedo, ya que se afecta, de acuerdo a la cultura judeocristiana, a los más débiles o socialmente intocables.

Así el auto de fe con su escenografía, música, escena, elementos proliferamente decorativos y sobre todo con un poder de imagen compuesto de personas castigadas por diversos medios, tanto bajo fuego, como a garrote o latigazos, se acerca o lo acerca a la poética aristotélica barroca. No pretendo asegurar que el castigo inquisitorial es una propuesta o resultado de la poética aristotélica barroca, sino que lo rodea una serie de modalidades representativas que lo transforman de sacrificio y ceremonia sacra a espectáculo de "masas" dentro de los modos de representar del barroco. Es el objetivo y la estética del castigo lo que lo acerca a la poética barroca no su esencia misma.

De esta manera las personas quemadas, las mujeres castigadas semi desnudas, los viejos golpeados dentro de una "bella" decoración escenográfica y de una feria, junto con un deseo de representar la muerte, los infortunios del hombre, lo efímero de la existencia y el desamparo del hombre frente a sus circunstancias y a la divinidad, formaban una conjunción de elementos que se acoplaban a los parámetros estéticos de la época, la época barroca, aquí expuestos. Al quemar mujeres o viejos judaizantes por ejemplo, la Inquisición explotaba el deseo de la misericordia o de la compasión en la población. La mayoría de los judíos acusados por la inquisición en Nueva España, eran, nobles, hombres ricos y hombres respetados por su comunidad. Me parece entonces evidente que la estrategia de la iglesia de retomar a los hombres más poderosos para ganar terreno tanto para el Rey como para ella, explotaba también las tácticas poéticas de la época. Es decir, traer el infortunio, el castigo, una tragedia sobre las personas veneradas, amadas por la población.

La representación del auto de fe utiliza los mismos medios que el teatro de su época. Puesto que trata de provocar compasión, horror, miedo y misericordia,

puntos indispensables de la mimesis trágica. Esta provocación se realiza en gran parte por el sermón dado en el auto, cuya retórica barroca, acentúa o recalca lo representado. Así el auto de fe obedece a la poética propuesta por Aristóteles. Teniendo terror o miedo el público tomará el lugar del personaje, se adentrará en la mimesis y tendrá miedo por el mismo. Precepto aristotélico para alcanzar la catarsis. El miedo lo tendrá él y por su familia o amigos, su pueblo. Así se crea una consciencia colectiva, un miedo homogéneo. El drama alcanza su más alto nivel.

El auto de fe depende enteramente de su público, existe para un público. El término teatro, significa espacio, lugar para la representación de eventos, de una acción para un grupo o público. Evidentemente otro tipo de acepción toca el tipo de representación y su género. El auto de fe contiene un teatro y representa un espectáculo en un espacio con una acción, un evento para un público, grupo, lo que lo integra en la primera acepción. El auto de fe utiliza los objetivos y mitos miméticos de la comedia del barroco y entonces se acerca también a la segunda acepción aquí mencionada.

Leyendo las crónicas inquisitoriales<sup>40</sup> y observando las pinturas y croquis de Feo Rizí por ejemplo, nos podemos dar cuenta que la puesta en escena, la escenografía y el espacio teatral de las comedias eran casi idénticos a los del auto de fe. En primera el auto de fe, durante el barroco se desarrollaba también en un corral, es decir en una calle cerrada donde se colocaba la escena en medio con el público alrededor. En los corrales la nobleza se sentaba en los balcones de las casas frente y de lado al espectáculo, la gente del vulgo se sentaba en las gradas de abajo a los costados y de frente a la escena. Las mujeres que no hacían parte de la nobleza tenían que estar paradas en un segundo piso, frente a la escena. Esta distribución se repetía en el auto de fe. Además el lugar donde se juzgaba a los acusados se situaba en un cuadrado elevado y enmarcado por postes.

Pero si esta característica teatral del auto de fe se detuviera ahí su estudio sería mucho más simple. De hecho, el contenido mismo del auto de fe, el sermón que

---

<sup>40</sup> Ver bibliografía, especialmente sobre los documentos: Nómina de gastos del auto de 1648 y Providencias para la celebración del auto de fe 1699. AGN



se pronunciaba y su significación en conjunto denotaban todavía más el lado teatral, mimético del castigo. En primera el sermón del auto de fe funciona con una alegoría. El castigado es representado como una alegoría, la alegoría del castigo divino y de la presencia divina en la tierra. La judaizante, Juana Enríquez por ejemplo, es una alegoría, porque es representada como una figura cuyos atributos, resumen y significan el verbo divino, la Biblia y sobre todo el Apocalipsis, no olvidemos que el auto de fe es una representación del Juicio Final. Los castigados son una mimetización de los castigados por el dragón y ángeles de los últimos días. Por ello un castigado significa o alegoriza este mito judeo-cristiano. Como alegoría el auto entra dentro de uno de los preceptos principales del barroco y es precisamente la utilización de la alegoría como dispositivo de mimetización discursiva.

La alegoría elimina la historia, se coloca del lado del elocutio para homogeneizar la heterogeneidad a partir de una verdad mimetizada. La alegoría elimina la noción de continuidad histórica y coloca en el plano de la verdad lo que es puramente retórico. El elocutio bajo la forma de la alegoría es una mimetización política cuyo objetivo es fabricar un reconocimiento colectivo. Este reconocimiento colectivo desata el principio mismo del mito que encontrará su poder en la catarsis, principio aristotélico, adaptado por la iglesia de la Contrarreforma, principio aristotélico representado en el auto de fe.

Así, la persona que va a ser quemada o golpeada es una figura, una alegoría, es decir carece de individualidad. No es una individualidad porque representa un todo, todo el mal, toda la cólera de Dios, toda su presencia y misericordia. El sujeto no es una persona sino una alegoría, porque representa un Uno a partir de una creación, figuración mítica, simbólica. El auto de fe es una metonimia y una alegoría de la presencia divina, de su poder y de sus deseos. El acusado es un personaje utilizado para probar un hecho; es un vehículo para provocar una catarsis y un discurso determinado. Cumpliendo los mismos objetivos que el actor, el acusado hace parte, sin quererlo, de una mimesis, donde no habla, donde no puede tener voz. Es la voz del director, director artístico, inquisidor el que lo hace hablar, dialogar y actuar. Sus actos hacen parte de una obra teatral determinada y pre-establecida.

