



Fronteras de la Historia

ISSN: 2027-4688

ISSN: 2539-4711

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

MENESES MUÑOZ, MARIANA

Solicitud y praxis inquisitorial en los tribunales de México, Cartagena y Lima, siglo XVII

Fronteras de la Historia, vol. 24, núm. 2, 2019, Julio-Diciembre, pp. 110-135

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.554>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83360022004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



# Solicitud y praxis inquisitorial en los tribunales de México, Cartagena y Lima, siglo XVII

*Solicitation and Inquisitorial Praxis on the Tribunals of México, Cartagena and Lima. 17<sup>th</sup> Century*

DOI: <http://doi.org/10.22380/20274688.554>

Recibido: 20 de noviembre del 2018

Aprobado: 22 de marzo del 2019

MARIANA MENESES MUÑOZ\*

Universidad Nacional de Colombia,  
sede Medellín, Colombia  
[saorymm@gmail.com](mailto:saorymm@gmail.com)

## R E S U M E N

Este texto busca analizar de manera comparada las formas en las que se presentaban los procedimientos inquisitoriales en contra de los solicitantes en los tribunales de la Inquisición española en América durante el siglo XVII, en un contexto en el cual el Tribunal del Santo Oficio, en sus tribunales

de distrito en América (México, Lima y Cartagena), intentaba replicar procedimientos y valores que traía esta institución desde el Viejo Mundo. Para tal fin se eligieron tres procesos inquisitoriales de solicitantes que dieran muestras del desarrollo de los procedimientos del Santo Oficio.

**Palabras clave:** solicitud, sacramento de la penitencia, Tribunal del Santo Oficio, América española.

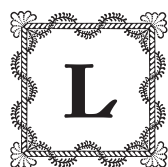
\* Historiadora de la Universidad de Antioquia y estudiante de la Maestría en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Miembro del Grupo de Investigación en Historia Social (GIHS). En la actualidad investiga acerca de los delitos sexuales del clero en la América española durante los siglos XVI y XVII. <https://orcid.org/0000-0002-3440-0884>.

## A B S T R A C T

This text seeks to analyze, in a comparative manner, the ways in which the inquisitorial proceedings were presented against the Solicitantes in the courts of the Spanish Inquisition in America during the seventeenth century, in a context where the Tribunal of the Holy Office, from its

district courts in America (Mexico, Lima and Cartagena) tried to replicate procedures and values that this institution brought from the Old World. To do these three inquisitorial processes of applicants were chosen to elucidate the development of the procedures of the Holy Office.

**Keywords:** solicitation, sacrament of penance, Tribunal of the Holy Office, Spanish America.



os documentos producidos por el Santo Oficio de la Inquisición española contienen los diferentes comportamientos que atentaban en contra de la fe católica, lo cual no solo permite hacer una reconstrucción de las formas de control social y espiritual de la Iglesia a través de esta institución, sino que constituye un insumo para el estudio de las formas de pensamiento de la época por parte de los diferentes grupos que aparecen en sus documentos, particularmente en los procesos. En términos historiográficos, los procesos realizados a los religiosos por solicitudación se han abordado de forma secundaria, por lo tanto, los estudios acerca de cómo se procesaba a los solicitantes en la América española son pocos<sup>1</sup>. Teniendo en cuenta lo anterior, este trabajo tiene como objetivo dar una muestra de cómo se enjuiciaba a los clérigos<sup>2</sup> solicitantes ante los tribunales de México, Cartagena y Lima durante el siglo XVII, en un contexto postridentino en el que la confesión sacramental había tomado fuerza.

Se busca hacer un análisis comparado de las formas de procesamiento dentro de las lógicas de la justicia inquisitorial, a través de tres procesos por solicitudación de cada tribunal de la Inquisición española en América durante las

1 Un ejemplo de esto es el trabajo de José René González Marmolejo, *Sexo y confesión: la Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*. Los recientes estudios de Zeb Tortorici y de Jessica L. Delgado se han acercado a este tema, a partir de las posibilidades de los procesos de la Inquisición mexicana por solicitudación, desde una perspectiva cultural y también metodológica.

2 *Clérigos* hace referencia a aquellos hombres que han sido ordenados, como los subdiáconos, los diáconos y los presbíteros.

últimas tres décadas del siglo xvii<sup>3</sup>, periodo en el que se supone que se había logrado la consolidación del procedimiento inquisitorial en este territorio. Los procesos seleccionados son representativos por el número de denuncias que aparecieron en contra de los tres confesores, así como por la sistematicidad y la forma serial en la que estos hombres abusaron de mujeres consideradas vulnerables, como lo eran las monjas y las casadas, y las pertenecientes a los grupos subalternos, como mestizas, mulatas y mujeres de dudosa reputación.

Para este análisis de corte documental se abordaron diferentes tipos de fuentes: los procesos de fe de los tribunales americanos, la correspondencia entre el Consejo de la Suprema Inquisición y los tribunales de distrito en la América española, junto con sus instrucciones generales dadas durante el siglo xvii, legislación pontificia y algunos tratados morales de la época. Estos documentos delinean la ruta a través de la cual se desarrolla este trabajo: la primera parte revisa la importancia del sacramento de la penitencia en el periodo estudiado y su relación con la solicitud; la segunda parte muestra qué información circulaba en torno a la solicitud del Viejo al Nuevo Mundo y viceversa; por último, se comparan los procesos que dan cuenta de la aplicación del proceso inquisitorial en los tribunales de distrito de la América española.

## La confesión sacramental y la solicitud

La solicitud o *sollicitatio ad turpia* se daba cuando los clérigos confesores intentaban seducir con palabras, actos o gestos a sus confesantes, durante o después de la confesión. En ocasiones, estos religiosos fingían estar confesando, con segundas intenciones. Durante la solicitud también se rompía el voto de castidad eclesiástica tomado por los religiosos al ordenarse. Sin embargo, el aspecto que le daba mayor gravedad a esta práctica y que la relacionaba con la herejía era que, durante la solicitud, estos hombres de Dios atentaban en contra de la santidad del sacramento de la penitencia, es decir, la capacidad de

---

3 Hay un interés en comparar cómo la Inquisición manejó estos casos en términos procesales y cómo las situaciones particulares de cada lugar podían alterar o no la práctica inquisitorial de los tribunales de distrito. Sin embargo, no se ignoran la riqueza y las posibilidades que ofrecen estos documentos en términos de la identificación y el análisis de los códigos y valores culturales propios de la vida privada del Antiguo Régimen.

perdonar de Dios a través de sus ministros, uno de los dogmas reforzados por la Iglesia en el Concilio de Trento<sup>4</sup>.

Entre el cuarto Concilio de Letrán y posteriormente el Concilio de Trento se sentaron las bases para configurar las formas de examinación de las conciencias de los feligreses bajo el sacramento de la penitencia, a través de uno de sus elementos: la confesión<sup>5</sup>. La configuración de las faltas y su gravedad se vieron consignadas en los diversos manuales de confesión y los tratados morales del periodo moderno, en tanto que los pecados adquirían matices al dividirlos entre mortales y veniales, variaciones que respondían a la fórmula: “quis, quid, ubi, per, quos, quoties, cur, quomodo, quando; quilibet observet animae medicamina dando” (“quién, qué, dónde, por medio de quiénes [colaboradores], cuántas veces, por qué, de qué modo, cuándo, examina esto cuando estés dando medicina para el alma”); esto es, sujeto, objeto o materia, lugar, mediación, cantidad, razonamiento, modalidad y tiempo (Soto 441). Esta fórmula fue utilizada comúnmente en el sacramento de la penitencia y sirvió de herramienta al confesor para establecer la gravedad de la falta cometida. Las variables mencionadas fueron de gran controversia entre los religiosos de los siglos XIV, XV y XVI y ocuparon, junto con los siete pecados y los diez mandamientos, gran parte de los tratados y los manuales de la pastoral cristiana.

