

¿DEL DICHO AL HECHO HAY MUCHO TRECHO?

El delito de blasfemia en los tribunales de
Cartagena y Lima Lima 1570-1700¹

Karla Luzmer Escobar Hernández
Universidad de la Sabana, Colombia

klescobarh@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo hace un análisis comparativo sobre los delitos verbales —en particular los casos de blasfemias— procesados por los tribunales inquisitoriales de Lima y Cartagena en el siglo XVII. El propósito que persigue este escrito es indagar, paralelamente, sobre los usos de la blasfemia en dos esferas. Por un lado, el delito en cuanto expresión de una regulación institucional sobre el uso de lo verbal, como índice del apropiamiento de la doctrina católica en los habitantes de los dominios españoles; por el otro, como una herramienta utilizada por los individuos en el ámbito de la vida cotidiana, a modo de construir ciertos espacios de reclamo y libertad, siempre en diálogo con un marco discursivo común delineado a partir de los parámetros provistos por el catolicismo imperial.

Palabras clave: inquisición, Perú, Nuevo Reino de Granada, Cartagena de Indias, Lima, blasfemia, siglo XVII.

ABSTRACT

This article presents a comparative analysis about verbal felonies—specifically blasphemy cases—, processed by inquisitorial courts in Lima and Cartagena during the seventeenth century. The target of this paper is to inquire about the blasphemy use in two parallel environments. On one aspect, the (blasphemy) felony as an expression of institutional regulation about verbal use, as an indicator of catholic doctrine appropriation in Spanish dominions inhabitants; on the other aspect, as a tool used by individuals on an everyday basis, as a way of creating spaces for claims and self awareness, always based on a common speech, framed by imperial Catholicism features.

Key words: inquisition, Peru, Nuevo Reino de Granada, Cartagena de Indias, Lima, blasphemy, 17th century.

1 La presente investigación fue hecha con el apoyo para la investigación en historia colonial otorgada por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, en 2008.

Introducción

Dentro de la amplia producción historiográfica que ha suscitado la Inquisición española —tanto en América como en Europa—, llama la atención la poca relevancia que se les ha otorgado a los *delitos verbales*, como lo son las blasfemias, las proposiciones heréticas y los reniegos. Si bien trabajos como el de Dedieu señalan la importancia de reflexionar sobre este tema, parece ser que herejías más pomposas y con castigos más fuertes, como la brujería, la hechicería y el judaísmo, hicieron que se pusiera en un segundo plano aquellas transgresiones que se daban en el ámbito cotidiano y que no acarreaban castigos de gran envergadura.

Los delitos verbales en los tribunales americanos fueron de tres tipos: las blasfemias (insulto o puesta en duda de las facultades de Dios, la Virgen, los santos o la Iglesia), las proposiciones heréticas (interpretaciones erróneas hechas públicamente sobre la doctrina) y los reniegos² (renuncia/descreencia a Dios y la Virgen o los santos). Cada uno de estos delitos minaba o entorpecía diferentes aspectos de la sociedad colonial, como lo eran el intento de homogeneidad cultural liderada por el catolicismo, el buen uso de la doctrina y, muchas veces, hasta el ordenamiento jerárquico de la población. A pesar de que para el Santo Oficio la definición de estas tres contravenciones contra la doctrina era compleja, podemos especificar la existencia de algunas particularidades para cada una³. En este escrito nos

-
- 2 En este trabajo unificaremos la interpretación de los llamados reniegos con las blasfemias.
- 3 La definición de los delitos verbales era bastante compleja, sólo para la calidad de las proposiciones Manuel Aranda menciona nueve categorías: (1) *proposición errónea*: es contraria a cualquier verdad no definida por la Iglesia; (2) *proposición con gusto a herejía*: aquello que expone algo notoriamente cierto y de ello puede concluirse una herejía; (3) *proposición malsonante*: aquella que tiene un doble sentido, con toda propiedad herético, y cuando se expone sin matizaciones, suena mal; (4) *proposición temeraria*: no se atiende a la norma de la razón en asuntos tocantes a la fe o a las buenas costumbres; (5) *proposición escandalosa*: ofensiva a los oídos piadosos; (6) *proposición cismática o sediciosa*: ataca de cualquier forma a la unidad de los miembros de la Iglesia, en sentido universal o particular; (7) *proposición impía*: la que se manifiesta contra la piedad católica; (8) *proposición injuriosa*: difama alguno de los estados religiosos de los fieles

centramos en las blasfemias proferidas en los tribunales cartagenero y limeño, como una forma de dar cuenta de los usos de los enunciados católicos dentro de la cotidianidad de las personas en la América del siglo XVII.

La blasfemia, como lo ha señalado Cabantous, era un mecanismo que permitía identificar unos sujetos frente a otros, donde la nación cristiana, como detentadora del “deber ser” social se diferenciaba de las “naciones herejes”. Dentro del contexto de la Contrarreforma, la presencia de la blasfemia podía ser un índice de la existencia de elementos quebrantadores de una pretendida homogeneidad religiosa que, se pensaba, permitía el control de los cuerpos y las almas, bajo la autoridad de un solo monarca⁴. La catolicidad era entonces la ideología política y la guía moral privilegiada; por lo tanto, contravenir sus principios era una forma de renuncia del individuo a la sociedad en sí misma⁵.

Las blasfemias fueron delitos que se produjeron en contextos bastante cotidianos, como el mercado, las tiendas, el juego, la calle, la casa, etc. Usualmente estaban acompañadas de estados “ensombrecedores” del buen sentido, como la borrachez, la ira o la melancolía. No obstante, a pesar de su cotidianidad, la blasfemia fue una contravención grave en la medida en que ponía en duda las propias capacidades y legitimidad de acción de Dios sobre el mundo de los hombres. La negación de Dios llegaba a asimilarse a la negación de todos los fundamentos de la doctrina cristiana⁶.

o de alguna persona ilustre; (9) *proposición blasfema*: debe su nombre a la blasfemia misma, y que consiste en una injuria hecha a Dios.

- 4 Recordemos que para el momento por el Patronato Regio el rey es cabeza de la Iglesia en su reino y tiene la capacidad de nombrar obispos y otros prelados.
- 5 Véase la obra de Christina Lerner. El acceso a este libro sólo fue posible a través de la reseña hecha por William Sims.
- 6 De acuerdo con el trabajo de Torquemada, la profesión de fe comenzaba por Dios, porque Él se convertía en el principio y el fin de todo. Era Padre, la primera persona de la Santísima Trinidad, y era Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra. Todos los artículos del Credo dependían de este primero y en función de Él se explicaban todos los mandamientos (24).

Diversos autores dedicados al estudio del Santo Oficio han llamado la atención sobre la necesidad de reflexionar acerca del papel de esta institución dentro del ejercicio de la política imperial española⁷. A partir de allí, podemos esbozar dos ejes desde los cuales se ha estructurado esta preocupación: (1) la existencia de un proceso de formación del Estado absolutista español, interesado en incorporar a las Indias y a su población al Imperio, a través de la religión católica como forjadora de la unidad política y cultural⁸ mediante mecanismos de coerción sofisticados, y (2) la relevancia del contexto político en el que se encontraba inmersa la Corona en el ámbito internacional, lo cual hacía urgente poner en marcha toda una serie de estrategias para poner en línea a su población recalcitrante. El mecanismo privilegiado para ambos casos sería el Santo Oficio.