Más hay que tomar en cuenta otro hecho, de las características del barroco, el mundo, las personas, la tierra eran consideradas como un teatro. *La vida es un teatro, La vida es un sueño* decía Calderón de la Barca. Somos personajes de una obra de teatro divina. El acusado era un actor *a priori*. En este sentido el acusado era una figura de alegoría y actor, por que en tanto que alegoría define y vehicula una categoría cultural religiosa del sacrificio por el bien de la comunidad en el segundo caso, el caso de ser actor lo define como una individualidad capaz de actuar, lo que lo acercaría a lo moderno, esta ambigüedad implica una significación de desequilibrio simbólico, discursivo que marca los principios y pasos hacia la noción de sujeto moderno.

El auto de fe, al menos en tiempos de barroco, significaba más que un simple castigo judicial. Figuraba sobre todo como una obra teatral donde todo el poder estaba representado, donde todos los mitos judeocristianos se reagrupaban y donde se juntaba la comunidad de todas las castas o estamentos sociales. Los objetivos del auto de fe eran los mismos que los del teatro tanto sagrado como profano. En tanto que alegoría, figura, el culpable se volvía transparente y entonces todo el pueblo debía sentirse representado, imaginado o amenazado, lo que entraría en el tipo de tragedia implexa de Aristóteles. En este sentido, a través de la tragedia, por medio del auto de fe, la Contrarreforma intentó integrar al sujeto en un espacio imaginado.

La realidad humana es siempre móvil, inconstante dentro de la consciencia del XVII, contrario a la concepción cristiana más ortodoxa sobre la constancia del hombre y la humanidad, por lo que la inconstancia debe ser fijada, esclarecida. El auto de fe entonces debe ser el espejo de la colectividad, un agua clara, límpida donde el narciso sujeto puede reflejarse y ver toda su belleza sin las molestias del movimiento ideológico, social, político e histórico. El mito del narciso es uno de los mitos más utilizados en el barroco. Creo así que el espejo en el auto de fe es el deseo constante y fútil de la iglesia de probar una vez por todas la belleza estática, ontológica de la divinidad, de la historia y de la sociedad. Lo que tal vez signifique que se ha dejado de creer y de poder probar completamente la verdad estática ontológica, se integra la subjetividad y la duda; otro signo de la modernidad.

La colectividad humana puede ver su rostro narcisístico divino en el espejo bajo forma de llamas, dando seguridad al individuo, reafirmandolo y dándole un soplo para ser. Toda inseguridad barroca va a ser quemada bajo las llamas del auto de fe catártico, teatral y el sujeto, como el pájaro Fénix (otro gran mito retomado por el barroco), va a renacer para establecer el orden divino. Así, tal y como lo preconizaba Aristóteles, el sujeto experimentará la catarsis al sentirse parte integral del auto de fe. Querrá así, pertenecer y actuar por el Estado Nación. El cual lo representa aparentemente, por medio, del auto de fe.

Ahora, en el auto de fe, en el sermón se reconstruye el delito hecho, el porqué y el cómo. Se mimetiza entonces el evento. El evento es seleccionado con ciertas particularidades que más convengan a la acusación y a la justificación de la acción inquisitorial, creando una versión histórica determinada. La cual, además debe convencer al público. Al mimetizar el evento se fabrica una utopía, una figura intocable, irrepresentable. La divinidad, el cielo y sobre todo el paraíso perdido aparecen en escena. El complot del judaizante, Juana Enríquez, en nuestro caso, es un ritual eventual que puede figurar como concreto la indivisibilidad, el fantasma divino. En este sentido, la judaizante se coloca del lado referencial por un todo mítico pre-establecido.

La representación de la acción del auto de fe se realiza en el acto mismo de quemar al culpable, por su carácter alegórico, metonímico y mimético. Alegoría de un mal hecho, metonimia de la creación; objetivo divino, mimetización de un mito, utopía cuya construcción depende de una acción.

La judaizante es el espejo de la bondad divina, del amor de la colectividad, de su extinción, de su viaje a lo inmaterial. La judaizante materializa la naturaleza divina. La transubstanciación se representa también en las llamas, en las cenizas, en el sufrimiento, al materializar la naturaleza divina la judaizante resuelve un plan, hace parte de un relato (La pasión de Jesús y el Apocalipsis de San Juan) cuyo objetivo se realiza al momento del sacrificio. El culpable es entonces un medio de acción simbólico. La retórica, el *elocutio* y las modalidades de representación cristianas de la época encuentran su confirmación en la muerte del otro. El otro quemado es la verdad del *elocutio*. Alma como cuerpo y cuerpo como palabra se personifican. Cuerpo

representando al alma y al Evangelio. Cuando el cuerpo se quema, el efecto retórico se desvanece, la palabra inmanente desaparece. Cuando la palabra desaparece, el alma, el cuerpo divino, invisibles, bajo la representación de las cenizas, son imaginados, proyectados. Sin embargo hay que mimetizar, representar, hablar y escribir para demostrar la verdad invisible. El auto de fe podría ser entonces una mimetización de la escritura, del proceso y Viejo y Nuevo Testamento, para representar de manera híbrida, ambigua e inconsciente al sujeto de nuestra modernidad. Como se verá en el siguiente inciso.

#### **b) La mimetización del sujeto moderno y de su Estado**

La mimesis del auto de fe; el carácter dramático y espectacularmente político, como el gran auto del 49 lo figura, muestra la culminación de la denuncia, testimonio, confesión y evidentemente proceso de los judaizantes. El sujeto acaba por crearse por medio del auto de fe; la mimesis; la interpretación barroca de la poética de Aristóteles en el auto forja de manera colectiva en todas las esferas sociales, al sujeto y estado de nuestra modernidad. El texto, el proceso no puede deslindarse de la acción, mimetización del auto, el uno complementa al otro en la invención inconsciente del sujeto de la denominada modernidad.

Si observamos concretamente el "verdadero" delito de Juana Enríquez podremos observar que se le considera culpable por negar la escritura, un texto determinado. A los ojos de los inquisidores Juana Enríquez niega la verdad de los Evangelios, de lo escrito, ya que sus prácticas heterodoxas y sus palabras no concuerdan con lo estipulado en un documento como la Biblia. Al no concordar, la judaizante desvirtúa, relativiza la verdad textual y refrenda el carácter inmanente del texto. Juana Enríquez es culpable porque su consciencia la lleva a cuestionar la mediación de la verdad textual, ontológica. Por lo que se desprende del verbo divino. Rompe el vínculo entre el significante y el significado de la palabra que da esencia al hombre. Recordemos que

todavía para el renacimiento la palabra tanto escrita como impresa es vista como la idea y la imagen directa del influjo de Dios en el hombre. El inconsciente de la lengua vuelve posible y prueba la verdad del verbo divino. En este sentido la figura verbal sin la separación de la "palabra y la cosa u objeto" (Foucault) vuelve posible la figuración de la unidad. La imagen unida por el verbo promulga entonces una forma de pensar, de concebir y de razonar supeditada a una instancia ontológica eterna e in contradictoria.