Después del Concilio de Trento se hicieron cambios significativos con respecto a los sacramentos del matrimonio y la penitencia. La confesión se estableció como el único medio de salvación eterna de las almas. Hacia la segunda mitad del siglo XVI, la confesión fue definida como “la acusación secreta con que el pecador se acusa de sus pecados al sacerdote propio para que se absuelva dellos sacramentalmente” (Azpilcueta 9). El confesor se convertía en el padre espiritual y guía hacia la salvación de las almas de los feligreses, por lo cual su relación de cercanía con el confesante era fundamental para el ejercicio de la penitencia. Este rasgo se reflejaba en el tipo de preguntas que hacía y las formas de interrogación que empleaba en el momento de confesar. En los manuales o instrucciones para confesar se encontraban consejos o recomendaciones, como se señala en el *Manual*, en el que se recomienda que el confesor reciba al penitente

4 Sesión decimocuarta del 25 de noviembre de 1551, en la tercera etapa del Concilio de Trento, capítulos I-IX.

5 El sacramento de la penitencia consta de tres elementos: contrición (arrepentimiento por haber ofendido a Dios), confesión (el acto de exteriorizar secretamente los pecados) y satisfacción (la penitencia impuesta por el confesor para buscar redimir las penas del confesante).

con “alegre gravedad y mostrársele en todo, cual ha de ser dulce y afable, suave, prudente, discreto, manso, piadoso y benigno, anímelo a descubrir sus llagas y esperar salud de ellas” (Azpilcueta 39).

Lo anterior muestra la necesaria relación de cercanía y familiaridad espiritual entre confesor y penitente, la cual llevaba a que el confesor preguntara por las prácticas más íntimas de quien se confesaba, poniendo especial interés en lo relacionado con la carne. Esto permitió que se estableciera gradualmente un discurso y un lenguaje sobre el sexo, el placer y las prácticas que los relacionaban, mediado en esta ocasión por los intereses de la Iglesia: la remisión de los pecados, el previo conocimiento de estos y el derecho divino de poder absolver entregado a los confesores.

Un ejemplo de cómo se daba esta mediación al lenguaje de las relaciones de tipo sexual se encuentra en el manual de confesión del jesuita Antonio Escobar y Mendoza, *Examen y práctica de confesores y penitentes* (1646), en el cual se dedica una parte a la práctica de la confesión en torno al sexto y al noveno mandamientos<sup>6</sup>. En este apartado están las palabras que deben usar tanto el penitente como el confesor referentes a las faltas. El confesante comenzaba autoacusándose y mostrando una actitud de sumisión ante su padre espiritual: “Acúsome que he deseado ofender a Dios con persona soltera, tantas veces. Con casada, tantas. Doncella, tantas. Parienta, tantas. Religiosa, tantas. Infiel, tantas. De mi sexo, tantas. No conocida, tantas [...]” (Escobar 240). Además de decir con quién y cuántas veces había estado la persona, era necesario especificar la práctica, con el fin de que la confesión fuera buena: “Pequé por obra consumada. Cumplí fuera del vaso. Tuvo polución con objeto de soltera [etc.]” (Escobar 240). Las expresiones verbales que eran instruidas por la Iglesia a través de los manuales de confesión sirvieron de herramienta al confesor para hurgar en la conciencia de los penitentes. Las palabras cuáles, cuántos, cómo, dónde y por qué tenían la intención de que la práctica de la penitencia fuera lo más “profunda” posible y cumpliera con el modelo establecido para este sacramento. Por lo tanto, lo que se requería para una buena confesión era:

Bastante examen de conciencia, conforme a la capacidad del penitente, al tiempo que ha no se confesó, a la memoria, ocasiones y fidelidad, no añadiendo ni quitando cosa grave [...] entereza para aceptar la penitencia [...] y entereza cuanto al número y gravedad de los pecados mortales.

6 Véase el capítulo VI, parte II, libro I de *Examen y práctica de confesores y penitentes* de Antonio Escobar y Mendoza.

O si no se acuerda, determinadamente debe decir. Tantos, poco más o menos, y si está en duda lo debe explicar. Y no solo la sustancia del pecado, sino las circunstancias. (Escobar 93)

A pesar de que la intención de la confesión a través de un modelo de interrogación establecido fuera incentivar un meticuloso autoexamen de conciencia, el lenguaje de la pastoral cristiana postridentina se vio disimulado u oculto, posiblemente para no despertar el impulso de la lascivia y la lujuria en los miembros participantes de la confesión por medio de palabras impúdicas. En este sentido, Michel Foucault consideraba que

[...] poco a poco se vela la desnudez de las preguntas que formulaban los manuales de confesión de la Edad Media y buen número de las que aún tenían curso en el siglo XVII. Se evita entrar en esos pormenores que algunos, como lo recomendaban en sus textos el jesuita Tomás Sánchez y posteriormente Pedro Tamburini, quienes creyeron durante mucho tiempo que estos detalles eran indispensables para que la confesión fuera completa. (18)

Era así entonces como se educaba a los feligreses en la doctrina católica, no solo desde las letras y los sermones sino también a través de la confesión, y a su vez se presentaban escenarios en los cuales se comenzaron a tejer relaciones de poder y sumisión entre el confesor y el confesante, lo cual dio pie a prácticas que contravenían lo establecido por la moral y las instrucciones cristianas, como lo fue la solicitud en la confesión.

## **Instrucciones y comentarios en torno a la solicitud para la América española**

Hacia la segunda mitad del siglo XVI, la Inquisición era la institución religiosa que se encargaba de seguirles proceso a los hombres de Dios en las faltas que eran consideradas delitos contra la fe o se relacionaban con los comportamientos heréticos, para así asegurar que la imagen que tenían estos hombres como representantes de Dios no se viera manchada. Al mismo tiempo, trataba de mantener la ortodoxia y disciplina entre los clérigos. Estas prácticas consideradas heréticas se interpretaban como muestra de la libertad de pensamiento de los religiosos, que iba más allá de la doctrina (como la apostasía y los diversos

tipos de proposiciones) y los delitos contra la moral (como la blasfemia y las supersticiones).

La solicitud se presentaba exclusivamente entre los capacitados para administrar el sacramento de la confesión y, por ende, solo podía presentarse en el contexto sacramental de la penitencia. Fue después de la Contrarreforma que tuvo mayor visibilidad ante las autoridades encargadas de disciplinar a los clérigos, ya que se intensificó la penalización de esta falta, en procura de defender la práctica sacramental y proteger la dignidad sacerdotal de los ataques hechos por el protestantismo. Para ello se buscó dar mayor cumplimiento a la regla profesada por estos religiosos al tomar los hábitos: obediencia, pobreza y celibato.

El paso de la jurisdicción episcopal a la jurisdicción inquisitorial de la solicitud se dio primero con la constitución dada por Paulo IV para el arzobispado de Granada en 1559. Posteriormente, el inquisidor general de España, Fernando de Valdés, con previa autorización de Pío IV, había incluido esta práctica en sus *Instrucciones para el procedimiento inquisitorial* (1561), como delito del cual debía ocuparse el Santo Oficio por su evidente relación con la herejía —ya que hasta la primera mitad del siglo xvi la solicitud hacía parte de la jurisdicción episcopal—. Según Sarrión, con este cambio de jurisdicción, la solicitud fue considerada una falta grave que en ese momento se diferenciaba de las transgresiones sexuales del clero, y por lo tanto el religioso acusado era tenido por sospechoso de herejía. En este sentido, la falta que llevaba a los curas solicitantes ante el Santo Oficio no era propiamente la ruptura del voto de castidad hecho por estos hombres al ordenarse.

