

EL COLEGIO DE MEXICO

Departamento de Publicaciones

septiembre - octubre de 1987

boletín 15 editorial



Historia de la lectura en México

En capillas

Este libro es fruto del Seminario de Historia de la Educación en México, que dirige en El Colegio de México la doctora Josefina Zoraida Vázquez. Su propósito es seguir la evolución de la lectura —y, de manera secundaria, también de la escritura— en nuestro país: los métodos de enseñanza, su papel como vehículo de ideologías, las campañas oficiales, los materiales —revistas, diarios, folletos, libros— que a lo largo del tiempo se han ofrecido a la curiosidad y a la necesidad de los lectores. Leerlo constituye una aproximación a nuestra historia que se hace ahora por primera vez, desde

una perspectiva en que confluyen política, sistemas pedagógicos, prejuicios sociales, influencias extranjeras, modas culturales y aspiraciones de libertad.

La escasez de lectores de libros ha sido, a través de la historia, uno de nuestros mayores problemas educativos, uno de nuestros mayores lastres. La lectura de este libro donde se examinan, en épocas sucesivas, las causas aparentes del problema, los planes esperanzados para resolverlo y su fracaso repetido, el rezago más o menos evidente, la renovada voluntad de superarlo, seguramente contribuirá a encontrar caminos más seguros para su solución.

La lectura de evangelización en la Nueva España

Pilar Gonzalbo A.

Los recursos didácticos en la evangelización

Desde el primer momento el imperativo de la evangelización imprimió un peculiar carácter a la producción literaria de la América colonial. La tarea de los frailes trascendía los muros de los conventos y los púlpitos de las iglesias; un puñado de hombres con vocación mesiánica, se consideraba responsable de la salvación eterna de millones de aborígenes. Las lecturas de españoles y criollos laicos podían ser virtualmente las mismas que disfrutaban sus contemporáneos del Viejo Continente, pero misioneros y neófitos participaban desde sus respectivas posiciones en la expansión del reinado de Cristo, para el que debían prepararse con el estudio y la penitencia; disponían para ello de una variada colección de textos religiosos, dogmáticos y morales, en castellano y lenguas indígenas, cuyo mensaje consistía en una adaptación de las enseñanzas evangélicas a las condiciones impuestas por la situación local.

Durante los primeros años del dominio español comenzó a ponerse en práctica un proyecto de alfabetización general de los indios en sus propias lenguas. Los hijos de caciques y principales y algunos otros niños recogidos en los conventos para recibir instrucción, se convertirían en *calpixques* y *temachtianis* —fiscales y maestros— auxiliares de párrocos y doctri-

neros, capaces de leer y comprender aquellos textos que los orientasen en el cumplimiento de sus funciones religiosas y contribuyesen a consolidar su prestigio al proporcionarles conocimientos superiores a los del resto de la población. Las lecturas adecuadas para ellos eran las relativas al ritual eclesiástico, las normas de comportamiento y las costumbres de los nuevos señores. Entre 1530 y 1555 el esfuerzo educador de los regulares dio sus mejores frutos; inmediatamente después quedó truncado por las decisiones del Primer Concilio Provincial Mexicano y por los cambios en la organización del trabajo y la economía. Los indios contaron con catecismos, confesionarios y libros de devoción en sus propias lenguas para el aprendizaje de la doctrina; los misioneros utilizaban los mismos textos para ejercitarse en el conocimiento de las lenguas locales.

El problema de la comunicación entre los religiosos y los indios quedó planteado desde los primeros contactos y propició originales soluciones prácticas, especialmente reveladoras de la actitud de evangelizadores y evangelizados: entre el fervor apostólico y la inquietud pedagógica humanística, aquéllos; entre el desconcierto y el apego a las viejas tradiciones, los pueblos sometidos. El aprendizaje de las lenguas indígenas por parte de los misioneros fue la solución gene-

Reseña

Carmen Castañeda

La educación en Guadalajara durante la Colonia, 1552-1821

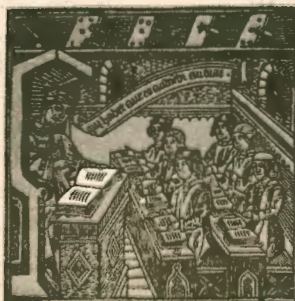
El Colegio de Jalisco/El Colegio de México, 1984, 516 pp.