Así la palabra que miente o contradice los Evangelios y de alguna manera se opone a la esencia verbal que todo ser porta por influjo divino vehicula la subjetividad de la palabra y por ende del texto; demuestra el signo arbitrario de lo que se piensa a partir de lo que se escribe. La verdad de los Evangelios, su carácter divino se convierte, a partir de la práctica verbal y física de Juana Enríquez, en un discurso cultural e ideológico, cuestionado por ella y los otros judaizantes. La experiencia y el aprendizaje cultural de Juana Enríquez le muestran otra realidad cultural y textual, por lo que tomar su persona, interrogarla y buscar su confesión es síntoma de tener consciencia de esta ambigüedad y contradicción, por lo que la palabra, tanto escrita como verbal, tal y como lo preconiza Baltazar Gracián, por ejemplo, deja de tener validez esencial y se convierte en un juego, en subjetividad y en manejo "a conveniencia del usuario" de acuerdo a su propia "razón". El acusado es entonces aquel que demuestra el carácter inmanente del texto a partir de la acción y la palabra, lo que me parece que entra en nuestra concepción de modernidad.

La razón entonces se opone al influjo divino en la palabra y el pensamiento para proponerse como el medio para constituirse como sujeto frente a Otro y frente al Estado. Así, el deseo de la inquisición es aquel de probar que tanto la palabra como la acción vienen de un deseo deliberado, consciente, (ayudado por el diablo; y el libre arbitrio) de ir en contra de la esencia, del texto evangélico, y no de una acción y palabra que vienen de la práctica, de las costumbres, de los deseos y razón propia.

Por el mismo hecho de que la acción, la palabra y el pensamiento se vuelven contrarios al texto divino se necesita una acción y un sermón para *reconvertirlos* en texto. Así se vuelve mediación, alegoría y esencia.

El culpable necesita volverse esencia del Evangelio. Porque lo que se trata de hacer es romper el vínculo del sujeto con otros textos, con su propia imaginación, con otras imágenes. El sujeto en el auto de fe se convierte en una imagen, determinada, única, cuya función es elaborar un presupuesto histórico, ontológico ya que se vuelve indispensable para perpetuar una alegoría, mito. El mito de la eucaristía, del Juicio Final. Fábula interpretada y sacada de un texto. Este texto debe ser más que un libro. Es la prueba de la trascendencia, del sistema, del dispositivo. La ceremonia que perpetúa el texto es la misa, la eucaristía. Para darle vigencia al hecho, hacerlo actual, hace falta una ceremonia en carne y hueso, un acto, evento a los ojos de la comunidad. El auto de fe es entonces la reconciliación entre los hechos del pasado, el contexto, la historia y el presente; la distancia entre lo que ocurrió en el pasado y lo que se cuenta en el presente del pasado; ya que por su carácter sagrado pretende significar una intemporalidad, un estado vertical de vínculo inmediato con la trascendencia.

La distancia y el vínculo son figurados, reconciliados por la penitente. Juana Enríquez es una figura transhistórica, atemporal. El cuerpo en el auto de fe se vuelve materia textual y por lo mismo esencia, figura de lo invisible porque se le representa como el intermedio entre el significado y el significante del verbo divino; del Evangelio. Por ello debe desaparecer, quemarse o arrepentirse, para probar con su desaparición, la invisibilidad del vínculo entre la emisión del Verbo, el soplo divino y el sujeto.

El conflicto con este deseo inquisitorial se presenta cuando tenemos noción , como ya he mencionado, de que la concepción barroca, de la época de la esencia del verbo era ya prácticamente inexistente y lo que es mejor o pero el sujeto era considerado como un actor, un individuo con razón y propia voluntad, por lo que el plano del auto de fe significa una ambigüedad filosófica, política cuyos signos mostraban la arbitrariedad del significante y el significado del Verbo. El auto de fe sería de acuerdo a lo dicho una proyección del estado, tal como lo demuestra el auto del 49, donde la ambigüedad, la arbitrariedad se quema no tanto para vincular una idea cristiana universal, aunque ese sea "demagógicamente" su objetivo, sino para imponer o colocar retóricamente, a



través de la farándula, del espectáculo y de la simbología del auto la noción de verdad del estado y del imperio. Acordémonos de la razón política del auto del 49 y de la "verdadera" razón de la raza de los años 40, mencionado anteriormente en esta tesis.

Por medio del auto de fe que culmina y reproduce el proceso inquisitorial, se proyectan los mitos que el estado retoma y reintegra en el -y del- pensamiento social e individual para legitimarse y además con la ayuda de los mitos populares, de la práctica cotidiana de los individuos, marca los pasos para establecer presupuestos culturales, representacionales que sigan vehiculando la idea de poder estatal, ya que me parece que uno de los puntos más vehiculados por medio del auto y su precedente proceso, es la legitimación hegemónica por medio de la idea de detención de la verdad, y de la razón.

Como lo mencionaría Lyotard, la hegemonía, el estado moderno se legitimaría vehiculando y proponiendo "la noción de verdad", "de razón" por medio de la manipulación de los medios de comunicación, de un o unos tipos de proyección social (Como la idea de comunidad perfecta cristiana o de comunidad leal al estado español). Por lo que la "consciencia" o la idea misma de arbitrariedad del signo lingüístico (o sea divino) y de la razón se constituye como la base filosófica y política para la proposición totalitaria e inmanente de un Estado, en este caso a través del auto de fe. Estado cuyos sujetos deben obedecer o supeditarse no por una verdad esencial a toda la humanidad sino por la canalización de sus razones, experiencias y culturas hacia un sólo estado, denominado universal. En Nueva España, en el 49, ello se canalizó con la acción política, el auto y los discursos que vehicularon. No por nada el fuego nacionalista criollo se apagó para refrendar el estado absoluto español. Lo que a mi parecer es un buen síntoma en la invención, sin que ellos lo propusieran así, del Estado y sus sujetos.

## 110 Conclusión

El proceso inquisitorial de Juana Enríquez fue un espacio de interpretación comparatista cuyos surcos interpelaron diversas disciplinas, no antes implicadas en la lectura de un documento inquisitorial. Al mismo tiempo surcó en repetidas ocasiones caminos ya concebidos y aplicados metodológicamente. El apoyo de la historiografía, sobre todo de las labores que preceden a este trabajo permitieron integrarme y proponer otra pregunta y otra problemática. Aún si en el primer capítulo de esta tesis expongo y cuestiono la metodología historicista, ella, como se constató en mi trabajo, yace omnipresente a lo largo de mi tesis.