Puesto que se trataba de una falta grave cometida por el clero, las causas en contra de los solicitantes debían llevarse con discreción para que los actos realizados por estos religiosos, y revelados durante el sacramento de la confesión, no fueran de conocimiento público y no dieran lugar a que se formara un escándalo que pudiera desacreditar el poder y la autoridad de la Iglesia. La carta acordada enviada por el Consejo de la Suprema en 1562 pedía expresamente que no se incluyera la solicitud en los edictos de fe publicados por los tribunales de distrito (Sarrión 62). El confesor acusado por solicitud era sospechoso de herejía, debido a que, al intentar seducir o requerir con malos fines a los penitentes, se estaba “ofendiendo a Dios y manchando el sacramento de la penitencia”, como lo mencionan algunos textos y procesos de la época.

Sin embargo, no fue sino hasta el breve del papa Gregorio XV de 1622, *Universi Dominici Gregis*, que no solo se confirmó la jurisdicción inquisitorial en torno a los solicitantes, sino que se amplió su alcance. En dicho escrito el



papa definió la práctica de la solicitación e incluyó a todos los miembros del clero, tanto regular como secular, como sujetos punibles ante los tribunales:

[...] todos y cada uno de los sacerdotes, tanto seculares como regulares, ya sean estos de órdenes, institutos, sociedades y congregaciones exentas o directamente sujetas a la Sede Apostólica, sea cual sea su dignidad y preeminencia o estén protegidos por algún privilegio, que intentaran solicitar o provocar a cualquier persona a realizar actos deshonestos entre ellos, o con cualesquiera otros en el acto de la confesión sacramental, o inmediatamente antes o después de ella, o con cualquier ocasión o pretexto de confesión, aun cuando esta no se lleve a cabo, o bien sin que se dé la ocasión de confesar, pero en el confesonario o en cualquier otro lugar en el que se oyen confesiones sacramentales, o se elige para oír la confesión y se finge que allí mismo se está oyendo, o tuvieran con dichas personas conversaciones y tratos ilícitos y deshonestos, serán severísimamente castigados en el Oficio de la Santa Inquisición. (Alejandre 236-237)

Los tribunales americanos eran herederos del derecho eclesiástico y receptores de lo producido por el aparato normativo generado por la Suprema para los tribunales de distrito, por medio de instrucciones o cartas acordadas, así como de documentos producidos por la Santa Sede, como breves y bulas que ayudaron a construir el cuerpo documental que definía al derecho inquisitorial con un fuero mixto, y como

[...] el conjunto de normas jurídicas, del más variado rango, tanto emanadas del poder de la Iglesia como de las distintas instancias legisladoras de los reinos y de la propia Inquisición, que regularon la tipificación de los delitos objeto de su competencia, así como su constitución, organización y procedimientos administrativos y judiciales. (Domínguez 138)

Estos preceptos se vieron reflejados en la documentación remitida a los tres tribunales americanos (Lima, Cartagena y México), ya que orientaron su funcionamiento y las formas en las cuales la Inquisición operaba en estos territorios, intentando replicar de forma ideal los procedimientos enviados desde España.

Un primer referente documental fue el remitido al Tribunal de México en 1576: la *Instruction del orden que an de tener los inquisidores de mexico en los negocios que se offfirecieren tocantes a los confessores que en el acto de la confession solicitan a sus hijas de penitencia para actos torpes* (AHN, I, leg. 352, ff. 109 r.-110 r.),

posteriormente enviado al Tribunal de Lima, cuya vigencia se identifica en los procesos contra los solicitantes en este tribunal durante todo el siglo xvii. La *Instruction* es un documento de corte general, anterior a la bula de Gregorio XV, que trata sobre los solicitantes. En su momento de envío, la bula de Pío IV seguía teniendo influencia en los procedimientos por solicitud, y mostraba a los religiosos como sospechosos, no como culpables de cometer herejía. Sin embargo, los rasgos procesales de ambos documentos estarán presentes en los procesos sucesivos, lo que puede interpretarse como una construcción de conocimiento acumulado del procedimiento inquisitorial respecto a la solicitud: “el documento en cuestión consta de siete artículos en los que fundamentalmente se hace referencia a materias procesales y penales relacionadas con el delito de solicitud. En tales apartados, de una forma extractada, se contemplan todos los aspectos del proceso” (García-Molina 86).

Además de las bulas, breves e instrucciones que llegaban de España a los tribunales americanos, se presentaba una serie de las lógicas de ida y vuelta en las comunicaciones entre la Suprema en Madrid y los tribunales de distrito en la América española, lo que supone una comunicación directa entre estas dos instancias de la Inquisición y un interés por estar al día con lo que pasaba en el Santo Oficio en ambas partes del imperio. Entre la correspondencia de esta naturaleza se encuentra la carta recibida por el Tribunal de México en 1610, en la que se proporcionaba información acerca de la publicación de la segunda parte de la *Summa*, “en la qual se cifra y summa todo lo que toca y pertenece a los sacramentos [...] principalmente lo que toca y pertenece al sacramento de la confession [...] y todo lo que pertenece a las censuras eclesiásticas”, del dominico fray Pedro de Ledesma. La segunda parte se dedicaba precisamente a las censuras en los casos de faltas y crímenes por parte del alto y el bajo clero:

[Al margen:] El catálogo saldrá dentro de dos meses y allí se provee en materia de libros. En carta de 30 de enero de 1609 se escribió y dio aviso de lo que se había hallado en la segunda parte de la suma compuesta por el maestro fray Pedro de Ledesma de la orden de Santo Domingo tocante a los que solicitan a sus hijas de confesión. (AHN, I, leg. 352, ff. 109 r.-110 r.)

Otro ejemplo de cómo transitaba la información del Viejo al Nuevo Mundo, y de cómo la correspondencia entre ambos territorios fluía con cierta rapidez, para el momento, es la carta remitida al Tribunal de México en abril de 1625 (tres años después de la publicación de la mencionada bula *Universi Domini Gregis* de Gregorio XV), en la que se respondía a la consulta en torno de hacer o no de

conocimiento público este documento en contra de los solicitantes a través de los edictos de fe del Santo Oficio mexicano. La carta en mención habría de convertirse en la concepción oficial y reconocida por la Iglesia de lo que era la solicitud y cómo se podía configurar esta para el periodo:

[...] teniendo en él toda la sustancia de que parece ha sido de utilidad sacando a muchas personas del engaño en que las tenían las interpretaciones y sutilezas de confesores y para comprobación de esto se han visto las dos testificaciones que llegaron con dicha carta con las demás dudas que se han ofrecido en la materia ha aparecido que el dicho breve no se extienda a lo pasado sino a lo que se hiciere y cometiere desde el día que se publicó el edicto. (AHN, I, leg. 353, f. 194 v.)

De ordinario, cuando se emitía una instrucción de corte “general” a los tribunales de distrito, ya fuera una copia de un documento pontificio, como una bula o un breve, o un documento de corte procesal, como la *Instruction* de 1576, el contenido de estos documentos era de conocimiento del inquisidor local o de distrito, y a su vez, de los comisarios y familiares del Santo Oficio. Por último, las consultas realizadas por los tribunales para la Suprema en diferentes asuntos, en este caso el de la solicitud, aseguraban el funcionamiento y aplicación de la justicia inquisitorial de una forma medianamente homogénea, rompiendo así con cierta discrecionalidad con la que contaba el procedimiento de la Inquisición pontificia del siglo xv.