El catolicismo, por lo tanto, se convirtió en el eje aglomerador de vastos territorios sobre los cuales una burocracia que operaba a escala planetaria, como la de la Inquisición, ejercía su poder y velaba por el mantenimiento de la doctrina. Como afirma Tomás y Valiente:

El Santo Oficio no fue una institución aislable y comprensible por sí sola, sino una entidad muy peculiar dentro del Estado Absolutista, mixta en su esencia, y cuya organización y funcionamiento obedecía, por lo que concierne a su principalísima vertiente procesal penal, a unos principios procesales propios del Derecho... (9)⁹

Para el período que tratamos, la preocupación por la homogeneidad en el adoctrinamiento fue central. Después de las reformas tridentinas, la Iglesia resurgió con políticas de dominación mucho más fuertes, y al España convertirse en la vanguardia de la Contrarreforma, la extirpación

7 A modo de ejemplo se puede ver la compilación de trabajos hecha por Bartolomé Escandell y Joaquín Pérez, en el que recalca constantemente esta importancia. Para el caso del Perú, véase el trabajo de Guibovich.

8 Este propósito guió la Reconquista y fue la base del Concilio de Trento.

9 En España este proceso puede rastrearse incluso desde finales del siglo XV. Síntoma de ello es que entre 1482 y 1493, en solo once años se instalaron 23 tribunales, en su territorio (Contreras 20).

de las idolatrías ocupó un lugar central. De esta manera, se reforzaron mecanismos importantes de evangelización a lo largo de todo el territorio. Se elaboró así una *pedagogía del temor* particularmente intensa entre 1560 y 1609, en la que Iglesia e Inquisición buscaron desarrollar un proceso de aculturación masivo que respondiera, en la praxis, a las concepciones teológicas que habían sido asentadas en Trento (Contreras 704). La estrategia debía ser exportada al Nuevo Mundo y, así, con Cédula Real fechada en 1569, Felipe II dispuso el establecimiento de los tribunales inquisitoriales de Lima y México, los cuales hacían parte un proyecto político, cuyo principal objetivo era el fortalecimiento del poder del Estado en los territorios de ultramar.

En este contexto, los delitos verbales permitían identificar quién era quién en la sociedad. Así, lo que se decía respecto a la doctrina era determinante a la hora de clasificar, quién podía ser parte del cuerpo social y quién le resultaba perjudicial para su cohesión a partir de lo católico.

— Los delitos verbales en los tribunales de Lima y Cartagena

La instalación del Tribunal Inquisitorial limeño, en 1570, fue un mecanismo complementario al proyecto de catequización de los habitantes del Nuevo Mundo. En este caso, la preocupación central era la de incluir ahora a los “cristianos viejos” de forma más directa, quienes debían fortalecer su conocimiento doctrinal teniendo en cuenta el ambiente hostil que enfrentaba la Europa de Felipe II con la herejía protestante. Tal institución estaría encargada de velar por la unidad del Reino bajo la fe católica. El Tribunal Inquisitorial se instalaría dentro de ese proyecto pedagógico de enseñanza de la doctrina y contaría, además, con un agregado judicial¹⁰. Las cifras que presentan Castañeda y Hernández en su trabajo so-

10 De ahí la importancia de que los castigos siempre fueran ejemplarizantes.

bre la Inquisición en el Perú (Tabla 1) nos pueden servir para esbozar la forma en la que se comportó este delito dentro del proceder del Tribunal.

DÉCADAS	PROCESOS
1570-1602	225
1603-1635	66
1636-1700	19
Total	310

TABLA 1.

Delitos verbales en el Tribunal limeño, 1570-1700

Fuente: elaboración propia a partir de los datos provistos en Castañeda y Hernández.

Es claramente visible que la persecución más activa de los delitos verbales, por parte del Santo Oficio limeño, se llevó a cabo durante el final del siglo XVI, es decir, durante los primeros treinta años de vida del Tribunal. Estas cifras dialogan con la actividad inquisitorial de los tribunales peninsulares, no sólo cronológicamente, sino también de intensidad. De acuerdo con algunos estudios cuantitativos existentes (Bennasar 15; Fajardo; Contreras cit. en Millar 273), los delitos verbales configuraron el grueso de la represión tanto en Castilla como en América. ¿Qué razones podemos dar a este respecto? Podemos plantear dos principales causas. Por un lado, tenemos el conflictivo contexto político internacional, caracterizado por la lucha ideológico-política entre protestantismo y catolicismo en Europa, el cual obliga a establecer formas de control político y social más efectivo dentro de los reinos. Por el otro (y este es quizás el factor más relevante), el carácter pedagógico que paralelamente a la labor judicial ejercían los tribunales, para asegurar —en palabras de Maravall— el amor del súbdito al soberano, a través de la fe católica.

A pesar de la actividad del tribunal limeño, hacia el siglo XVII eran evidentes sus limitaciones para vigilar y proteger exitosamente a todo el territorio suramericano de la herejía. Debido a su extensión, los reos tenían dificultad en llegar y los procedimientos terminaban siendo más engorrosos de lo normal. Debido a ello, en 1610 se crea el Tribunal cartagenero, con el propósito de subsanar esta situación. No obstante, otras circunstancias hicieron que una institución como la Santa Inquisición se creara en Cartagena, cuando ya había otras dos sedes en las Indias. Cartagena, hasta 1640, fue el principal puerto negrero de toda la América hispánica (Maya 16); puerto de salida y entrada de materias primas y manufacturas; además de

ser punto de encuentro de una gran variedad de comunidades: esclavos provenientes del África, europeos comerciantes (especialmente portugueses), indígenas americanos, negros libertos y mestizos, que podían configurar un excelente caldo de cultivo para la reproducción de la herejía y los comportamientos inapropiados. En este sentido, la fundación del Tribunal Inquisitorial, en 1610, se hizo imprescindible para el control de este vasto territorio.

Los delitos verbales incoados por el Tribunal cartagenero durante el siglo XVII tuvieron varias particularidades relacionadas con la sociedad que los originó. No obstante, para aproximarnos mejor a la forma en la que se comportaron estos delitos, es bueno intentar hacer un análisis multivariable. Veamos en la Tabla 2 la proporcionalidad cronológica.

DÉCADAS	FRECUENCIA	PORCENTAJE	PORCENTAJE ACUMULADO
1610-1620	43	24,2	24,2
1621-1630	11	6,2	30,3
1631-1640	21	11,8	42,1
1641-1650	24	13,5	55,6
1651-1660	24	13,5	69,1
1661-1670	22	12,4	81,5
1671-1680	7	3,9	85,4
1681-1690	19	10,7	96,1
1691-1700	7	3,9	100,0
Total	178	100	...

TABLA 2.
Delitos verbales del Tribunal cartagenero, 1610-1700 por décadas
Fuente: Escobar (anexos documentales).