Mi mirada histórica retoma las bases historicistas para plantear los parámetros de mi tipo de lectura. Al mismo tiempo la labor epistemo-crítica pretende mostrar mis propias lagunas, vamos mis propios presupuestos discursivos y culturales. Ahora, para poder realizar una labor metódica de tipo comparatista es necesario incluir los esquemas historicistas, sin los cuales la lectura de un texto o de una representación alegórica como el auto de fe son imposibles. No se puede leer un documento histórico o una ceremonia como la aludida sin tomar en cuenta su situación "histórica" y para ello hasta ahora sólo la historiografía nos puede auxiliar en ello. Así, no me parece que se deba negar o desaparecer las labores históricas anteriores sino integrarlas a nuestros cuestionamientos actuales. El apoyo de la historiografía me permitió marcar los contextos socio, económico-políticos de mediados del siglo XVII en Nueva España.

Como se pudo constatar estos factores culturales son indisolubles de la labor física y representativa del Santo Oficio. Juan de Palafox y Mendoza, gozando del apoyo popular, funge las funciones de representante de los intereses criollos y maquiavelicamente de la sociedad civil desfavorecida. Las labores de Palafox se realizan en un espacio temporal donde los intelectuales criollos comienzan y ya escriben panfletos y propuestas de tipo nacionalista. La tensión local, concebida y manejada por mí sobre todo a través de la hegemonía eclesiástica y virreinal, subraya y susurra estos brotes de reivindicación nacional. Estas pugnas con una idea de Nación y de Estado son mediadas y

integran la intervención del Santo Oficio para su pronta solución.

La intervención inquisitorial con la captura de la mayoría de la nobleza, hacendados y ganaderos criollos aparentemente judeocristianos y su culminación en el gran auto del 49, recalcan y sugieren la importancia y el efecto logrados por el Santo Oficio, contra la emancipación criolla. La Inquisición lejos de mantener una distancia o una posición neutra en estos conflictos de Estado y de reivindicación nacional se integra e inmiscuye y por tanto hace parte de las Ideas del joven Estado Español.

Como Institución filtrada e invitada a participar en la unificación del reino y en la represión de la disidencia, debe emplear los métodos de su propio campo de acción para la realización de estos deseos. La captura y castigo de los criollos por el Santo Oficio debe realizarse bajo las prerrogativas inquisitoriales y no seculares, por lo que para los años cuarenta, el deseo de fabricación y de construcción de un sujeto transgresor resulta más que evidente. Puesto que se debe crear un seguidor de la ley de Moisés bajo los esquemas retóricos y representativos *a priori* del Santo Oficio, integrados en la población novohispana .

Así pues propuse servirme de una metodología que denominé "comparatista" para el estudio de los modelos y modos de representar el sujeto en la literatura y "teatro" inquisitorial. Me parece y así lo traté de probar, que sólo un método que toma en cuenta los signos lingüísticos del proceso, así como sus bases ambigüas o no, teológicas y filosóficas podría dar cuenta de las modalidades de narración de un sujeto y de su Estado.

De ahí que "mi metodología comparatista" haya propuesto acercarse al texto por medio de un análisis estructuralista, semiótico y de alguna manera hasta deconstruccionista y epistemo-crítico. Este análisis literario no podía esclarecer todos los puntos y los signos del texto, puesto que ellos contenían un fundamento y pasado teológico tomista y bíblico. Al mismo tiempo enraizados en un contexto muy preciso como fueron los mediados del siglo XVII en Nueva España, las modalidades de representación, que como se mostró se hacen públicas con el auto de fe, deben cumplirse y responder a las expectativas y

demandas subyacentes y presentes en la población (sugerí el gusto y mentalidad del barroco). El Santo Oficio no podía representar o "inventar" un tipo de sujeto de la nada. La representación del sujeto depende *a priori* de las concepciones de sujeto, del Otro que se manejan en la época. Por ello fue necesario recurrir a la antropología, a la filosofía y a la teología y acercarme a la estética del barroco. Estas ramas de las ciencias humanas auxiliaron mi acercamiento y de alguna manera espero que hayan decentralizado el puro análisis literario, el cual ya cuenta con grandes problemáticas metodológicas.

La aproximación literaria al proceso de Juana Enríquez fue un intento por esclarecer puntos centrales del documento inquisitorial, no antes revisados. La historiografía de la Inquisición novohispana no se ha preocupado todavía por leer los procesos o crónicas como -textos-. El uso de simple informante ha dejado al documento inquisitorial como pruebas y conjunto hechos y eventos de un pasado remoto. Me pareció que era necesario esclarecer, mostrar y leer el documento histórico a través de sus signos semióticos y estructurales para tratar de observar los presupuestos ideológicos, culturales y discursivos que contruyen el texto. Los cuales con sus muy diversas variantes, supeditan y rigen muchos de nuestros actuales modelos culturales. El acercamiento de tipo deconstruccionista y epistemo-crítico pretendía así mostrar o aniquilar la mayoría de mis límites históricos en la lectura del documento. Si la tarea no se logró espero por lo menos que los resultados del análisis hayan podido mostrar todos aquellos elementos filosóficos, teológicos antropológicos, políticos y literarios que se conjugaban para representar un tipo de sujeto que me pareció es el sujeto de la denominada modernidad.

El sujeto moderno y su Estado no se inventaron de la noche a la mañana, así como no fueron un plan preconcebido en contra de la población. Por ello me parece que se probó en esta tesis que tal procedimiento, las características de contrucción, que yo denominé Invención, de un sujeto moderno, se dieron en un período de cambios epistemológicos, teológicos, políticos, etc., El recuestionamiento mismo de las bases en que se fundamentaba el poder tanto eclesiástico como virreinal o monárquico aparecían. La noción de sujeto, la concepción del Otro se modificó. Las teorías neoplatónicas, agustinas y tomistas cedieron su lugar, como se vio con el auto de fe, a la adopción y adaptación del

pensamiento aristotélico. Las premisas tomistas fueron readaptadas y sufrieron una resquebrajadura.