Por Asunción Lavrín*

En la América colonial española, la educación era concebida como una actividad destinada a un pequeño segmento de la población. Como una forma de lograr un avance personal para el individuo, la educación también repercutía de manera positiva

Carmen Castañeda

La Educación en Guadalajara durante la Colonia 1552-1821



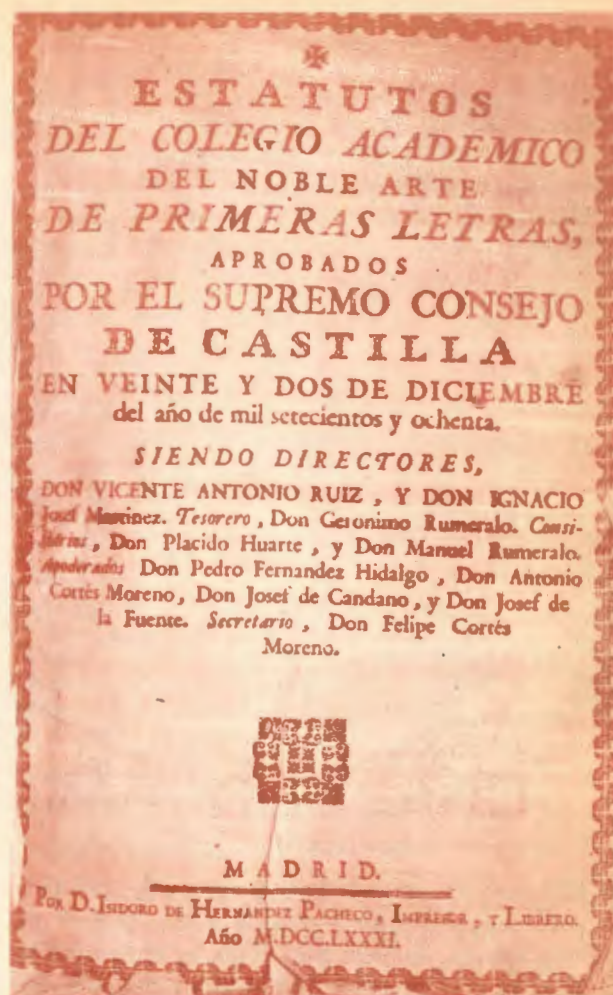
el colegio de jalisco
EL COLEGIO DE MÉXICO

en la familia y en la comunidad. De esta manera, a pesar de que la educación seguía siendo un símbolo de estatus para aquéllos que eran lo suficientemente afortunados para recibirla, fomentarla era una tarea cívica honorable. A pesar de su potencial como tema para el estudio de las políticas de estratificación social colonial, la educación sigue siendo un tema poco frecuentado por la historiografía colonial. Este recorrido por la historia de trescientos años de educación en una de las más importantes áreas geográficas de la Nueva España no cambia nuestra idea de su significado, pero contribuye sustancialmente a nuestro conocimiento de cómo funcionaba el sistema. Carmen Castañeda ha hecho una amplia

ralmente recomendada, aunque en ocasiones pudiera complementarse con la ayuda de intérpretes y con recursos didácticos como el empleo de estampas, grandes carteles pintados, jeroglíficos, danzas y canciones alusivas a los misterios de la fe y las celebraciones del año litúrgico.

Cuando los frailes llegaron a conocer el náhuatl con bastante propiedad, elaboraron en esa lengua sermones y doctrinas, en los que frecuentemente emplearon recursos literarios aprendidos en las relaciones filosóficas y morales de los antiguos mexicanos. Los religiosos no se limitaron a tomar el vocabulario y la estructura gramatical para verter en ella los tratados doctrinales españoles, sino que adoptaron, en muchos casos, las metáforas y las formas de expresión propias de las creaciones literarias anteriores a la Conquista. Los *huehuetlatolli* recopilados por el padre Andrés de Olmos proporcionaron un excelente modelo, aprovechado por algunos predicadores; fray Bernardino de Sahagún empleó ocasionalmente en sus sermones las ideas y las formas expresivas de textos indígenas que aconsejaban el ejercicio de virtudes como la humildad, la austeridad, el desinterés y la pobreza; fray Alonso de Molina aplicó su profundo conocimiento de la lengua náhuatl a la redacción de varias obras de utilidad inmediata en la instrucción de sus hermanos mendicantes que aspiraban a la completa incorporación de los indígenas al cristianismo.

En forma similar actuaron los religiosos de la orden de Santo Domingo y los de San Agustín, en las regiones que les correspondió evangelizar. Entre los indios descendientes de familias principales hubo muchos que aprendieron pronto a expresarse en castellano y otros



investigación en archivos mexicanos y españoles, y ha descubierto una gran cantidad de nueva información para lo que básicamente pretendía ser un trabajo de síntesis.