Aun cuando a lo largo del siglo XVII la persecución de delitos verbales fue fluctuante, podemos ver ciertas tendencias. Si miramos en la Tabla 2 la frecuencia de la variable *años* es claro que la época más álgida del delito fue de 1610 a 1620, y especialmente importante 1614, año en el que se hace la primera celebración de auto de fe. Si miramos el resto de años, aunque se puede dilucidar una progresiva merma en su persecución, podemos hablar de una relativa estabilidad del delito. Así, encontramos entre las décadas de los treinta y la de los setenta una cierta constancia en la vigilancia sobre los delitos de palabra, los que fluctúan entre el 11% y 13% por década.

Si bien es claro que no estamos hablando de las mismas dimensiones que pudieron ser observadas entre los años 1610 y 1620 —resultado del recién inaugurado Tribunal—, sí podemos argüir que esta estabilidad

nos habla más de una permanencia y reproducción de prácticas que no por el asentamiento doctrinal disminuyeron, sino que precisamente por él permanecieron constantes en una cifra relativamente controlable. Esta permanencia incluso podría ser rastreada a lo largo de todo el siglo, de no ser por los intempestivos “bajonazos” en las cifras durante las décadas de los veinte, de los setenta y de los noventa.

Propongo que estos desniveles intempestivos, al contrario de sugerir una progresiva disminución de los delitos verbales, lo que nos habla es de un interés del Tribunal por perseguir otros delitos que se creían más peligrosos, como el judaísmo, la brujería, la hechicería y los sortilegios. Como muestra de ello es curioso que después de la caída en la persecución de los años setenta, a un solo 3,9%; nuevamente en la década de los ochenta suba el porcentaje a 10,7%, cifra bastante cercana a la mantenida entre las décadas de los treinta y de los setenta. ¿Qué nos dice ello? Que por el contrario del caso limeño, los delitos verbales en Cartagena de Indias (debido a su condición de puerto de conexión entre Europa y la América hispánica) se mantuvieron estables a lo largo de todo el siglo XVII, aunque en una disminución progresiva. Ahora bien, ¿esta cierta estabilidad puede asociarse exclusivamente al contacto permanente con la población extranjera que llegaba al puerto? Sí y no. La Tabla 3 nos puede ayudar a resolver esta pregunta.

La Tabla 3 nos permite ver que la distribución de los reos americanos respecto de la de los europeos es bastante pareja. Los primeros conforman un 42,7% de las causas, mientras que los europeos configuran un 42,9%. Así, resulta arriesgado afirmar que los delitos de palabra no tuvieron un asentamiento local, basados en una diferencia de tan sólo el 0,2%. Ahora bien, si miramos cuál es el lugar de nacimiento que más reos acapara, veremos que es la Nueva Granada, con un 30,3% de las causas, el cual coincide con el 24,2% de las causas, de los nacidos en España.

La relevancia de lo anterior radica en que esta estabilidad y proporcionalidad de los delitos verbales en la gente local a lo largo del siglo habla

de una cierta forma de asentamiento de las prácticas delictivas verbales, las cuales podríamos asociarlas a un proceso de apropiación de prácticas extranjeras, esta vez adecuadas al contexto local. Tal tipo de apropiación tendría una relación directa con la forma en la que lo católico se experimentaba en la vida cotidiana en el territorio cartagenero.

Esta situación nos señala la necesidad de pensar los delitos verbales como un indicio que se debe tener en cuenta para revisar la manera en la que se vive lo religioso en la esfera de lo cotidiano. Este tipo de experiencia, si bien se aleja en ocasiones de la institucionalidad católica, está determinada por ella y adquiere sentido a través de ella. Ahora bien, si los delitos verbales contienen un asidero cotidiano, es difícil pensar que a lo largo de un siglo entero tal tipo de práctica haya simplemente estado ligada a “individuos de paso”, sin llegar a asentarse de alguna manera dentro de la población local. Para el caso cartagenero —por ser puerto de conexión— es claro que esa división entre extranjero y local no se da tajantemente. Pero, ¿qué pasa con el Tribunal limeño?

TABLA 3.
Procesados por delitos verbales en el Tribunal cartagenero por lugar de nacimiento.

Fuente:
Escobar (anexos documentales).

PROCEDENCIA	FRECUENCIA	PORCENTAJE	PORCENTAJE ACUMULADO
África (diversas procedencias)	7	3,9	4,3
Grecia	3	1,7	6,2
Holanda	1	0,6	6,8
India	1	0,6	7,5
Irlanda	1	0,6	8,1
Italia	7	3,9	12,4
Nicaragua	1	0,6	13,0
Nueva Granada	54	30,3	46,6
Panamá	5	2,8	49,7
Perú	8	4,5	54,7
Portugal	17	9,6	65,2
Alemania	1	0,6	65,8
Venezuela	2	1,1	67,1
Antillas Francesas	1	0,6	67,7
Asia Menor	1	0,6	68,3
Brasil	1	0,6	68,9
Canarias	2	1,1	70,2
Cuba	4	2,2	72,7
España	43	24,2	99,4
Francia	1	0,6	100,0
Sin dato	17	9,6	
Total	178	100,0	

A pesar de que para el caso limeño se observó una fuerte prevalencia de la población extranjera como la responsable de los delitos, también es cierto que para la segunda mitad del siglo XVII se evidencia una apropiación del delito de forma equitativa, tanto por europeos como por americanos (Tabla 4).

PENITENCIADOS	HOMBRES
Españoles	6
Criollos	7
Mestizos	1
Mulatos	1
Zambos	1
Extranjeros	3
Total	19

TABLA 4.
Penitenciados
en el Tribunal limeño
por delitos verbales,
1635-1696

Fuente: Millar (278).

Es claro que la proporcionalidad existente entre los delitos cometidos por criollos y europeos ya no nos habla de una contravención propia de gente foránea, sino de una infracción que se presenta progresivamente en todas las esferas. A pesar de los diferentes ritmos que adquirieron ambos tribunales inquisitoriales, es observable que tanto en uno como en otro los delitos verbales tuvieron una suerte de asentamiento. Tal fenómeno no pasó inadvertido para las autoridades eclesiásticas. La reflexión constante alrededor de las circunstancias de lo proferido, las intenciones y los sentimientos despertados por ellas fueron síntoma de un conflicto no resuelto entre una catolicidad fundada en una “fe sencilla¹¹”, si se quiere popular, y una necesidad de ortodoxia política.

Así, tal tipo de paralelismo entre inquiridos locales y extranjeros nos habla de una tensión propia del delito. Por un lado, su carácter de *delito de diagnóstico* de las herejías extranjeras, que mencionamos con anterioridad, pero también, por el otro, de su carácter como delito privilegiado para la prescripción de las apropiaciones doctrinales que podían darse de la ideología monárquica local.

11 Podemos hablar de lo que Bernhard Groethuysen califica como *fe sencilla*, según la cual “puede ser el creyente un fiel católico en su vida, aunque sólo conozca el catecismo imperfectamente o incluso lo desconozca en absoluto” (20).