Ello se pudo observar en el proceso. No hubo un deseo deliberado de los escritores del proceso de denotar o connotar una ambigüedad teológica, sino que ella, como se mostró, subyacía de los modos narrativos de representar. La narración del otro en el proceso transcribe el testimonio, la narración de un Otro con toda la arbitrariedad y manipulación que un escritor pueda utilizar. La relación tanto de delación como de audiencia muestran este deseo de acoplar la palabra del testificante a modelos retóricos, estructurales premoldeados que ayuden y canalizan sin distorsiones o ambigüedades al tipo de sujeto que se quiere representar; un judaizante. Sin embargo, como se vio Juana Enríquez, representada tanto en la relación de delación como en la narración de su palabra, es una figura moldeada a partir de narraciones que escriben una subjetividad y una demostración de transparencia en cuanto al conocimiento del Otro por la experiencia y no por la contemplación y razonamiento del alma. Los fundamentos tomistas aún canalizados literariamente por medio de una estructura y lenguaje rígidos teológicos, son contradecidos por la escritura de los mismos teólogos y juristas. De ahí se puede transparentar, como se quiso probar, los brotes y modos en la representación narrativa de un tipo de sujeto que ya no se amoldaba o pertenecía al tipo de sujeto representado en siglos pasados.

La invención del sujeto moderno como no fue un deseo deliberado y calculado de ninguna instancia, fue un proceso que se dio en una escritura que por el peso de los cambios de percepción del Otro y del Estado, reflejó y comenzó a reflejar la transmutación, los cambios en las nociones del Otro.

La transmutación que, en una primera instancia se dio en la oralidad, en la vivencia cotidiana, ya de la duda de los textos canónicos, tuvo y fue canalizada por el documento. Sólo el texto y como se vio el auto de fe podían reflejar y legarnos, en tanto que sistemas mediáticos, estas mutaciones culturales. La Inquisición sin quererlo ayudó y formó al sujeto de nuestra modernidad porque lo que eran simples nociones y representaciones del Otro por medio de la oralidad, ella lo transmitió en papel, el papel y luego texto legitimado y

canónico. Por ello sin darse cuenta la Inquisición al transcribir estas ambigüedades y textualizarlas canalizó y ayudó a fijar nuestra concepción de sujeto moderno. Las nuevas modalidades de narración y representación del sujeto fueron entonces manejadas y mediatizadas por una hegemonía. Dicha hegemonía era el virreinato y el Estado español, como se vio. La reapropiación de la dispersión oral, bajo mediaciones hegemónicas acopló nuevos modos de presentación del poder. En este caso del virreinato, del Estado español y porque no de las mismas instancias de poder criollas. La consciencia de los escritores o mediadores de la subjetividad y cambio en la noción de sujeto en algún tipo de poder, auxilió a utilizar estas modalidades representativas en beneficio de la hegemonía (Los jesuitas serían una prueba de ello). Por ello la invención del sujeto moderno no puede deslindarse de la formación y consolidación de los primeros estados modernos. Estos los concebimos así por su nueva utilización y concepción de sujeto, aquí expuestos, en beneficio de una Nación y Estado. Tales presupuestos y panoramas discursivos es lo que he concebido y presentado como la invención de un sujeto moderno y de su Estado.

Al terminar esta tesis mantengo y sostengo la esperanza de que este largo y sinuoso navegar nos auxilie y me auxilie a esclarecer dudas y angustias respecto a las bases históricas, discursivas y culturales de la hegemonía en los Estados modernos. El trayecto epistemo-crítico y deconstruccionista ha sido un apoyo para evitar la continuación de una metodología puramente historicista que mantiene, sin deseirlo, los parámetros y fundamentos de los pilares de la hegemonía y del discurso de la modernidad. Demostrar los fundamentos teóricos en la representación de Juana Enríquez fue un descubrimiento y una esperanza para mí, de acción y encuentro contra los parámetros de legitimación que aún ahora construyen una dictadura y poder que inventa y asesina muchas y muchos Juana Enríquez en el México actual.



*Sobre la historiografía*

- 1-Bann, Stephen. The Inventions of History, Manchester University Press, Manchester y Nueva York, 1990.
- 2-De la fin de l'histoire. Vifs, éds. du Félin, París, 1992.
- 3-Faire de l'histoire, nouveaux problèmes. Sous la direction de Jacques le Goff et Pierre Nora, éds, Gallimard, París, 1974.
- 4-Hegel. La raison dans l'histoire, trad. Kostas Papaioannou, 10-18, París, 1965.
- 5-Himmelfarb, Gertrude. The New history and the old, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra, 1987.
- 6-Kant, Emmanuell. Opuscles sur l'histoire, GF, Flammarion, París, 1990.
- 7-Le Goff, Jacques. Histoire et mémoire, éds. Gallimard, París, 1988.
- 8-Lyotard, Jean François. Le postmoderne expliqué aux enfants, éds, Gallilé, París, 1988.
- 9-Marrou, Henri-Irénée. De la connaissance historique, "Points", éds, du Seuil, París, 1954.
- 10-New Perspectives on Historical Writing, edited by Peter Burk, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvannia, 1992.
- 11-Prost, Antoine. Douce leçons sur l'histoire, éds, du Seuil, París, 1996.
- 12-Ricoeur, Paul. Temps et récit; l'intrigue et le récit historique I, "essais", Points, éds. du Seuil, París, 1983
- 13-The New Historicism, edited by H. Aram Veenser, Routledge, Nueva York y Londres, 1989.
- 14-Topolsky, Jerzy. Metodología de la historia, Cátedra, Madrid, 1982.
- 15-White, Hayden. Tropics of Discourse, University of Chicago Press, Nueva York, 1981.

*Sobre la historiografía del Santo Oficio de Nueva España*

- 1-Agueda Méndez, María. " Ilusas y alumbradas: ¿discurso místico o erótico?", en Caravelle, n. 52, 1989.
- 2 ----"El Chuchumbé, un son jacarandoso del México virreinal", Caravelle, n. 48, 1987.
- 3 ----"Los mandamientos de Amor en la Inquisición novohispana", Caravelle, n. 49, 1987.
- 4 ----"Secretos de la Inquisición o el amor transgresor", en Conquista y Contraconquista; la escritura del Nuevo Mundo , Julio Ortega y José Amor Vásquez editores, El Colegio de México, Brown University, 1994.
- 5 -----"Secretos de la Inquisición novohispana del XVIII: usos y abusos del poder", en 4 Foro Hispánico, discurso colonial hispanoamericano , Rodopi, Amsterdam, Atlanta, GA, 1992.
- 6 ----- y Georges Baudot. "La Revolución Francesa y la Inquisición Mexicana, Textos y pretextos", Caravelle, n. 54, 1990
- 7-Alberro, Solange. Inquisición y Sociedad en México 1571-1700 , FCE, México, 1993.
- 8 -----La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España 1571-1700, INAH, México, 1981.
- 9 ----" Zacatecas, -zone frontière-, d`après les documents d'Inquisition, XV et XVII siècles", Cahiers des Amériques latines, nos 23-24, 1981.
- 10-Archivo General de la Nación. Corsarios Franceses e ingleses en la Inquisición de la Nueva España, siglo XVI , Imprenta Universitaria, México, 1945.
- 11 ----Los precursores ideológicos de la Guerra de Independencia, 1789-1794 , vol.I
- 12 ----La Revolución francesa , vol. 2
- 13 ----La masonería en México: siglo XVIII (1929-31)
- 14 ----Libros y libreros en el siglo XVI , copilador Francisco Fernández del Castillo, México, 1982.
- 15-Baudot, Georges. "La population des villes du Mexique en 1595 selon une enquête de l'Inquisition", Caravelle, n. 37, 1981
- 16 ---"Fray Toribio de Motolonia denunciado ante la Inquisición por Fray Bernardino de Sahagún en 1572", Caravelle, n. 55, 1990.
- 17-Behar, Ruth. "Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico", American Ethnologist, v. 14, n.1, 1987