El estudio consta de dos partes: la primera es una historia cronológica de todo lo relativo a las instituciones educativas de Guadalajara desde 1552 hasta 1821. Aquí Castañeda bosqueja las bases de una serie de instituciones como las escuelas primarias para niños y niñas, las escuelas religiosas para niñas, los seminarios para el clero secular y la universidad, creada por decreto real en 1791. En la segunda parte, en un esfuerzo por destacar el carácter institucional de su historia, Castañeda trata los métodos de ense-

ñanza, los instructores y los estudiantes. Describe meticulosamente el régimen interno de las escuelas así como sus objetivos y diseña un perfil prosopográfico de los estudiantes que, en el caso de la universidad, incluye datos sobre los desempeños intelectuales. El capítulo dedicado a la Universidad de Guadalajara es especialmente abundante en datos. Cuadros, gráficas y mapas ayudan a presentar en forma más eficiente la vasta información cuidadosamente reunida.

Ésta es una historia narrativa en toda su expresión: organización sistemática de los materiales, bases sólidas de investigación, y exposición de la información clara y sin rodeos. Sin embargo, el estudio de Castañeda carece de cual-

quier intento por abordar o dar respuesta a las interrogantes teleológicas sobre el significado de la educación como un instrumento de control social, y como un reflejo de los valores culturales y morales en un periodo histórico dado. Siguiendo líneas históricas tradicionales y seguras, la autora se abstiene de comprometerse, sin emitir ningún juicio de valor, y entrega a cambio un cuadro bien delineado que será útil para aquellos que necesiten detalles antes de hacerse preguntas sobre los significados.

*De la Howard University. Esta reseña apareció originalmente en inglés en la *American Historical Review* en febrero de este año. (Traducción de Susana González Aktories).



más que dominaron la lectura y la escritura en sus propias lenguas. Algunos manejaron la pluma en uno u otro idioma, ya fuese para defender antiguos privilegios, ya para protestar por abusos o malos tratos de los conquistadores e, incluso, para intervenir a favor de alguna de las partes en litigio, en las rencillas suscitadas entre los miembros de las diferentes órdenes religiosas y entre éstas y los miembros del clero secular. En consecuencia, pronto se consideró la necesidad de facilitar a los nuevos cristianos la lectura de cartillas y catecismos en sus propias lenguas. La catequesis y la predicación podrían ser eficazmente complementadas con el aprendizaje autodidáctico y la meditación piadosa propiciada por las lecturas de los naturales "pues hay tantos dellos que saben leer" (como dice en el colofón del catecismo de fray Pedro de Córdoba).

A lo largo del siglo xvi (entre 1539 y 1585) se imprimieron en la Nueva España doctrinas en cantidades muy elevadas, la mayor parte de ellas en lenguas indígenas. Los sermones, epístolas, evangelios y otras partes de la Biblia traducidos al náhuatl, tarasco y otras lenguas y destinados al uso de los fieles se prohibieron en los concilios provinciales segundo y tercero (1565 y 1585) aun en contra de la opinión de los franciscanos, que eran los iniciadores del proyecto y

quienes habían elaborado casi todas las traducciones en circulación; aparentemente el clero secular y las restantes órdenes regulares perdieron la confianza en el éxito de cualquier intento de elevar los conocimientos de los indígenas como medio de incorporarlos a la fe cristiana y de someterlos a la monarquía española.

Al establecerse en la Nueva España el tribunal del Santo Oficio (1571) aumentó el rigor en la censura de los libros impresos en México o recibidos de España. Las lecturas de los indios fueron motivo de preocupación especial y originaron una consulta, que se realizó en 1572 entre los regulares acreditados como autoridades en el conocimiento de la lengua y costumbres de los naturales. Los franciscanos Alonso de Molina y Bernardino de Sahagún se mostraron partidarios de fomentar las traducciones bíblicas, como indispensable ayuda para los predicadores, y de autorizar su lectura a los conversos, ya fuera en libros impresos o "de mano"; los fieles de cualquier calidad sacarían provecho de la lectura de obras de "sana doctrina" debidamente autorizadas, redactadas y firmadas por persona responsable. Los dominicos Domingo de la Anunciación y Juan de la Cruz opinaron en contra y llegaron a decir que "todos los libros, de mano o de molde, sería muy bien que les fuesen quitados a los indios" [...]

La enseñanza de la lectura y de la escritura en la Nueva España (1700-1821)

Dorothy Tanck de Estrada

Un año después de la conquista de México se publicó en Europa el primer manual de caligrafía. Este tratado inicial presentaba no sólo un método para escribir con claridad, elegancia y rapidez sino que se recomendaba un estilo, la caligrafía itálica.