— La cuestión de la blasfemia

Tanto en el Tribunal de Lima como en el de Cartagena se conoció el delito de blasfemia particularmente durante el período de instalación de la institución en cada una de las ciudades. No obstante, para el caso de Lima sólo después de los primeros diez años su represión adquiriría una intensidad significativa. Millar ha identificado un total de 135¹² causas de blasfemia para el Tribunal limeño durante el período 1570-1700, lo cual representa un porcentaje cercano al 11,5% respecto a todos los delitos procesados por la Inquisición de Lima (Millar 275).

Para este Tribunal, la población inquirida estuvo compuesta en su mayoría de varones entre los 20 y los 40 años de edad, de origen peninsular (45%). Después de ello venían los negros (22,5%), les seguían los criollos y extranjeros (cada uno con menos del 13%), para finalizar con algunos mulatos y mestizos, con una presencia muy reducida. Aunque entre los blasfemos aparecen personajes de todas las clases sociales, hay un número importante de esclavos, varios pequeños comerciantes, artesanos, soldados, marineros y labradores (Millar 275-6). Similares cifras encontramos para el caso de Cartagena, no obstante, debido a la mayor población negra que habitaba en la ciudad, los casos de reniegos y, por lo tanto, de negros esclavos procesados es más abundante que en la realidad limeña.

A pesar de estar reunidos bajo una sola denominación, podemos identificar tres diferentes áreas hacia donde se dirigen las blasfemias: (a) la cuestión de la jerarquía, (b) la maldición y la cotidianidad en el insulto y el reniego y (c) la cuestión de lo material, en particular, el dinero.

12 Las cifras propuestas por Millar se aproximan bastante a las plasmadas por Castañeda y Hernández, quienes identifican 138 causas de blasfemia.

LA AUTORIDAD Y LA JERARQUÍA

En las relaciones revisadas son particularmente abundantes los procesos seguidos a personas quienes en estado de ira profieren blasfemias contra religiosos, santos o funcionarios. En estos procesos no sólo se ponía en revisión el haber hecho un mal uso de las palabras cristianas, sino el haber retado el ordenamiento social que debía guardar todo hombre y mujer perteneciente al reino. Tal es el caso de Juan Mercader (1614), quien en medio de su proceso un testigo dice de él, que estando:

... en la cárcel de esta inquisición en compañía del dicho reo, le dijo un día que para qué le decían que estaba en casa santa, pues estaba entre unos herejes peores que turcos, porque habiendo venido al Tribunal a pedir lo que había menester para su sustento, habían hecho burla de él y que él había sido un bellaco en no haber dicho la verdad de como era Luterano; y reprendiéndolo el testigo, respondió el reo que votaba a Dios que aquello era la verdad y que si alguna parte de la fe católica le tocaba, por habérsela el testigo enseñado la doctrina cristiana, que fue contra su voluntad, la renunciaba firmemente y renegaba de los apostólicos, que él era católico y los demás de su tierra y que en el Tribunal diría y afirmaría lo mismo y lo firmaría de su nombre, que no se le daba nada que lo quemasen. (AHNM, IC 1020, f. 30)

El caso de Mercader es bastante particular, ya que condensa buena parte de los problemas que se experimentaron en los tribunales, respecto a la persecución de las blasfemias. El testigo dice que el reo ha cometido no sólo varias faltas respecto a la forma de enunciación de la doctrina cristiana, sino que también había desafiado la forma de ordenamiento y las líneas de acatamiento ideales en una sociedad de honor como la virreinal. Así, Mercader no sólo cuestionó la honorabilidad de los funcionarios del Tribunal, sino la legitimidad del dogma impuesto en estos territorios. La afirmación que hace el testigo seguidamente es predecible: sólo aquellos que cuestionan de tal manera el deber ser social, así como el doctrinal, deben ser los herejes, y en este caso, los protestantes.

La blasfemia proferida por Mercader sirve de diagnóstico. Su acción verbal no simplemente va a caracterizar al reo como un delincuente que ha mancillado la doctrina, sino que tal palabra pronunciada va a valer para

catalogar a la persona dentro del grupo de los que siguen los lineamientos morales de la Corona española, o los que no. La situación confirma que acatar los lineamientos morales provistos institucionalmente pasa por la aceptación de los lineamientos de ordenamiento político, provistos como los correctos para la *vida buena* de las poblaciones que habitan los territorios de ultramar, como los de la península.

Ahora bien, no debemos confundir las blasfemias en torno a las jerarquías como una temprana forma de cuestionamiento de la sociedad estamental, aunque permitan elaborar un espacio para el reclamo. La falta de respeto de Mercader a la Inquisición no se debe a un cuestionamiento de su legitimidad institucional (aunque pase por ello), sino al hecho de no haberle dado dinero o alimento para el sustento personal del reo, cosa que, según él, atenta contra la misma piedad católica. Así las cosas, el reclamo de nuestro personaje iría más a favor de reafirmar un orden católico en el que institucionalmente se le dé de comer al hambriento y de beber al sediento, y no uno, en el que tal sentido de caridad sea trastocado por la existencia de una sociedad más igualitaria. Este espacio para el reclamo debía ser cuidadosamente construido, debido a la facilidad de ser confundido con los temidos herejes.

Respecto al uso de la blasfemia como modo de contravenir la jerarquía, tenemos también aquellos reniegos proferidos por los esclavos en situación de castigo. Estos son más numerosos para el caso cartagenero que el limeño, debido a que la población negra en la ciudad de Cartagena era mucho más numerosa. No obstante, podemos decir que tal tipo de blasfemias fueron usuales en todos los tribunales. Para el caso mexicano, tenemos el trabajo de Javier Villa-Flores, quien ha llamado la atención sobre el doble carácter de la blasfemia en los esclavos: por un lado, como una forma de rechazo a la moral cristiana en cuanto ideología del amo que legitimaba la esclavitud; por el otro, y en este aspecto quiero hacer hincapié, como un intento de sobrevivir a un violento régimen apelando a la identidad cristiana (436-440). Este doble papel de la blasfemia, en cuanto crítica del orden pero reafirmante a la vez, nos permite ver la forma como el poder y la resistencia tomaron cuerpo en la sociedad colonial.

El *modus operandi* era el siguiente. El esclavo renunciaba a Dios y a sus santos para provocar la intromisión de la Inquisición, lo cual lo liberaba por lo menos de forma momentánea de las duras tareas cotidianas. En ocasiones, como lo muestra Villa-Flores, gracias al uso de la transgresión religiosa los esclavos podían obtener traslados a otros territorios y así obligaban a su amo a vender su esclavo a otro señor, quizás este menos cruel. Este tipo de comportamiento le permitía a la población esclava tener cierto control sobre sus amos, quienes debían moderar sus hábitos en el castigo para evitar la iniciación de un proceso, muchas veces largo y que le podía acarrear grandes costos al amo.

Es interesante, por ejemplo, el caso de Juan González, esclavo en la ciudad de Cartagena, quien fue procesado en 1651 por blasfemar mientras era azotado. Según el reo, las palabras que dijo en contra de Cristo fueron motivadas por *el dolor grande de los azotes*. En la sentencia que se le da a este reo se estipula que el esclavo no sólo debe salir librado de su pena, sino que además el mayordomo que lo castigó debe ser reprendido y advertido de que “en adelante se abstuviese de semejantes provocaciones” (AHNM, IC 1021, f. 361). Así, y debido a la frecuencia de este tipo de delito, este comportamiento les permitió a los esclavos tener un relativo control sobre la forma en la que se ejecutaban los castigos sobre sus cuerpos. De ellos también dependía identificar cuál era la frontera entre la crueldad y el castigo ejemplarizante, mediante el uso de vías tanto institucionales como no institucionales (Villa-Flores 440).