- 18 ----"The Visions of a Guachichil Witch in 1599: A Window on Subjugation of Mexico's Hunter-Gatherers", *Ethnohistory*, 34, 1987.
- 19-Buelna Serrano, Ma. Elvira. "Proceso inquisitorial contra Ocelotl", en *Visiones y Creencias, IV, Anuario Conmemorativo del V centenario de la llegada de España a América, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.*
- 20-Cervantes, Fernando, "The Devils of Querétaro: Scepticism and Credulity in Late Seventeenth-Century Mexico", *Past and Present*, 130, 1991.
- 21-Cohen, A Martín. Martyr, the Story of a Secret Jew and the Mexican Inquisition in the Sixteenth Century , The Jewish publication society of America, Filadelfia, 1973.
- 22-Cuevas, Mariano. Historia de la Iglesia en México , eds. Patria, tt. I, II y III, México, 1946.
- 23-Dolores Bravo, María. Ana Rodríguez de Castro, procesada por ilusa, y afectadora de santos, Universidad Metropolitana, México D.F., 1984.
- 24-González Obregón, Luis. Don Guillen Lampart: La inquisición y la Independencia en el siglo XVIII , Archivo General de la Nación, Ciudad de México, 1908.
- 25-Greenleaf, Richard E. The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century , Alburquerque, University of New Mexico Press, 1969.
- Franciscan History, Washington D.C., 1962.
- 26 ----"The Inquisition Brotherhood: Cofradía de San Pedro Mártir of Colonial Mexico"en *The Americas: A quarterly Review of Inter-American Cultural History*, 40, 171-201, 1983.
- 27 ---"Antonio de Espejo and the Mexican Inquisition, 1571-1586", en *The Americas: A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, 27, 271-292, 1971.
- 28 ---"Inquisición y Sociedad en el México Colonial", José Porrúa Turanzas, Madrid, 1985.
- 29 --- "The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion", en *The Americas: A Quarterly review of Inter-American Cultural History*, 22, 138-166, 1965.
- 30 ----"North American Protestants and the Mexican Inquisition 1765-1820", *Journal of Church and State* 8, 1966.
- 31 -----"Historiography of the Mexican Inquisition: Evolution of

Interpretations and Methodologies", en *Cultural Encounters: the Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, edit. Mary Elisabeth Perry y Anne J. Cruz, University of California Press, Oxford, Inglaterra, 1991.

32-Historia de la Inquisición en España y América, colectivo, t. I y II, dirigida por Joaquín Pérez Villanueva y Bartolome Escandell Bonet, Biblioteca de autores cristianos, centro de estudios inquisitoriales, Madrid, 1993.

33-Holler, Jacqueline. "I, Elena de la Cruz: Heresy and Gender in Mexico City, 1568", *Journal of the Cha*, 1993.

34-Leonard A. Irving. La época barroca en el México colonial, FCE, México, D.F., 1995.

35 ----Los libros del Conquistador, FCE, México, D.F., 1953.

36-Lewin, Boleslao. La Inquisición en Hispanoamérica, Paidós, Buenos Aires, 1967.

37 ----¿Qué fue la Inquisición?, colección esquemas históricos, ed. Plus Ultra, Buenos Aires, 1973.

38-Lea, Henri Charles. The Inquisition in the Spanish Dependencies, The Macmillan Co. 1908.

39-Liebman, Seymour B. Los judíos en México y América Central, Fe, llamas e Inquisición, siglo veintiuno editores, México, D.F., 1971.

40 ----New World Jewry, 1493-1825: Requiem for the Forgotten, Ktav Publishing house, Nueva York, 1982.

41 ----A Guide to Jewish References in the Mexican Colonial Era, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1965.

42 ----The Enlightened: The Writings of Luis Carvajal el Mozo, University of Miami Press, Miami, 1967.

43 ----The Great Auto da Fe of 1649 in Mexico, Coronado Press, Lawrence, Kansas, 1974.

44 ----The Inquisitors and the Jews in the New World, University of Miami Press, Miami, 1975.

45 ----Valerosas cripto-judías en América Colonial, Siglo Veintiuno, México, D.F., 1975.

46-Mariel, Yolanda. La Inquisición en México durante el siglo XVI, Universidad Nacional Autónoma de México, D.F., 1945.

47-Muñoz Mendoza, Joaquín A. "El indio americano y los santos tribunales. "La lógica de la locura", *Ibero-Amerikanisches Archiv*, n.14, 1988.

- 48-Nunn, Charles F. Foreign Immigrants in Early Bourbon Mexico, 1700-1760, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- 49-Jímenez Rueda, Julio. Herejías y supersticiones en la Nueva España, Imprenta Universitaria, México, D.F., 1946.
- 50 ---- Don Pedro Moya de Contreras, primer inquisidor de México, ediciones Xochitl, México, D.F., 1944.
- 51 ----El auto de fe de 1574, en Filosofía y Letras, t. VII, México, D.F., 1944.
- 52-O'Gorman, Edmundo. Primer libro de votos de la Inquisición de México, 1573-1600, Archivo General de la nación, México D. F., 1949.
- 53-Pérez Marchand, Lina. Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición, El Colegio de México, México D.F., 1945.
- 54-Ramírez Leyva, Edelmira. María Rita Vargas, María Lucía Celis Beatas embaucadoras e la colonia, Universidad nacional Autónoma de México, D.F., 1988.
- 55-Riva Palacio, Vicente. México a través de los siglos, FCE, México D.F., 1988.
- 56-Sacristán, María Cristina. Locura e Inquisición en Nueva España 1571-1760, FCE, México D.F., 1992.
- 57-Schons, Dorothy. Book Censorship in New Spain, University of Texas Press, Austin, Texas, 1950.
- 58-Sempat Assadourian, Carlos. "Fray Alonso de Maldonado: la política indiana, el estado de damnación del rey Católico y la Inquisición", *Historia Mexicana*, n. 4, Abril-Junio, 1989.
- 59-Suárez Escobar, Marcela y Ríos de la Torre, Guadalupe. "Aculturación, mujer y el discurso sobre la prostitución", en *Espacios de mestizaje cultural*, III, Anuario Conmemorativo del V centenario de la llegada de España a América, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.
- 60-Taylor, William B. Protestants Before the Inquisition in Mexico, 1790-1820, Universidad de la Américas, México, 1965.
- 61-Tedlock, Dennis. "Torture in the Archives: Mayans Meet Europeans", v. 95,3, 1993.
- 62-Toribia Medina, José. Historia del Tribunal de la Inquisición en México, Consejo nacional para la cultura y las artes, México D.F., 1991.
- 63-Von Wobeser, Gisela. "La Inquisición como institución credéncia en el siglo XVIII", *Historia Mexicana*, Abril-Junio, n. 4, El colegio de México, 1990.
- 64-Wizmitzer, Arnold. "Crypto-Jews in Mexico During the Seventeenth