Hasta 1522 en los países europeos la escritura había evolucionado desde los tiempos de los romanos sin reglas explícitas y con una variedad de estilos. El imperio romano había legado el alfabeto de letras mayúsculas. Los godos que invadieron Europa durante el siglo v adoptaron el idioma latino y la escritura romana, y gradualmente, al pasar los siglos, se utilizaron también letras minúsculas; pero sin ligarlas en un estilo continuo cursivo. En varios países europeos apareció una multitud de variaciones de letra. Durante el siglo ix, en la corte de Carlomagno de Francia, el monje Alcuino mejoró la escritura al desarrollar la minúscula carolingia que se divulgó en el continente y permitió lograr una cierta uniformidad en la caligrafía europea. Era de letras separadas, derechas y uniformes, con prolongación de los trazos ascendentes y descendentes de algunas letras.

Al mismo tiempo que se usaba la minúscula carolingia para cartas, en los monasterios se desarrollaba el estilo llamado gótico para copiar los libros sagrados y manuscritos. La letra gótica o alemana, como también se le llamaba, fue el estilo que trató de imitar Gutenberg cuando publicó la Biblia con su primera imprenta en 1454. Las letras góticas tenían extremidades superiores e inferiores terminadas en ángulo.

En el siglo xiii la escritura diplomática europea se transformó. En vez de usar formas de escrituras como la carolingia que se basaba en letras separadas se empezó a utilizar la cursiva. Esta forma de escribir tenía la ventaja de ser veloz; otros estilos eran, en comparación con la cursiva, "detenidos, incapaces de enlaces y de formas menos semejantes". En España el estilo que se empleaba al principio era una forma de la cursiva gótica que a su vez evolucionó al estilo cortesano cuyos caracteres eran más redondos y estrechos y con más enlaces y rasgueos que la gótica. Era de difícil lectura pero tenía la ventaja de rapidez en una época durante la cual en la corte de los Reyes Católicos aumentaba la burocracia gubernamental de abogados y escribanos. Especialmente entre estos últimos se desarrolló una degeneración de la letra cortesana, llamada la procesal. En la escritura procesal, abundaban las abreviaciones de palabras, similitud entre las letras b, c, e, l y s, un continuo ligado de palabras

y una profusión de rasgueos inútiles. La suma exageración de este estilo era la procesal encadenada, que se escribía sin levantar la pluma del papel y que abreviaba todas las palabras que tenían más de una sílaba. Un autor ha comentado que este estilo empleado por muchos escribanos representaba un "profesionalismo patológico", que no tomaba en cuenta a la mayoría de los lectores que no estaban enterados de este código privado. Don Quijote advirtió a Sancho Panza que no utilizara a un escribano para copiar su misiva a Dulcinea, porque ciertamente se escribiría en "aquella letra procesada que no la entenderá Satanás".

La degeneración de la escritura cursiva durante el siglo xv se debió, en parte, a la invención de la imprenta, y, paradójicamente, la reforma caligráfica del xvi derivó también de los libros impresos. Por una parte, la facilidad de imprimir los manuscritos en vez de copiarlos a mano disminuyó la necesidad de emplear escribanos que utilizaban la elaborada y fina letra gótica. Llegaba a ser más provechoso para dichos expertos calígrafos adoptar la letra cursiva cortesana y convertirse en escribanos de la corte.

Mas en 1501 una imprenta en Italia hizo una innovación en la forma de letra. En vez de utilizar la gótica o alemana que todos los impresores del siglo xv habían empleado desde Gutenberg, Aldo Pio Manuzio publicó una obra de Petrarca con una nueva forma de letra, la itálica, que era de más fácil lectura y de mayor belleza. La letra itálica reemplazó a la alemana para los libros impresos y los escribanos la fueron adoptando, de manera que los calígrafos la recomendaban en los manuales que se empezaron a publicar durante el siglo xvi.

La escritura itálica era clara, regular, con inclinación a la derecha. Sus más antiguos ejemplos se daban en los breves pontificios del siglo xv. En España, que tenía contactos directos con la cultura italiana por medio de su gobierno virreinal en Nápoles, se adoptó rápidamente la cursiva itálica, redondeando sus ángulos para convertirla en la escritura nacional española, a la que se llamó "bastarda". En 1550 Juan de Íñiar publicó el primer manual de España, el cual presentaba una letra itálica algo suavizada como modelo, y en 1570 Francisco Lucas promovió la letra bastarda que era "la letra itálica... que bastardeando o degenerando de su anterior formación perdió la aridez y viveza de sus ángulos, y adquirió en ellos cierta rotundidad y curvatura conforme al buen gusto de los sabios pendolistas".