En la carta remitida en 1600 por la Inquisición de Lima a la Suprema, es posible dimensionar la cantidad de solicitantes que estaban siendo procesados por el Tribunal en la capital del virreinato, y aparentemente cierto conocimiento público que podía tener la práctica de la solicitud:

[...] cuanto a lo que decir que en este santo oficio están presos y mandados prender veinte y tres sacerdotes confesores por haber solicitado sus hijas de penitencia la confesión [para] actos torpes y deshonestos y que algunos tienen de cuarenta testigos arriba y uno a ciento y el confiesa de setenta casi. (AHN, I, leg. 352, f. 256 v.)

Esta cifra puede dar una idea de la aparente preocupación por procesar a estos clérigos a comienzos del siglo xvii, en uno de los tribunales americanos cuya jurisdicción era bastante amplia. A pesar del número, que puede parecer alarmante para la época, es necesario considerar las particularidades en términos de “persecución” de una falta por parte de cada tribunal, además

de los comportamientos y las estrategias tanto de los propios clérigos como de algunos provinciales de las órdenes religiosas de los solicitantes para encubrir en el ámbito local a estos sujetos que transgredían lo mandado por la Iglesia.

Dentro de las estrategias que utilizaban algunos miembros del clero para que las solicitudes no fueran denunciadas ante el Santo Oficio se encontraban las amenazas y la intimidación a las mujeres solicitadas. Un ejemplo de esto fue lo que hizo el superior de la Compañía de Jesús en Lima en 1697, quien intentó que Melchora de San José, monja carmelita, no delatara al confesor fray José de Buendía:

[...] también doy noticia a Vuestra Santidad como que ya a dos años que no me confieso con el dicho padre si no es cuatro veces al año, que es el orden y mandado de su superior, en una de ellas le dijo, o por chanza o por temor o amenaza, que mirara lo que hacía, que si le era infiel o desleal, temiendo que estas cosas las comunicase con el confesor que ahora tengo que es el referido padre fray Juan Antonio carmelita descalzo a este y a mí nos había de dar veneno. (AHN, I, leg. 1648, exp. 20, f. 12 r.)

Estos intentos de ocultar las faltas cometidas por los miembros del clero podían alterar o retrasar el comienzo de la investigación inquisitorial, ya que el modo en que los inquisidores podían ejercer el derecho canónico, esto es, la jurisdicción otorgada por el papa al Santo Oficio para procesar a los solicitantes, se debía encuadrar en tres situaciones: la acusación directa del solicitante, la encuesta o la denuncia (González 62). La denuncia directa por parte de las solicitadas por los religiosos era el medio más común que se presentaba en los procesos en la América española del periodo. Por la naturaleza de la práctica, en la intimidad del acto de penitencia, no había mucha posibilidad de conseguir testigos que hubiesen visto u oído los actos y requerimientos de los confesores que ordenaban la acusación. También es de considerar que, por el estado de los religiosos, no era frecuente que las personas tuvieran la voluntad de delatarlos sin ningún temor a repercusiones.

Otra forma de comenzar con la investigación era el llamado público que hacía la Inquisición. Esta acción era el medio más habitual establecido por el Santo Oficio por el cual las personas se acercaban a la sede más cercana del tribunal, de manera voluntaria. Su finalidad era que denunciaran o declararan los comportamientos, tanto propios como ajenos, relacionados con el fuero de esta institución. La invitación pública a declarar se realizaba a través de un edicto, que servía como medio de difusión de las disposiciones de la Inquisición.

Una muestra de este documento es el edicto de fe publicado en 1620 por la Inquisición de México, en el que se pedía “que se denuncie a los confesores que hagan proposiciones indecorosas a personas de ambos sexos, para que se les castigue” (AGNM, *IN*, Edictos de Inquisición, vol. 1.).

Una tercera forma de denuncia que se presentó con cierta frecuencia en los documentos consultados era la declaración por parte de las mujeres solicitadas que eran enviadas por otros confesores, quienes, con el fin de que ellas pudieran ser absueltas de las faltas confesadas, enviaban al Santo Oficio dichas declaraciones como parte de su penitencia. La información también llegaba a los tribunales locales a través de los mismos confesores, quienes hacían la denuncia en nombre de sus penitentes o entregaban cartas escritas por las solicitadas<sup>7</sup>. Se debe señalar que, para poder comenzar con el proceso de investigación inquisitorial, era necesario que se presentaran como mínimo dos o tres denuncias en contra de la persona acusada, aunque no simultáneamente. Estas eran acumulativas.

## Tres solicitantes en México, Cartagena y Lima

Los tres procesos que servirán para caracterizar el procedimiento inquisitorial en torno a los solicitantes en los tres tribunales americanos comenzaron con las primeras denuncias en contra de los confesores. En términos cronológicos, la primera fue en contra del jesuita Juan Onofre ante el Tribunal de Cartagena de Indias en 1665, por parte de María de Carrillo, a través de su confesor, el dominico fray Francisco Gil. Onofre terminó teniendo en su contra tres denuncias ese año. En la denuncia que hizo Gil en representación de la mencionada mujer, se describe a grandes rasgos la solicitud:

[...] habrá cosa de cinco meses que estando en la ciudad de Santafé en casa de Doña María Carrillo mujer de Francisco de Echavarría en conversación con la susodicha, este y el padre lector Fray Pedro de Soto Altamirano religioso del mismo orden, se trató de los padres de la compañía y dijo la dicha Doña María Carrillo, que siendo niña la habían requerido de amores, en el acto de la confesión, un padre de la compañía de Jesús (que no lo nombró). (AHN, *I*, leg. 1621, exp. 15, f. 3 r.)

7 Estas denuncias por escrito se presentaron mayoritariamente entre las monjas de clausura.

Esta situación inicial de anonimato del confesor pudo haberse producido, en parte, porque María Carrillo sentía cierta confianza por la imagen de erudición e instrucción de Juan Onofre y pensaba que lo que le había ocurrido cuando era una niña hacía parte “natural” de la relación entre padre e hija espiritual en el contexto de la confesión sacramental. Cuando fray Pedro Altamirano, uno de los denunciadores de Juan Onofre ante el Santo Oficio, le preguntó a la mujer por qué no había ido a denunciar a este padre, ella le respondió “que el sujeto, a quien esto le había sucedido era de muchas letras” (AHN, I, leg. 1621, exp. 15, f. 8 r.).

El segundo proceso se presentó en el Tribunal de México, donde la primera denuncia en contra de fray Bernardo Gaitán, de la orden de San Francisco, fue hecha en 1675. A este confesor lo acusaron como solicitante siete mujeres que habitaban en la ciudad de Guatemala. La denuncia de Juana de la Cruz, una mujer mestiza, sienta el primer indicio para comenzar a investigar a este hombre de Dios, quien:

[...] habiéndose hincado de rodillas a los pies de dicho religioso, se confesó con él, y después de haberlo hecho, le dijo que fuera a la portería de dicho convento en donde se acabaría de confesar el dicho religioso y esta declarante [fue] a la dicha portería habiéndose sentado en un pozo de los que allá están e hincándose de rodillas esta declarante procedió a confesarse de algunas culpas que le habían ocurrido y habiendo el dicho padre fray Bernardo Gaitán aplicó la mano a tentar a esta declarante sus partes vergonzosas por debajo la ropa y aun le parece que la besó, en que no está cierta por haber días que pasó. (AHN, I, leg. 1732, exp. 31, f. 4 v.)