century", *American Jewish Historical Quarterly*, n. 51, 1962.

65 -----"Holy Office and the Cripto Jews in Mexico During the Sixteenth Century", *American Jewish Historical Quarterly*, n.51, 1962.

*Sobre el contexto socio-político en Nueva España*

1-Arzobispado de México, editor José Joaquín Terrazas e hijas, México, 1897

2-A. Leonard, Irving. La época barroca en el México Colonial, FCE, México, 1954

3- Baudot, Georges. La vida cotidiana en la América Española en tiempos de Felipe II, siglo XVI, FCE, México, 1995.

4-Balbuena, Bernardo de. La Grandeza Mexicana y Compendio apologético en alabanza de la poesía, 5 ed. México, Porrúa, 1990.

5-Cartas de Indias, Porrúa, México, 1980

6-Calancha, Antonio de. Sobre la Naturaleza Americana, Porrúa, 1966.

7-Códice de Mendieta, t.I, Guadalajara, Edmundo Aviña Levy, 1892.

8-Catecismo para los párrocos según el decreto del Concilio de Trento, Librería Católica, Madrid, 1901.

9- Concilium mexicanum provinciale, celebratum Mexici anno MDLXXXV - Praeside D.D. Pedro Moya de Contreras, Confirmatum Romae die XXVII. Octobris, anno MDLXXXIX, et postea iussu regio editu, Mexici anno MDCXXI. Sumptibus D.D. Ioannis de la Serna archiepiscopi.

10- Corcuera de Mancera, Sonia. Del amor al temor, borrachez, catequesis y control en la Nueva España, (1555-1771), FCE, México, 1994.

11-de Benavente, Fray Toribio. Relaciones de Nueva España, UNAM, México, 1964

12-Documentos inéditos para la historia de México, Porrúa, México, 1975

13-de Zorita, Alonso. Relación de la Nueva España, parte IV, 1588, fs 455 a 633, MS II-59 de la biblioteca del Palacio Real de Madrid

14- De Betancourt, Fray Agustín. Teatro Mexicano, 1698, Porrúa, México, 1971.

15-De Sigüenza y Góngora, Carlos. Obras escogidas, Biblioteca Universitaria, México, 1944.

16-Flores y Guzmán. Recordación Florida, FCE, México, 1988.

17-Gage, Thomas. Viajes por la Nueva España y Guatemala, ed. Dionisio Tejera, historia 16, Madrid, 1987.



- 18- Gemelli Carreri, Giovanni Francesco. Viaje a la Nueva España , 1ed. México, 1976.
- 19-- Gruzinski, Serge. Histoire du nouveau monde , Fayard, París, 1997
- 20- Israel, J.I. Race, class and politics in colonial Mexico 1610-1670 , Oxford Press, 1975.
- 21- Inés de la Cruz, Sor Juana. Obras Completas, Porrúa, 1988, México.
- 22- Lafaye, Jacques. Quetzalcoatl et Guadalupe, la formation de la conscience national au Mexique (1531-1813), Gallimard, París, 1974.
- 23-López Beltrán, Clara. "La buena vecindad: las mujeres de elite en la sociedad colonial del siglo XVII", *Colonial Latin American Review*, vol. 5, num. 2, dic, 1996.
- 24- Madre de Dios, Fray Agustín. Discurso apologético en favor de los criollos del Reino Mexicano, Porrúa, México, D.F., 1950.
- 25-Ordenanzas del trabajo, siglos XVI y XVII, edición y notas Silvio Zavala, ed. Elode S.A. México, D.F. 1947
- 26- Palafox y Mendoza, Juan de. Bocados espirituales, políticos, mestizos y morales, catecismo y axiomas doctrinales para labradores y gente sencilla, especialmente, con otros tratados . Microfilm, Madrid, María de Quiñones, 1662.
- 27 .....Cartas, M. de Quiñones, Microfilm, Madrid, 1662.
- 28- .....Tratados Mejicanos , Madrid, ediciones Atlas, 1968.

*Sobre el análisis comparatista*

- 1-Anderson, Benedict. Imagined Communities, Reflections on the Origin of Nationalism , eds. Verso, Nueva York, 1983.
- 2-Arendt, Hannah. Le concept d'Amour chez Agustin , Bibliothèque Rivages, París, 1996.
- 3-Althusser, Louis. Positions, éditions sociales-Messidor, París, 1985.
- 4-Aquin, Thomas de et Dietrich de Freiberg. L'Etre et l'essence, le vocabulaire médiéval de l'ontologie, eds. du Seuil, "Points", París, 1996.
- 5-Bakhtin, Mikhail. Esthétique et théorie du roman, Gallimard, París, 1978.
- 6-Barroco Esencial. Recopilación de Documentos del barroco. Me serví de: Los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola de 1548, Guía espiritual de Luis