Llama la atención también el caso del mulato Sebastián César (1661), quien durante su proceso por blasfemo se enferma en las cárceles y se le decreta que hasta que se solucione su situación sea llevado a “un hato de vacas donde bebiese leche y se lavase en arroyos de agua dulce” (AHNM, IC 1022, ff. 191v.-191bis). Su condición claramente mejoraría en comparación a cuando servía en la casa de su amo. Esto no quiere decir que siempre los esclavos salieran bien librados; sin embargo, la certeza frente a la prórroga de su castigo (por la duración de los procesos) y la posibilidad de una sentencia favorable a su situación, permitía que tal comportamiento tuviera cierto grado de perpetuación.

Millar nos dice que las blasfemias de los esclavos aparecen como una reacción contra el orden establecido (277). Si bien esto es cierto, debe recalarse que tal actitud también daba cuenta de una apropiación exitosa, aunque mestizada, de los discursos y formas de actuar propias del catolicismo popular, infiltrado hasta en las formas de resistencia cultural. Es claro que blasfemar para evitar un castigo era una costumbre anclada en las formas de apropiación del imaginario católico dentro de la vida cotidiana. Muestra de ello es que en más de una oportunidad en Lima se dio el caso de reos que estando detenidos en el cárcel real por otros delitos, blasfemaban de palabra o por escrito para conseguir que los enviaran a la Inquisición (AHNM, *Inquisición Lima* 1029, ff. 361, 370; 1032 f. 452v, cit. en Millar).

Esta práctica de blasfemar para evitar los castigos no fue exclusiva de la población esclava, sino de otros sectores sometidos a algún poder particular. Para Cartagena tenemos el caso de Lope de Murga, religioso de la orden de Santo Domingo y natural de esta ciudad, quien en 1661 renegó por motivo de un castigo que se le había impuesto por jugar a los naipes. Su relación de causa relata los sucesos de la siguiente manera:

... el dicho prior mandó poner a este en un cepo por un pie y allí estuvo todo aquel día y noche y este le dijo a un religioso llamado fray Diego de Adame, que era su carcelero, que le dijese al padre prior que lo sacase de allí porque le parecía que había de renegar y también se dio de cabezadas contra la pared de que le apuntó sangre en la corona, y el dicho fray Diego le curó, y que esto lo hacía porque el dicho prior se moviese a sacarle del cepo mediante las muestras que este daba de impaciencia y cólera con que estaba en la prisión. Y continuando en ella el día siguiente por la mañana sábado como pudo sacó arrastrando el cepo hacia la puerta del aposento y visto por el dicho fray Diego le dijo a este que como había retirado el cepo, que se volviese adentro. Y viendo este que dicho fray Diego no iba a dar cuenta al padre prior, le dijo “Padre fray Diego llámeme al padre prior para que me saque de aquí” y habiéndolo ido a llamar vino, le dijo este padre prior “Yo me hallo aquí impaciente, sáqueme de aquí que estoy tal que de no sacarme me parece que he de renegar o renegaré” y que lo refirió cuatro o cinco veces, lo cual hacía por obligar al dicho padre prior a que lo sacase del cepo y que excusase que este renegaba, y que el dicho padre prior y otros que allí se hallaron le reprendían lo que este decía y queriendo cargarle para llevarle mas adentro donde estaba antes, este dijo que arrastraran el cepo, que él iría, como en efecto lo arrastraron y que

juzgó lo sacarían y viendo que continuaban en tenerlo allí le dijo a dicho padre prior “sáqueme de aquí porque sino he de renegar” y lo dijo cinco o seis veces y viendo que no lo sacaban se volvió a fray Francisco de la Cerda y le dijo “Esté con cuidado a lo que le digo y si renegare vaya a dar cuenta a los señores inquisidores para que me lleven allá que mas quiero estar en la Inquisición que aquí”. Y viendo que lo entraban en la parte que había estado antes, dijo y prorumpió “Reniego de Dios”... (AHNM, IC 1022, f. 188)

Este procesado, blanco, religioso, seguramente de alta esfera, utiliza las mismas estrategias de persuasión que la población esclava, con el objetivo de evitar un castigo inmediato. Esto no lo hace de forma inconciente, en su proceso se anota de forma específica:

... su intención no era de renegar efectivamente sino que le parecía que aperciendo al superior de que lo sacase de allí o si no que habría de renegar, arrimaría el azote y le dejaría, como suele suceder a un esclavo con su amo. (AHNM, IC 1022, f. 190)

De acuerdo con el documento, se puede inferir que esta práctica tan usual entre los esclavos pudo verse implementada en otras esferas como modo de sobrellevar una relación de dominación en otros ámbitos diferentes al de la esclavitud. Así, es claro que la blasfemia podía ser usada para abrir una brecha dentro de la sociedad estructurada bajo una fuerte organización jerárquica donde la obediencia de unos en posición más alta, sobre otros sometidos, era obligatoria e idealmente inquebrantable. En este caso, la apelación a los discursos católicos y la amenaza de la blasfemia permitieron controlar los límites de la subordinación. La blasfemia en torno a las jerarquías no sólo sirvió para reclamar aquello que se veía como injusto, sino también para ejercer un control indirecto sobre aquellos que tenían todo el poder en sus manos. Esta práctica claramente no quería cambiar el orden establecido, sino hacerlo maleable a los intereses particulares.

EL INSULTO Y LA VERDAD

Es usual que asociemos la palabra blasfemia a reniegos o insultos frente a una situación o persona, que en relación con la sociedad jerárquica como tal. Esto no es gratuito. Se debe a que la blasfemia se circunscribía al ámbito

cotidiano, el cual se encontraba constituido simbólicamente a partir de los presupuestos católicos, como marco discursivo común. ¿Qué significa esto? Que tanto la plegaria como los insultos se tenían que dar en el lenguaje de lo católico, debido a que este era el referente privilegiado que le daba sentido a la existencia humana.

Los insultos asociados a la blasfemia fueron de uso común. Estaban enfocados en diferentes áreas. Hemos identificado tres: (a) el insulto llano a una persona en particular, este último usualmente motivado por la rabia o la borrachez; (b) el insulto asociado a la legitimación de una afirmación por parte de una persona del común a otra que podía ser de su misma calidad, y (c) la blasfemia como forma de persuasión frente a una riña.

Hemos escogido algunos ejemplos de cada uno de los ejes a los que nos referimos. Para el primer caso (el insulto llano) tenemos la relación de Antonio de la Cabrera, natural de la ciudad de Tunja, quien decían había manifestado en 1632 “que un gobernador [...], tenía fornicados los soldados y hasta la misma alma de Cristo, afirmándolo con juramento” (AHNM, IC 1020, f. 311). En este caso, la blasfemia se encuentra directamente relacionada con el acto de insultar a alguien; es más, la calidad del insulto se intensifica, en la medida en que el emisor menciona a alguna entidad sagrada católica, en este caso, a Cristo. Pero este fenómeno no fue una situación aislada. Debido a la activa participación que tenían los discursos católicos dentro de la cotidianidad de las personas, en los catecismos se especificaba qué frases podían ser interpretadas como blasfemas o no.