El tercer proceso fue en el tribunal de Lima, donde se hizo una denuncia en contra del jesuita José de Buendía. La primera testificación fue hecha por la beata carmelita María del Rosario, en 1685, y posteriormente por otras dos mujeres. En la denuncia, María del Rosario declaró en primera instancia que

[...] siendo su confesor y padre espiritual el padre José de Buendía de la Compañía de Jesús habrá cuatro años que estando en [jura] esta declarante, el dicho padre José de Buendía le instó a esta a que cayese con él y que con eso estaría su honra tapada y que él la confesaría y que el que cayese con el dicho padre era voluntad de Dios porque con eso tendría que llorar y sería como San Pedro [...]. (AHN, I, leg. 1648, exp. 20, f. 4 r.)

Cuando le preguntaron a esta religiosa por qué se había demorado tanto tiempo en denunciar ante el Santo Oficio lo que le había estado ocurriendo con

el padre José de Buendía, ella respondió que se había confesado con un padre mercedario, Manuel Blanco, y que este le había dicho que si todo lo ocurrido no había pasado dentro de la confesión “se lo requiriese en caridad”, o si no que buscara a su prelado por medio de un papel, el cual en efecto esta religiosa remitió a través de un padre de la orden de San Francisco, quien murió, y por ello quince días antes de acudir a la Inquisición le confesó lo ocurrido al presentado que asistía al vicario general de la Merced.

En estos casos se evidencia la relación que podía darse a través del conocimiento adquirido por los clérigos confesores, debido a la necesaria instrucción para poder aplicar el sacramento de la penitencia, y la confianza suscitada entre los penitentes. Además, la admisión de la imagen del confesor como autoridad, conocedor de las escrituras y de la palabra de Dios podía generar una relación vertical entre hombre y mujer, confesor y penitente, que exigía de por sí una especie de obediencia por parte de la receptora de los discursos y conocimientos del clérigo. Esta misma situación de poder hacía que en ocasiones no existiera una claridad *a priori* acerca de si lo que estaba ocurriendo en el espacio de la confesión era o no un error, sino que esta relación se reforzaba a través de la seguridad, autoridad y confianza que los argumentos del clérigo podían proporcionar, y a la cercanía espiritual que exigía al sacramento de la penitencia.

Las denuncias son muestra de cómo podía darse una adquisición de poder masculino a través de la práctica sacramental, y de nuevo mediante la relación vertical entre hombre y mujer que era común en la época. Además, el trato entre confesor y penitente y el espacio físico de la confesión (ya fuera un confesionario, un rincón en la Iglesia o la portería de un convento) generaban un ambiente de confianza y cierta intimididad que podía hacer que el clérigo traspasara las fronteras de lo verbal y omitiera el ritual discursivo de convencimiento, que hacía parte de la práctica de la solicitud, para llegar a tocamientos y abusos de tipo físico.

Se puede señalar que en estos casos por solicitud se logra identificar que los confesores buscaban mujeres de ciertos grupos, como mestizas, mulatas o indias<sup>8</sup>. En los tres procesos aparecen tres mulatas libres y una mestiza entre las denunciadas. Además de esto, también se determina que los clérigos buscaban mujeres casadas, monjas o aquellas que tuvieran una fama o un pasado

---

8 Se debe mencionar que las voces de las mujeres de los grupos más bajos de la sociedad colonial, como indias y negras, son difíciles de encontrar y los pocos testimonios se ven desacreditados en las investigaciones hechas por las autoridades, en este caso eclesiásticas.

discutibles. En los casos estudiados aparecen dos mujeres casadas, una niña, tres monjas y una soltera de cuarenta años de dudosa reputación<sup>9</sup>. Estos aspectos constituían para los denunciados una ventaja moral y de autoridad con respecto a las mujeres que confesaban sus comportamientos íntimos. La opinión de la comunidad acerca de las mujeres solicitadas, su estado (casada, soltera o doncella) y su pertenencia a los grupos considerados como “bajos” en ocasiones ponía en duda las denuncias hechas, y las autoridades que seguían los procesos podían darles menor relevancia a los testimonios femeninos al momento de seguir los procesos por solicitud: “Eso le permitía al solicitante poder mantener con sus conquistas un trato habitual, sin menoscabo de su estima [...] y a la vez, tener a su disposición un magnífico instrumento de presión para obligarlas al silencio” (Muñoz 183).

En el caso de las monjas de clausura, era difícil que pudieran salir de sus conventos, ya que romperían el encierro para poder ir a denunciar la solicitud. Por lo tanto, debían valerse de “cómplices” que las ayudaran a llevar ante los tribunales sus testimonios. En 1699, el carmelita fray Antonio de Jesús María ayudó a la hermana Melchora de San José, del convento del Carmen en Lima, a denunciar al ya mencionado padre José de Buendía, diez años después de haber comenzado a ser solicitada por este clérigo:

[...] dicha religiosa le entregó un pliego de papel de una plana y principio de la segunda llana escrito y firmado de su letra y mano en que por menor refiere todo lo que le pasó con el dicho padre José de Buendía que es lo mismo que de palabra le había dicho y comunicado a esta dicha religiosa y lo redujo a escrito para que en su nombre los presentase a este Santo Tribunal. (AHN, I, leg. 1648, exp. 20, f. 10 r.)

En este caso se puede inferir que el estado de recogimiento en el espacio del convento, así como el poco acceso que podían llegar a tener estas mujeres a personas que no pertenecieran al mundo religioso, o a otras instancias que no fueran las de su orden religiosa o la del confesor solicitante, daban lugar a una situación que se podía percibir como de cierta sensación de impunidad por parte de los solicitantes de monjas.

Después de las denuncias en contra de los clérigos ante el Santo Oficio y sus ratificaciones —que eran la confirmación de lo inicialmente denunciado a

---

9 En el proceso contra Juan Onofre aparece la averiguación acerca de la vida y costumbres de Francisca de Isaza, quien “había sido mujer de mundo”.



través de una audiencia con el fiscal y cuatro personas más que servían como testigos del proceso—, comenzaban a realizarse las investigaciones para poder generar una acusación concreta por solicitud y sospecha de herejía. Entre estas diligencias se encontraba la averiguación de la vida y las costumbres tanto de los acusados como de los denunciantes, en este caso las mujeres mencionadas en los procesos. En las averiguaciones hechas por el comisario acerca de la vida y costumbres de Juana de la Cruz y de Bernardo Gaitán para el Tribunal de México, se dijo que esta mujer era muy devota y de buenas costumbres, comulgaba dos veces a la semana y era una mujer recogida, mientras que del padre Gaitán:

[...] me han informado de muchos religiosos, con mucho recato, y me dicen todos, que es muy arrojado y precipitado así con sus prelados y otras personas, y muy inquieto //f. 5 v. y deshonesto por lo cual lo han castigado en su convento y no le han dado ninguna guardiana, y una que le dieron se las quitaron por las cosas referidas, y por su gran soberbia, altivez, el cual conmemora por ahora dicho padre en la villa de la Santísima trinidad de Sonsonate. (AHN, I, leg. 1732, exp. 31, ff. 5 r.-5 v.)

A pesar de que en teoría los procedimientos inquisitoriales debían ser de una u otra forma homogéneos, no en todos los casos se cumplían las diferentes etapas, como las averiguaciones sobre la vida y costumbres. En los tres procesos aquí referidos, solo el de Bernardo Gaitán tiene la averiguación de la vida y costumbres de ambas partes; los otros dos contienen las averiguaciones de la vida de algunas de las mujeres denunciantes o testigos, ya en el desarrollo de los procesos.