- de la Puente de 1609, Examen y práctica de confesores y penitentes en todas las materias de teología moral de Antonio Escobar y Mendoza de 1650, Discurso de la Verdad de Miguel de Mañara de 1679, Política Española de Juan de Salazar de 1619, Tratado de la religión y virtudes del príncipe cristiano de Pedro de Rivandeneira de 1595, edición de Jorge Checa, Taurus, Madrid, 1992.
- 7-Biblia, La. Biblioteca de autores cristianos, México D.F., 1976, trad. de Eloino Nacar y Alberto Colunga.
- 8-Boulad-Ayoub, Josiane. Mîmes et Parades; l'activité symbolique dans la vie sociale, L'Harmattan, París, 1995.
- 9-Benjamin, Walter. L'origine du drame Baroque Allemand, trad. Sibylle Muller, Flammarion, París, 1985.
- 10-Barthes, Roland. Le degré zéro de l'écriture, "Points", éds du Seuil, París, 1972.
- 11-Cochran, Terry. Las consecuencias históricas del amor, Ediciones Episteme, S.L., vol 131, Valencia, 1996.
- 12-Communications, 8. L'analyse structurale du récit, "Points", éds, du Seuil, París, 1981.
- 13-Chenu, M.D. St. Thomas d'Aquin et la théologie, éds. du Seuil, París, 1959.
- 14-Derrida, Jacques. L'écriture et la Différence, "Points", éds. du Seuil, París, 1967.
- 15-Dubois, Claude-Gilbert. Mythe et Langage au seizième siècle, Coll. Ducros, París, 1970.
- 16-Delumeau, Jean. L'aveu et le pardon, les difficultés de la confession XIII-XVIII siècle, Fayard, París, 1992.
- 17-Fuentes, Carlos. Terra Nostra, Joaquín Mortíz, México, 1980.
- 18-Genette, Gérard. Figures III, éds du Seuil, París, 1972.
- 19-Gracián, Baltazar. El héroe, El Discreto, Oráculo manual y arte de prudencia, edición de Luys Santa María, Planeta, Madrid, 1996.
- 20- ----- El Crítico, Clásicos Españoles, eds. Olympia, Madrid, 1996.
- 21-Lyotard, Jean-François. La condition postmoderne, les éditions du minuit, París, 1979.
- 22-Poétique du récit, "Points", éds. du Seuil, París, 1977.
- 23-Spinoza, Benedict. A theologico-Political treatise, Dover Publications, Inc. Nueva York, 1951.

*Fuentes Inquisitoriales del análisis comparatista***Archivo General de la Nación, Fondo Documental Inquisición, México, D.F.**

- Proceso contra Juana Enríquez, volúmen 400, exp. 7, fojas 6-9, 375-381, 370-374  
volúmen 408, exp. 7, fojas 348-349  
volúmen 488, exp. 5, fojas 448-462, 522-531,  
631-635
- Proceso contra Antonio Jasso, volúmen 145, exp. 7, fojas 29-32
- Proceso contra Margarita de Rivera, vv 394 y 408.
- Proceso contra Isabel Duarte, volúmen 487, exp. 21
- Proceso contra María de Rivera, volúmen 403, exp. 3
- Proceso contra Simón Váez Sevilla, volúmen 398, exp. 1

*Sobre el auto de fe y su carácter mimético*

- 1-Aristóteles. El arte Poética, coll. Sepan Cuantos, Austral, Buenos Aires, 1950.
- 2-Caro Baroja, Julio. Teatro popular y magia, biblioteca de ciencias históricas, revista de occidente, Madrid 1974.
- 3- Bennassar, Bartolomé. L'inquisition espagnole XV-XIX siècle, Hachette, París, 1979.
- 4-Díez Borque, José María. Teoría, forma y función del teatro español de los siglos de oro, Oro Viejo, Barcelona, 1996.
- 5-Flynn, Maureen. "Mimesis of the Last Judgement: The Spanish Auto da Fe", en *Sixteenth Century Journal*, XXII, No 2, 1991, pp 281-297.
- 6-Herrero, Javier. "El Dragón Judaico: Apocalipsis, Intolerancia y Magia", en *Crítica Hispánica*, Vol.15, No 1, 1993.
- 7-Horch, Miroslav et Skybova, Anna. Ecclesia Militans, L'Inquisition à l'époque de la contre réforme, L.G. R.D.A, 1988.
- 8-Kozinska Frybes, Joanna. "La representación encarnada: una reflexión sobre el Teatro evangelizador en Nueva España", en *Foro Hispánico*, CIAEC Sorbonne Nouvelle, París III

- 9-Lea, H. Ch. Histoire de l'inquisition du moyen âge , Jérôme Millon, París, 1997.
- 10- Maravall, José Antonio. La cultura del barroco, Ariel, Madrid, 1980.
- 11- Méndez Plancarte, Alfonso. Introducción y notas a Autos y Loas en Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz, tomo III, México, 1976.
- 12-Nazário, Luiz. "O julgamento chamus: autos-de-fé como espetáculos de massa", en Inquisição: ensaios sobre Mentalidade, Heresias e Arte, Anita Novinsky, Maria Luisa Tucci Carneiro, organizadoras, edusp, São Paulo, 1992.
- 13-Newels, Margarete. Los géneros dramáticos en las poéticas del siglo de oro , Tamesis books limited, Londres, 1974.
- 14-Paris, Erna. The end of the days, a story of tolerance, tyranny, and the expulsion of the jews from Spain , Lester publishing, Toronto, 1995.
- 15-Rodríguez Garrido, José A. "Sermón Barroco y poder colonial: La oración panegírica al apóstol Santiago de Espinosa Medrano" en Foro Hispánico, CIAEC Sorbonne Nouvelle, París III.
- 16-Ruíz Ramón, Francisco. Celebración y Catarsis (leer el teatro español) , Universidad de Murcia, 1988.
- 17-Ricoeur, Paul. Temps et Récit, tomes I, II, III. éditions du Seuil, "Points", París, 1983.
- 18- Varey, John E. Cosmovisión y escenografía; el teatro español del siglo de oro, Editorial Castalia, Madrid, 1987.
- 19-Vilaltella, Javier G. "Imagen Barroca y cultura popular" pp 245-274, en Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco , Bolívar Echevarría copilador, UNAM, El Equilibrista, México D.F., 1994

*Fuentes Inquisitoriales sobre el auto de fe*

**Archivo General de la Nación. Fondo Documental Inquisición, México, D. F.**

---Auto sobre el porte de la vela para el auto de fe, 1649, Volúmen 149, exp. 3 s. 33

---Carta dando detalles de la publicación del auto de fe, 1649, volúmen 503, exp. 22, f. 3

---Nómina de gastos del auto de fe, 1648, volúmen 431, exp. 40, f. 402

## 125

- Cartas sobre el auto de fe de 1649, volumen 416, exp. 42
- Pregón del auto de fe de 1649, volumen 503, exp. 16, f. 6
- Detalles de la publicación del auto de fe de 1649, volumen 503, exp. 22, f. 3
- Relación del auto de fe celebrado en la Ciudad de México, 1603, volumen 510, exp. 8, fs. 56-59
- Providencias para la celebración del auto de fe, 1699, volumen 707, exp. 7, fs 537-585