El carmelita Valentín de la Madre de Dios, en su *Fuero de la conciencia*, le dedica una buena parte a los delitos verbales, especificando cómo deben entenderse estos. Así, como primer paso, el religioso detalla:

... atender a la costumbre de la tierra: porque si en alguna se tiene por juramento tal forma de palabras, aunque ellas por sí no expresen juramento, lo serán, aún en el fuero exterior acompañándoles el ánimo de jurar.

Lo que importa aquí es la intención de quien profiere la palabra mal sonante, sin importar los significados de las secuencias de palabras en sí

mismas. El atender a la *costumbres de la tierra* era fundamental para saber cuándo las premisas debían o no ser objeto de castigo. Ahora bien, sabiendo que el insulto y la maldición de la vida cotidiana usualmente eran asociadas a lo católico, el carmelita nos cita una serie de frases que sirven para tales menesteres sin recaer en *juramento*. Así, el autor nos dice:

... No es juramento decir: juro a diosla, juro al cielo de la cama, o a San junco, aunque afirme o niegue algo con ellas [...] Las que comúnmente no son juramento son: Por mi fe, a buen varón, o a buen Cristiano, o de Religioso o de Sacerdote. (ff. 84-85)

Jurar “al cielo de la cama” o a “San Junco” debía producir el desahogo adecuado frente a las situaciones en las que los ánimos se exacerbaban; sin embargo, estos en ocasiones no fueron lo suficientemente valorados para expresar la ira, la indignación o la rabia, propia de todos los seres humanos, y era allí cuando asomaban los “reniego de Dios y de todos los santos y de la Virgen Santísima”. Así, es claro que la reflexión de los teólogos sobre qué era blasfemia y qué no se daba en diálogo con los estados de ánimo que producían la blasfemia misma. Los sentimientos, es decir, aquello que rondaba por el corazón de todos los súbditos, debían ser vigilados y tenidos en cuenta para la posterior prosecución jurídica de los delitos.

Existieron otras formas en la que se presentó la blasfemia en torno a las riñas. En este caso hacemos referencia a situaciones en las cuales se discutía entre iguales sobre premisas que buscaban decir y/o demostrar una verdad determinada. El caso del zapatero Juan de Madalena es un buen ejemplo. En su relación de causa nos dice que en 1614, estando:

... porfiando con ciertas personas de esta ciudad [...] sobre si lo que estaba sentado en un libro era peso y medio, habiendo visto que en el libro estaba sentado un solo peso, la dicha persona había dicho al reo: “Ve, como soy hombre que se le ha de dar crédito a lo que yo digo?” A lo cual el dicho reo había dicho: “Pues qué quiere, que no creo creer ni a él, ni aún a Dios”. (AHNM, IC 1020, f. 46v.)

En este caso, al igual que en la variante anterior, las palabras sospechosas servían para dar fuerza a la premisa que se quería decir. No obstante, en este caso el objetivo de quien emite el mensaje no fue el de ofender

a su interlocutor, aunque pasara por ello, sino el de legitimar una premisa sobre la cual se instalaba la valía de la persona misma. Nombrar a Dios o a los santos servía para hacer énfasis en la veracidad o la falsedad de una premisa y mediaba en la forma en la que las personas se relacionaban en sus contextos más próximos.

Finalmente tenemos una forma particular del uso de las blasfemias en los contextos de riña: la blasfemia por engaño. Tal es el caso del religioso de la orden de San Agustín Miguel de Vargas (1668), natural de la ciudad de Tunja. El caso que menciono es interesante, debido a que el reo hace un ejercicio de instrumentalización de la idea del “hereje” como una forma de mediar dentro de una situación de riña (AHNM, IC 1023, ff. 327-329). De acuerdo con su relación de causa, uno de los testigos dice:

... le dio un papel el reo diciéndole que se lo había dado un muchacho a quien no conocía. Y su contenido según se acordaba el testigo era este: “Digo yo, fray Miguel de Vargas, que hago homenaje de dar y entregar mi alma al príncipe de las tinieblas, Satanás, dentro de dos años, con tal que me conceda lo que pidiere”. (AHNM, IC 1023, f. 328v.)

La justificación que dicen que da el reo de las acusaciones que se le hacen es que él:

... perseguido por un religioso, no sabiendo como librarse de él, determinó hacer una cédula al demonio [...] que la dejó caediza en la puerta de la Iglesia a tiempo que había de salir dicho fraile su enemigo, para que la leyese y publicase y el ánimo fue por atemorizar a dicho fraile porque le dejase de perseguir. (AHNM, IC 1023, f. 329)

Lo que tenemos aquí es una mezcla entre los dos tipos de blasfemias vistos hasta ahora. Por un lado, la relacionada con la jerarquía, enfocada en el reclamo y en la construcción de espacios de libertad a partir de la instrumentalización de la blasfemia; por el otro, la blasfemia relacionada con la riña, esta siempre proferida entre pares. El caso no deja de ser interesante, en la medida en que de forma consciente el reo toma la figura del hereje para atemorizar a un enemigo. En este caso, el procesado quiere cambiar una situación específica (la relación con su enemigo) posesionándose

sobre él y ganando la afrenta, asumiendo el papel del hereje que ha elegido tener pacto con el demonio.

De acuerdo con lo que hemos visto de las diferentes formas de blasfemar, es claro que estaban distribuidas diferenciadamente dependiendo de la situación y la relación establecida entre emisor y receptor. Nos hemos encontrado con dos posiciones principalmente: por un lado, aquella que mancilla la jerarquía —en la que la blasfemia va en contra de un superior—; por el otro, aquella enfocada en los pares. En este caso, la blasfemia no irá contra una situación de sumisión, sino que buscará posicionarse en un lugar superior frente a la persona objeto de la blasfemia. En ambos casos, la forma de la blasfemia y sus objetivos serán divergentes; sin embargo, cumplirán la misma función: reafirmar lo imaginario católico tanto horizontal como verticalmente. Esta forma de comportamiento es claramente una táctica puesta en marcha para articular ciertos intereses a un contexto bastante particular, en el que el marco discursivo común era el catolicismo.

LO MATERIAL Y EL PROBLEMA DEL MUNDO

Dentro de las relaciones de causa revisadas encontramos una interesante serie de procesos asociados con el dinero. Este aspecto de la blasfemia es relevante, ya que en el campo doctrinal se le atribuía una menor valía a lo terrenal que a lo divino, aspecto que era reivindicado no sólo en los manuales de teología moral, sino también en los sermones y procesiones, que servían como artefactos privilegiados para la propaganda política y doctrinal.