Luego del “momento inicial” del proceso y una vez confirmados los testimonios por parte de dos inquisidores locales, se efectuaba la orden de prisión a las cárceles secretas en contra de los religiosos —esta orden de apresamiento en las prisiones de los tribunales se daba para asegurar el secreto y prevenir “vicios” durante el procedimiento, e incluso la huida o encubrimiento del acusado—:

La orden de prisión podía ser decretada en cualquier momento, y era firmada por los inquisidores sin explicar al acusado la causa de su encarcelamiento. Cuando había cómplices, el mandato de captura era individual; así se mantenía en secreto el nombre de los demás. (Fernández 126)

A fray Bernardo Gaitán lo mandaron llevar desde Guatemala a la Ciudad de México para cumplir con el voto de prisión dado por el tribunal el 27 de

noviembre de 1679, después de las ratificaciones de lo declarado por las siete mujeres que testificaron en su contra. Por otro lado, en el caso del padre Juan Onofre en el Tribunal de Cartagena, el fiscal del proceso había solicitado la prisión para este jesuita el 19 de junio de 1668, casi tres años después de la primera denuncia en su contra; sin embargo, hubo una dilación de esta solicitud y la orden de prisión se suspendió temporalmente. Por último, en la documentación consultada acerca del proceso del padre José de Buendía en Lima no aparece una solicitud formal de prisión por parte de los miembros del Tribunal durante las investigaciones hechas por el Santo Oficio, a pesar de que entre 1685 y 1699 se presentaron las diferentes acusaciones en su contra. Sin embargo, después de que se generara todo el proceso de investigación, “cargos” y “descargos”, y por último la calificación de los actos consignados en los testimonios recogidos por parte del Santo Oficio, en 1709, diez años después de la última acusación en su contra, se pidió oficialmente que este religioso fuera enviado a las cárceles secretas. Y en el proceso se señaló:

[...] la perjudicialísima omisión y contemplación que han tenido en esta causa pues debieron muchos años hace determinar esta causa prehen-diendo a este reo y siguiéndolo hasta la definitiva respecto de la sobrada pena que tiene pues para votar a prisión en materia por solicitudión basta dos testigos abonadas y formales aunque sean singulares sin que sea de la inspección para votar a prisión el que se pueda ratificar o no los testigos, y aun los testigos muertos según algunos textos de derecho y doctrinas. (AHN, I, leg. 1648, exp. 20, f. 26 v.)

Las instrucciones comunicadas a los tribunales de distrito, por medio de las cartas acordadas acerca de cómo se debía procesar a los solicitantes, eran claras en relación con el procedimiento de la obligatoriedad de mantener, o mejor, tener acceso y controlar a las personas investigadas. De ello es muestra la carta remitida por la Suprema al Tribunal de Cartagena, en la que se responde acerca de la suspensión de la orden de prisión en contra de Juan Onofre. En este sentido, se destaca la importancia de seguir con el procedimiento común en contra de los solicitantes:

[...] recibimos una carta del 31 de agosto de 1668, con copia auténtica del proceso causado en ese Santo Oficio contra Juan Onofre religioso de la Compañía de Jesús y habiéndose visto en el consejo se acordó lo que veréis si por la copia auténtica del auto que iba con esta, aquello se ejecutaré y ha parecido que sin embargo de la carta acordada, que, citáis en

nuestro visto, guardéis el estilo, que habéis tenido de ejecutar las prisiones y sentencias las causas de los solicitantes sin remitirlas antes al consejo. (AHN, I, leg. 345, s. f.)

A pesar del conocimiento de ciertas claridades generales acerca del tratamiento de las personas investigadas, las lógicas de cómo podían funcionar las redes de poder locales en cada población hacían que en ocasiones los procesos se dilataran durante mucho tiempo o se suspendieran sin tener una sentencia o culminación. De tal forma, se negaba la “infalibilidad” de lo mandado por la Suprema, como en lo sucedido durante el proceso en contra de José de Buendía en Lima. Dicho proceso duraría aproximadamente 35 años. Pudo establecerse, por una comunicación remitida por la Suprema en noviembre de 1709, en la cual se señalaba que el proceso había sido archivado junto con las testificaciones, y por medio de una copia de este remitida a la Suprema en 1701, que los miembros del tribunal de distrito se habían dado cuenta de que esta situación de “impunidad” se daba al parecer por el cambio de dos funcionarios del tribunal de Lima que no habían sido informados del proceso, y porque

Don Gómez sospechó que para la resolución había alguna contemplación al denunciado, por la grande inclusión que tenía con el Virrey Conde de la Monclova quien entre la determinación de sus preladados le mantuvo en esta ciudad, en la frecuente asistencia en su palacio de día y de noche. (AHN, I, leg. 1648, exp. 20, BL. 2, f. 2 r.)

Después de la reclusión del clérigo en las cárceles y del secuestro y la posterior venta de sus bienes para cubrir los gastos del proceso, se comenzaba con las sesiones de declaraciones por parte del solicitante ante el Santo Oficio. Con este ejercicio se pretendía que el acusado confesara voluntariamente las faltas cometidas y que tuvieran relación con el fuero de la Inquisición. Inicialmente, no se le decía a esta persona de qué estaba siendo acusada, sino que se pretendía que se hiciera un ejercicio de expurgación de conciencia, en el que comúnmente se realizaba la autoacusación y que se presentaba “dentro de los diez días después de preso el reo” (Torquemada 45). Además, este mantenimiento inicial del secreto servía para conservar el buen andamiento del procedimiento y de alguna forma “proteger” a los testigos. En ocasiones, las personas investigadas terminaban confesando actos adicionales a su acusación y ello terminaba agravando su proceso, o incluso la investigación se ampliaba en torno a las nuevas faltas confesadas en las sesiones de declaración.

En la primera de las tres moniciones o testificaciones hechas al padre Bernardo Gaitán en México, y después de que este religioso contara la historia de su vida —su origen, cómo llegó a ordenarse, cómo llegó a ser confesor y, por último, cómo llegó ante el Santo Oficio—, se le preguntó si sabía por qué estaba recluso en las cárceles secretas. El religioso respondió que desconocía las razones por las cuales estaba ante dicho tribunal. Sin embargo, los inquisidores intentaron que revisara de nuevo en su conciencia para que confesara y argumentaron que el oficio del Tribunal no se realizaba sin fundamento:

[...] fue le dicho que en este Santo Oficio no se acostumbra a prender persona alguna sin bastante información de haber dicho, hecho y cometido, o visto hacer, decir y cometer a otras personas alguna cosa que sea, o parezca ser contra nuestra fe católica, y la evangélica que tiene prédica [...]. (AHN. I, leg. 1732, exp. 31, f. 28 r.)

A pesar de la insistencia de los notarios en que hubiera una confesión “voluntaria”, fray Bernardo insistió en que no tenía delito alguno en su memoria que confesar. En la segunda monición había confesado que se acordaba de que dos mujeres se habían acercado a él para confesarse, pero fueron ellas quienes lo habían seducido para cometer actos torpes. Y en la tercera monición sostuvo lo dicho y que no tenía recuerdo de alguna otra cosa.