Los bienes materiales y la búsqueda de honras y heredades no debían estar entonces dentro de las prioridades del buen católico. Pero ¿la existencia de este discurso realmente nos dice algo de la forma en la que la sociedad valoraba los bienes materiales? ¿Qué cálculos hacían los sujetos frente a estos? El cálculo había que hacerlo y los teólogos también ponían el relieve en ello. Fray Luis de Granada, en su *Guía de pecadores*, nos dice:

¿Parécete que es posible que teniendo seso de hombres los que teniendo esto por fe, osan cometer con tanta facilidad tantos pecados? [...] pues todas estas consideraciones debes aprovechar cada vez que fueres solicitado del enemigo a pecar, *pesando en una balanza por una parte todas estas perdidas, y por otra el interés y golosina del pecado*; y mirando si es razón que por tan sucia y tan torpe ganancia, pierdas todos estos tan grandes y tan estimados tesoros. (117-119) (cursivas mías)

El “mundo” en la sociedad colonial era no sólo el lugar en el que la vida se desenvolvía, en cuanto contexto, sino que era un problema que tenía que resolverse constantemente en el día a día y que involucraba un “poner en balanza”, es decir, hacer un cálculo de aquellos bienes (tanto morales como terrenales) que, como lo diría Taylor, hacía que valiera la pena vivir.

Parece ser que el *seso* al que aludía Granada en su *Guía de pecadores* no en todos funcionaba igual. El enfrentamiento que debían hacer los sujetos a las inclemencias de la vida cotidiana no permitía que los miedos doctrinales sobre la pérdida de la gracia pudieran ser valorados siempre sobre las experiencias inmediatas.

A modo de ejemplo, veamos el caso de Andrés de Cuevas. En los dos procesos que le hace el Tribunal cartagenero (1614 y 1629) el acento recae en el mismo tema: salvaguardar sus bienes económicos, ya sea en relación con el pago de las limosnas o renegando de su posición económica. Estos reniegos eran usualmente acompañados con palabras contra el ordenamiento jerárquico, que ponían en duda la virtud de los miembros de las órdenes religiosas, los inquisidores y hasta el rey mismo. Veamos algunas de las blasfemias de las que el reo es acusado: “Pidiendo estos testigos limosna para el Santo Sepulcro el dicho reo respondió que no quería dar limosna y replicándole que por qué, les dijo que era un mal hombre el que trabajaba para dar limosna” (AHNM, IC 1020, f. 27).

La actitud de Cuevas sobre la cuestión de las limosnas es constante y repetitiva tanto en el proceso de 1614 como en el de 1629, no sólo respecto al Santo Sepulcro, sino a los santos o a las órdenes religiosas en general. Cuevas no deja de decir en su proceso que su hacienda la ha ganado él por su propio esfuerzo y que debido a eso no tiene por qué dar parte de ella a quien no la ha trabajado (AHNM, IC 1020, f. 26). Finalmente la cuestión

que le molestaba a Cuevas no era la de los santos o la reverencia que se les debía prestar, su incomodidad radicaba en tener que dar parte de su dinero a otros con más poder que él.

En este caso podemos ver cómo en la vida cotidiana los bienes materiales podían llegar a tener igual valor, que el que podía tener la jerarquía, por ejemplo. Las personas blasfemaban justo en el momento en el que sus bienes materiales se veían amenazados, ya fuera por los gobernantes o por sus iguales; pero la cuestión no sólo estaba ligada a la consecución o protección de estos bienes, el fenómeno también estaba ligado a un deseo de honor que —como lo ha mostrado Caro Baroja en su estudio sobre el honor y la vergüenza— progresivamente empezó a asociarse con el dinero (79).

El caso de Cuevas evidencia este fenómeno con claridad. Aunque se puede ver que el reo tiene un capital importante de dinero, este se queja continuamente de su mala suerte de ser carpintero, y en una de las ocasiones: “Diciéndole una persona que le había dado Dios muchos bienes y que estaba muy rico, dijo el dicho Cuevas que votaba a Dios que había mas de veinte años que le pedía lo hiciese un príncipe o un rey de Argel u otra cosa que mandara el mundo y que nunca le había dado” (AHNM, IC 1020, f. 290).

Dentro de los deseos de Cuevas no sólo estaba el de proteger su hacienda, sino el de ser reconocido. Aunque la proposición era totalmente idílica e incluso podía ser catalogada como locura¹³, el deseo del reo de poder ser un rey en esta vida estaba asociado a ese deseo de reconocimiento en una sociedad de honor, que ahora permitía por medio del dinero ocupar nuevos espacios sociales, sin reflexionar en el más allá¹⁴. Todo el discurso de Cuevas estuvo articulado bajo esta lógica:

13 Cuevas argumenta que todas las cosas que ha dicho son motivadas por su gran melancolía o las pasiones del corazón que le quitan el sentido y lo sacan de su juicio.

14 Es una estrategia común en los casos de blasfemia apelar a la locura (melancolía), la borrachez, la ignorancia, la cólera, etc. Usualmente el reo se escuda en que “no sabía lo que decía” y apela a situaciones en el que la inconsciencia sea la excusa.

Muchas veces decía que todos los puestos en dignidades y oficios trataban de comer y de beber, fornicar y holgarse, sin tener cuidado del gobierno de las Indias y que los gobernadores que a ellas venían no eran cristianos, *que compraban los oficios por veinte o treinta mil ducados* y que así robaban la tierra [...] *que las dignidades se las daban a personas que no las merecían y que todo iba por interés, eran unos hombres bajos.* (AHNM, IC 1020, f. 292) (cursivas mías)

La progresiva pérdida del honor ligado a la *pureza de sangre* legitimaba las críticas de Cuevas. Para él, los gobernantes de las Indias eran personas bajas, y su gobierno era ilegítimo, al estar caracterizado por la falta de virtud de sus gobernantes —tanto los de las almas (clero) como los de lo terreno (funcionarios)—. A pesar del reproche del reo, no podemos evitar pensar que quizás lo que más le molestaba a Cuevas es que no pudiera ser él el portador de tales dignidades.

¿Qué había del dicho al hecho en estos casos? ¿En que medida aquello que se decía era espejo de lo que se creía y se sentía en la vida cotidiana frente a la catolicidad? Si bien la asociación entre “lo dicho” y “lo hecho” eran dos elementos que se correspondían en el ámbito jurídico¹⁵, en lo práctico no lo hacían necesariamente. En la historiografía esta tensión se ha abordado desde dos ópticas diferentes. Por un lado, encontramos los trabajos de Delumeau y Sommerville, quienes establecen una fuerte conexión entre ellas, y a partir de allí argumentan que la existencia de los delitos verbales en la temprana modernidad son una manifestación de un naciente escepticismo sobre los presupuestos de la doctrina católica. Por el otro, se encuentran los análisis de Flyn, Cabantous y Delgado, quienes por el contrario argumentan que los delitos verbales dan cuenta más de un estado de familiaridad con la doctrina católica y de un reconocimiento profundo de su autoridad que de un naciente escepticismo. Cabantous explica su punto de una manera sencilla al preguntarse: “*Why if they did not believe in God did they get angry at Him?*” (185).

15 Teniendo en cuenta la creencia (de tradición aristotélica) que indicaba que lo verbal era la forma privilegiada de exteriorizar y hacer evidentes los deseos del alma, de allí que lo verbal, es decir, “lo que se decía” tuviera en un primer lugar, siempre un carácter de verdad.