En la documentación relacionada con los otros dos procesos, el de Juan Onofre en el Tribunal de Cartagena y el de José de Buendía en el Tribunal de Lima, estas moniciones o declaraciones se presentaron de forma diferente o incluso hacían falta en la documentación. El proceso de Juan Onofre está incompleto y solo llega a la parte en que se discute la pertinencia o no de la orden de prisión solicitada en su contra. En este caso la voz del jesuita es pasiva y solo aparece como acusado. Entre tanto, en el “atípico” proceso contra José de Buendía, el 11 de abril de 1699 este religioso apareció con un papel, sin haber sido llamado —como lo habían hecho María del Rosario y Melchora de San José años atrás en su contra—, en el que toca punto por punto cada una de las solicitudes de las cuales había sido denunciado:

[...] movido del escrúpulo de su conciencia ha formado un papel escrito y firmado de su nombre que empieza *in nomine domini*, para mayor confusión mía y acaba que ejecutare con puntual obediencia, el cual contiene diversos casos de que ha hecho reflexión haberle acontecido en esta ciudad con diversas mujeres desde el año de mil seiscientos y ochenta y siete hasta el presente y por sí están comprendidos debajo de

las bulas de los sumos pontífices que haya en los casos de incontinencia y de solicitud en el sacramento de la penitencia, antes o después de ella o en el lugar deputado para él, se denuncia de ellos deseando enmendar su conciencia y manifestarse con este Santo Oficio la pronta obediencia a lo que resolviere en dichos puntos con su persona. (AHN, I, leg. 1648, f. 16 v.)

La información consignada en la carta, así como la forma voluntaria<sup>10</sup> en que se presentó José de Buendía, muestran dos elementos importantes para que su proceso se diera de manera diferente a los demás. El primero se relaciona con una posible práctica corrupta por parte de algún miembro del Santo Oficio de Lima. Como se había mencionado, aparentemente, la información del proceso pudo haber sido filtrada hasta llegar a ser de conocimiento del acusado. Y el segundo elemento es el evidente conocimiento que tenía este clérigo del procedimiento inquisitorial y las argumentaciones teológicas que presentó a los inquisidores en su carta. Es probable que el padre Buendía utilizara ese conocimiento del procedimiento inquisitorial a su favor. Como es conocido, presentarse voluntariamente ante el Santo Oficio y confesar, con la intención de limpiar la conciencia, era interpretado como un acto de arrepentimiento que podía atenuar la sentencia que se impusiera a la persona investigada o procesada.

En los procesos que se culminaban, es decir, que no eran suspendidos por los tribunales, debido a diferentes causas —como la falta de pruebas, la muerte de testigos, la poca credibilidad de estos o incluso las prácticas de encubrimiento de los procesos—, se realizaban las calificaciones de los hechos presentados tanto por los denunciantes como por los reos o acusados<sup>11</sup>. El 12 de enero de 1680, en la Ciudad de México, el fiscal del proceso de fray Bernardo Gaitán presentó el auto de la acusación en contra de este franciscano. Dentro de las acusaciones que se le hicieron, lo calificaron de negativo por no admitir nunca sus faltas, falso por cambiar los hechos a su favor, diminuto confitente, solicitante

10 En términos del proceso, esta aparición voluntaria se denominaba “comparación espontánea”, y era considerada un acto de buena voluntad y arrepentimiento por parte del acusado.

11 En el caso de los documentos consultados para este estudio, solo el proceso de fray Bernardo Gaitán está completo. El proceso de José de Buendía estuvo suspendido por varios años y su continuación no se encuentra en el archivo. Y el proceso de Juan Onofre carece de culminación, por lo menos en lo documental. Hay que tener en cuenta que este proceso es de los pocos que cuentan con una información extensa, diferente a las relaciones de causa, en términos documentales para el Tribunal de Cartagena de Indias.

probado y ofensor de la doctrina de Dios, “dando en lugar de medicina para sus penitentes, veneno y por pasto espiritual, áspides en la doctrina que su torpeza le dictaba, injuriando tan enorme y execrablemente al santo sacramento de la penitencia y a Cristo nuestro señor” (AHN, I, leg. 1732, exp. 31, f. 30 v.). Después de esto, el abogado defensor de fray Bernardo solicitó que los nombres de los testigos pudieran conocerse. El 1.º de febrero de 1680, el fiscal del proceso pidió que se publicaran los testigos en contra de fray Bernardo —hasta esta instancia se cumple el anonimato en el proceso: el acusado ya sabe de qué se le culpa y ya ha hecho los “descargos” o dado respuesta a la acusación—. Una vez más, antes de decirle lo que habían dicho los testigos, le pidieron que dijera la verdad, y luego de esto fray Bernardo pudo responder a las declaraciones de los testigos.

En la pronunciación de la sentencia, después de realizada la causa y confesado o negado el delito con dos o más testigos, se solía votar con los consultores eclesiásticos acerca de este tema. Fray Bernardo Gaitán fue hallado culpable de solicitar a sus hijas de confesión, y entre los castigos que le impuso el Tribunal de México en la sentencia del 16 de marzo de 1680 estaba abjurar de levi. Según la *Instrucción* de Fernando de Valdés de 1561, este tipo de abjuración “era más remedio para poner temor al reo que castigo, y además de ella se le puede poner pena pecuniaria” (Cortaverria, f. 2 r.). Además de esto, se impuso un castigo que fue de por sí severo para el estado de un miembro del clero: se leería la sentencia en auto a puerta cerrada delante de sus compañeros de orden<sup>12</sup>, en especial sus superiores. Se le prohibió confesar a hombres y mujeres a perpetuidad, y tampoco podía volver a predicar. Además, se le privó de voto activo o pasivo dentro de su orden, y se dispuso que

[...] sea recluso por tiempo y espacio de cuatro años en el convento de su religión de San Francisco de la ciudad de la Puebla, y en dicho tiempo suspenso de celebrar, en el cual ayune a pan y agua todos los viernes, y confiese y comulgue en los tiempos y días, en que su religión acostumbra hacerlo todos los religiosos que no son sacerdotes, y tenga el último lugar y asiento en el dicho refectorio en todos los actos públicos de su comunidad: y salga desterrado de esta ciudad de la de Guatemala y de

12 Esta orden de no condenar a los reos a castigos públicos ni dejarlos salir en los autos públicos con el resto de los condenados por los tribunales inquisitoriales puede verse en la carta acordada, enviada por la Suprema al Tribunal de Lima el 21 de marzo de 1600, además de permitir que en los casos de mucha gravedad estos pudieran ser enviados a galeras (AHN, I, leg. 352, f. 256 v.).

la villa de Madrid corte de su Majestad por tiempo y espacio de diez años y veinte leguas en contorno. (AHN, I, leg. 1732, exp. 31, f. 47 v.)

Este castigo, diferenciado para una práctica específica de un grupo que gozaba de cierto fuero especial, pero que al mismo tiempo era cada vez más observado debido al contexto postridentino, muestra la importancia que tenía el poder controlar la información acerca de las faltas del clero dentro del ámbito religioso. La Iglesia católica intentaba que los procesos en contra de los religiosos produjeran el menor ruido posible, tanto dentro de las órdenes religiosas, para alejar a los miembros más jóvenes de estos escándalos, como dentro de la feligresía. No convenía que la imagen casi divina y sin aparente mácula de los hombres de Dios se viera perjudicada. Sin embargo, en estos procesos es posible identificar cómo las dinámicas del Santo Oficio, a partir de su afán por aplicar el procedimiento inquisitorial de la mejor manera posible, se veían confrontadas con las lógicas locales de los contextos hispanoamericanos: las diferentes voces y grupos sociales que aparecen en los procesos, la credibilidad o no que se otorgaba a algunos testimonios, las redes de poder locales, los conflictos entre las diferentes órdenes religiosas y la lejanía con Madrid, con la cual mantenía una comunicación medianamente fluida para la época, en ocasiones afectaban los tiempos de los procesos por la llegada tardía de las consultas o incluso la pérdida de estas. Estos elementos alteraban el modelo homogéneo que proponía el Santo Oficio al momento de procesar a los solicitantes ante los tribunales americanos.

## Conclusiones

Es importante resaltar que la información que proporcionan los llamados procesos de fe de la Inquisición por solicitud podría dividirse en dos grandes partes: una que proporciona rasgos de la dimensión pública de la solicitud como crimen punible por esta institución, que se inscribe en los discursos de la Iglesia, y en especial en la pastoral cristiana, es decir, el deber ser del religioso, e incluso del feligrés, como miembros de la comunidad de Cristo. Además de asignar roles dentro del procesamiento inquisitorial, el confesor-solicitante se convierte en reo y la mujer-penitente, en testigo. También hacen parte del ámbito público de los procedimientos las intervenciones de actores “externos” a la Inquisición, pero que tenían algún tipo de poder dentro de la localidad, como lo fue la dilación del proceso de José de Buendía en Lima.

La segunda dimensión que se puede señalar a través de los procesos se relaciona más con la parte “privada” en la práctica de la solicitud, ya que esta ocurría dentro de un ambiente de intimidad y supuesta seguridad, en el que los abusos de poder estaban presentes. Los argumentos que estos hombres utilizaban para convencer y seducir a las confesantes son indicios de cómo el ambiente del confesionario y la posición de autoridad que suponía el poder administrar el sacramento de la penitencia pudieron hacer pensar que era posible tener una relación más carnal con sus hijas de confesión con cierto nivel de impunidad. A través de los argumentos consignados en los procesos que se han abordado, también se identifican rasgos de cómo se generaban discursos de corte más popular, o incluso individual, por parte del clero acerca de los sacramentos, en este caso el de la penitencia.

En estos tres documentos se evidenciaron no solo los actores y las voces (algunas más activas que otras) involucradas en los procesos, sino también cómo una institución de justicia administradora y censora de los aspectos relacionados con la fe intentaba replicar los valores y la idea de la moral cristiana de Occidente de los siglos xvi y xvii, a través de la represión y de la mano con los discursos de la pastoral cristiana que se difundían desde el púlpito. En este sentido, los estudios sobre la solicitud no muestran solamente la dimensión clerical y sacra de los religiosos, sino también todo el universo cultural, discursivo, de conocimientos e incluso doctrinal que llevaban “a cuestas” tanto los hombres como las instituciones venidas del Viejo Mundo o formados por este, y la replicación, reelaboración y adaptación de los códigos culturales en otros territorios, como el de la América española.





## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES PRIMARIAS

#### A. Archivos

Archivo General de la Nación de México, Ciudad de México, México (AGNM).

Inquisición (IN). Edictos de Inquisición, vol. I.

Archivo Histórico Nacional, Madrid, España (AHN).

*Inquisición (I)* legs. 345, 352, 353, 1620, 1621, 1648, 1732.

#### B. Impresos

Azpilcueta, Martín de. *Manual de confesores y penitentes*. Toledo: Juan Ferrer, 1554.

Cortaverria y Echave, Miguel Antonio de. *Promptuario alfabético y compendioso de todas las instrucciones, cartas acordadas, bullas pontificias y Cédulas Reales, pertenecientes al Santo Officio de la Inquisición [...]*. Madrid: Biblioteca Nacional de España, MSS/12891, 1601-¿1700?

Escobar y Mendoza, Antonio. *Examen y práctica de confesores y penitentes*. 1646. París: Antonio Bertier, 1665.

Ledesma, Pedro. *Primera parte de la Summa: el la qual se cifra y summa todo lo que toca y pertenece a los sacramentos ... principalmente lo que toca y pertenece al sacramento de la confession ... y todo lo que pertenece a las censuras eclesiasticas; Segunda parte de la Summa: en la qual se summa y cifra todo lo moral y casos de consciencia que no pertenecen a los sacramentos...* Salamanca: Imprenta de Antonia Ramírez, 1614.

López de Ayala, Ignacio, traductor. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. 1564. Barcelona: Imprenta de Benito Espona, 1845.

Torquemada, Tomás. *Compilación de las instrucciones del oficio de la Santa Inquisición hechas por le muy reverendo señor Fray Tomás de Torquemada [...]*. Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1667.

## F U E N T E S   S E C U N D A R I A S

- Alejandro, Juan Antonio. *El veneno de Dios. La inquisición de Sevilla ante el delito de sollicitación en confesión*. Madrid: Siglo XXI, 1994.
- Álvarez Alonso, Fermina. "Herejes ante la Inquisición de Cartagena de Indias". *Revista de la Inquisición*, n.º 6, 1997, pp. 239-269.
- Aspell, Marcela. "El sacramento de la confesión. Los manuales y las sumas de confesión". *Anuario del CIJS*, n.º 11, 2008, pp. 431-447.
- Delgado, Jessica L. "Foregrounding Marginal Voices: Writing Women's Stories Using Solicitation Trials". *Imagining Histories of Colonial Latin American: Synoptic Methods and Practices*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2017, pp. 155-168.
- Domínguez Nafría, Juan Carlos. "La 'copilación' de las instrucciones inquisitoriales de Gaspar Isidro de Argüello". *Revista de la Inquisición*, n.º 12, 2006, pp. 137-276.
- Fernández Giménez, María del Camino. "La sentencia inquisitorial". *Manuscripts*, n.º 17, 1999, pp. 19-140.
- Foucault, Michel. "La lucha por la castidad". *Sexualidades occidentales*, editado por Philippe Ariès et al. Barcelona: Paidós, 1987, pp. 32-52.
- Galván Rodríguez, Eduardo. *El secreto en la Inquisición española*. Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2001.
- García-Molina Riquelme, Antonio M. "Instrucciones para procesar a solicitantes en el Tribunal de la Inquisición de México". *Revista de la Inquisición* n.º 8, 1999, pp. 85-100.
- González Marmolejo, José René. *Sexo y confesión: la Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*. Ciudad de México: INAH; Plaza y Valdez Editores, 2002.
- Greenleaf, Richard E. *La inquisición en Nueva España, siglo XVI*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Lavrin, Asunción. "Los hombres de Dios: aproximación a un estudio de la masculinidad en Nueva España". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 31, 2004, pp. 283-309.
- Muñoz Delaunoy, Ignacio. "Solicitud *in loco confessionis*: un estudio de caso (1650-1666)". *Historia*, n.º 32, 1999, pp. 177-264.
- Ruiz Ortiz, María. "Sexo y confesión. Actitudes pecaminosas e Inquisición: el clero ante el Santo Oficio". *Andalucía en la Historia*, n.º 21, 2008, pp. 56-59.

- Saldarriaga Escobar, Gregorio. "Recorridos indianos de un solicitante amoroso: el caso de fray Joseph Félix de Morán". *Colonial American Historical Review*, vol. 15, n.º 1, 2006, pp. 177-203.
- Sarrión Mora, Adelina. *Sexualidad y confesión: la solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI- XIX)*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Soto Rábanos, José María. "Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media hispana". *Hispania Sacra*, vol. 58, n.º 118, 2006, pp. 411-447. <https://doi.org/10.3989/hs.2006.v58.i118.12>.
- Splendiani, Anna María. "El clero frente a la Inquisición de Cartagena de Indias (1611-1636)". *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada*, por Jaime Humberto Borja et al. Bogotá: Ariel-CEJA, 1996, pp. 69-114.
- Tortorici, Zeb. *Sins against Nature. Sex and Archives in Colonial New Spain*. Durham: Duke University Press, 2017. <https://doi.org/10.1215/9780822371625>.