Esta segunda posición nos permite hacer una lectura mucho más problematizada de las particularidades que involucraba el acto de delinquir verbalmente, por cuanto esboza las tensiones que podían establecerse entre aquello que doctrinalmente era mandado y lo que se vivía en el día a día. Debemos entender que estos reclamos que aparecen en el discurso de Cuevas se produjeron en situaciones bastante concretas, donde mediaba la neta subsistencia (dinero) y, por lo tanto, deben ser leídas como formas de reclamación individuales que sólo podían hacerse en el lenguaje de la cristiandad ya que, como lo señala Flynn, para el momento Dios era “una necesidad ontológica” (52).

Esta familiaridad con Dios sólo fue posible partiendo de un proceso de adoctrinamiento efectivo, que fue cada vez más incluyente y que abarcó progresivamente a mayores partes de la población. Es más, estas prácticas muchas veces sirvieron como una forma de reafirmar la catolicidad en el día a día¹⁶. Buena parte de ese espacio de libertad al que aludimos se construyó a partir de la implementación de los mismos contenidos cristianos, los cuales estaban diferenciados de acuerdo con sus propósitos sociales. El esquema completo sería el siguiente: por un lado, teníamos el papel institucional¹⁷; sin embargo, estos comportamientos que se debían velar se encontraban jerarquizados de tal forma que sólo algunos de ellos eran perseguidos en calidad penal; por el otro, pese a que dentro de este esquema el catolicismo se convirtió en lo que podemos llamar el “cemento de la sociedad”, también es cierto que frente a él hubo cierta permisividad, casi de la misma calidad que existió dentro del aparataje administrativo, con la premisa de “acato pero no cumplo”. La norma en este caso seguía siendo

16 A modo de ejemplo, Flynn señala al juego —otra de las prácticas recurrentes relacionadas con la protección de los bienes materiales—, en el que se reivindicaba la catolicidad en el día a día. Según él: “*Even gambling, the most logical place for scepticism to exist, served (by these accounts) less as an occasion for religious doubt than an opportunity for Spanish Catholics actually to redouble their faith in the supernatural*” (52).

17 La Corona y su representante en ultramar, el Tribunal Inquisitorial, para la salvaguarda de los comportamientos cristianos y la protección del Reino de la herejía.

muy importante, pero la situación en las cuales se infringía hacía de este ejercicio algo mucho más maleable.

A pesar de la vigilancia, de la preocupación doctrinal, de la puesta en marcha de todo este discurso, el control del “mundo” —ese mundo como problema— nunca fue completo. Las personas —de las que nuestros reos son sólo una pequeña muestra— deseaban, creían, maldecían, peleaban con el mundo usando las herramientas con las que contaban; pero al mismo tiempo que creían, oraban y tenían fe en el poder de Dios¹⁸, un Dios que sería difícil de olvidar y que haría parte fundamental del ejercicio de lo político en la historia latinoamericana.

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM)
Inquisición Cartagena (IC), 1020-1023.

Biblioteca Nacional del Perú, Fondo Antiguo.
De la Madre de Dios, Valentín. *Fuero de la conciencia: obra utilísima para los ministros y ministerios del Santo Sacramento de la Penitencia, donde hallarán cuanto necesitan para hacerles suficientes en la ciencia moral y aplicarla con acierto y fruto a la práctica*. Lima, 1714.

FUENTES SECUNDARIAS

Aranda Mediaz, Manuel. *El Tribunal de la Inquisición de Canarias durante el reinado de Carlos III*. Madrid: Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 2000.

Bennassar, Bartolomé, ed. *Inquisición española, poder político y control social*. Barcelona: Crítica, 1984.

Cabantous, Alain. *Blasphemy: Impious Speech in the Best from Seventeenth to the Nineteenth Century*. New York: Columbia University Press, 1998.

¹⁸ Flynn, retomando a Aron Gurevich, nos habla de una carnavalización de la religiosidad (53).

- Caro Baroja, Julio. "Honor y vergüenza: examen histórico de varios conflictos". *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Ed. J. G. Peristiany. Barcelona: Labor, 1968.
- Castañeda, Paulino y Aparicio Hernández. *La inquisición de Lima*. t. I (1570-1635). Madrid: Deimos, 1989.
- Contreras, Jaime. *Historia de la inquisición española (1478-1834): herejías, delitos y representación*. Madrid: Arco Libros, 1997.
- Dedieu, Jean-Pierre. "El modelo religioso: las disciplinas del lenguaje y de la acción". *Inquisición española, poder político y control social*. Ed. Bartolomé, Bennassar. Barcelona: Crítica, 1984. 208-30.
- Delgado, Manuel. *Luces iconoclastas: anticlericalismo, blasfemias y martirio de imágenes*. Barcelona: Ariel, 2001.
- Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus, 1989.
- Escandell, Bartolomé y Joaquín Pérez, dirs. *Historia de la Inquisición en España y América*. 3 t. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Escobar, Karla. "Estructuras de sentimiento y experiencias de los sentidos: el manejo del temor en el tribunal cartagenero, 1610-1660". Tesis de grado. Universidad de los Andes, 2006.
- Fajardo, Francisco. "La actividad procesal del Santo Oficio: algunas consideraciones sobre su estudio". *Manuscripts* 17 (1999): 97-117.
- Flyn, Maureen. "Blasphemy and the Play of the Anger in Sixteenth Century Spain". *Past and Present* 149 (November 1995): 29-56.
- Granada, fray Luis de. *Guía de pecadores*. 1556. Madrid: Espasa-Calpe, 1942.
- Groethuysen, Bernhard. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. México: FCE, 1943.
- Guibovich, Pedro. "Proyecto colonial y control ideológico: el establecimiento de la Inquisición en el Perú". *Apuntes: Revista de Ciencias Sociales* 35 (segundo semestre, 1994): 109-16.
- Maravall, José Antonio. *Estado moderno y mentalidad social*. Madrid: Alianza, 1972.
- Maya, Luz Adriana. "Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810". *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998.
- Millar, René. *La Inquisición de Lima*. Madrid: Deimos, 1998.

- Sims Bainbride, William. "Reseña de Christina Lerner. *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*. New York: Basil Blackwell, 1984". *Contemporary Sociology* 15.2 (1986): 298-9.
- Sommerville, John. "Religious Faith, Doubt and Atheism". *Past and Present* 128 (agosto 1990): 152-5.
- Taylor, Charles. *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Tomás y Valiente, Francisco. "Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado". *Gobierno e instituciones en la España del Antiguo Régimen*, por Tomas. Madrid: Alianza, 1982. 9-35.
- Torquemada, María Jesús. *Palabra de hereje: la Inquisición de Sevilla ante el delito de proposiciones*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1998.
- Villa-Flores, Javier. "To Lose One's Soul: Blasphemy and Slavery in New Spain, 1596-1669". *The Hispanic American Historical Review* 82.3 (agosto 2002): 435-68.

Fecha de recepción: 1° de febrero de 2009.

Fecha de aprobación: 16 de marzo de 2009.