La tradición de caligrafía de la península ibérica fue fortalecida y no debilitada cuando se transfirió a la Nueva España. Los mexicanos habían tenido escribanos, "tlacuilos", que se dedicaban a conservar por medio de escritura pictográfica los hechos históricos y rituales. Pronto algunos indígenas aprendieron el español, el latín, el alfabeto y la escritura itálica. Magnífico ejemplo de la calidad caligráfica de los mexicanos es el Códice Badiano, 1552, que contiene ilustraciones de plantas medicinales acompañadas con su explicación escrita en latín en un estilo itálico que aguanta comparación con los modelos europeos.

Al mismo tiempo que se promovían reformas en la escritura por medio de la letra itálica y bastarda, tanto en España como en México se siguió utilizando, especialmente entre los escribanos, la letra procesada de difícil lectura. Fue en el siglo XVIII cuando se dejó de usar la procesal y la letra bastarda llegó a ser predominante. Al final del siglo el rey intervino para promover la buena letra y la enseñanza metódica de escritura. En 1776 concedió privilegio real a Francisco Xavier de Santiago Palomares para que su *Arte de escribir* se publicara con exclusividad y que fuera el método utilizado en las escuelas. Más tarde, al principio del XIX, se dio este privilegio de diez años al manual de Torcuato Torío de la Riva. Los dos autores recomendaban el estilo bastardo pero se distinguían por los métodos diferentes que proponían para facilitar el aprendizaje. [...]

Reseña

Moisés González Navarro

La pobreza en México

El Colegio de México, 1985, 496 pp.

Por Silvia M. Arrom*

La pobreza ha sido ampliamente estudiada por historiadores tanto europeos como norteamericanos en los años recientes, pero no así, paradójicamente, en los países subdesarrollados, donde la pobreza está tan extendida. Ahora Moisés González Na-

varro, el eminente historiador mexicano, aborda el tema en un libro dedicado menos a otros historiadores que al público educado, que está dando la espalda a los pobres en medio de una crisis de enormes dimensiones.

El voluminoso libro abarca desde fines del siglo XVIII hasta el presente y toca temas tan diversos como el de los clubes de Rotarios y el de la teología de la liberación. Está enfocado no precisamente en la pobreza, como sugiere el título, sino en las políticas de la Iglesia y del Estado para con los pobres. Rastrea el cambio de la caridad católica a la asistencia pública y presenta una muy rica información sobre las instituciones de beneficencia así como los programas gubernamentales. Basado en una amplia variedad de fuentes impresas, especialmente periódicos e informes de gobierno, el libro cubre todas

las regiones de México por más de doscientos años, aunque está más centrado en el Distrito Federal y en el siglo XX.

El punto principal de este ejercicio histórico es mostrar que la pobreza es un problema añejo en México, y que persiste a pesar de los esfuerzos recurrentes para solucionarlo, incluyendo una revolución que luchó en nombre de la justicia social. González Navarro cree que algunos intentos son mejores que otros. La caridad privada falla por estar desorganizada, porque humilla al beneficiario y simplemente trata los síntomas y no las causas de la pobreza. La asistencia del gobierno es mejor porque está basada en la solidaridad social más que en el paternalismo; porque intenta cambiar las estructuras que crean la pobreza y porque es de alcance nacional, de tal suerte que llega hasta las áreas

La lectura y los lectores en los primeros años de vida independiente

Anne Staples

Aun después de cortadas las ligas políticas con la madre patria, la llegada a México de una nueva remesa de libros europeos era motivo de curiosidad y regocijo. Las tertulias que tenían lugar en alguna librería se reanimaban y las ventas aumentaban con las novedades. Libros mexicanos hubo también, en ediciones cada vez más lujosas y cuidadas. La gran sociedad de la capital de la república no sufría por falta de material de lectura, como tampoco sufría la genta adinerada de provincia, que en librerías de Guadalajara, Puebla, Oaxaca o Mérida encontraba novelas francesas, libros de texto, manuales técnicos al día, periódicos y una amplia gama de escritos de tipo religioso. Esta abundancia contrasta, sin embargo, con la escasez de lectura para el pueblo que, de todas maneras, en su gran mayoría era analfabeto durante el siglo XIX.

No es difícil saber quiénes leían y qué leían en los primeros años del México independiente. Los libros de lectura para los niños eran pocos y están identificados, aunque hoy cuesta trabajo encontrar ejemplares de algunos de ellos. Los libros de texto para estudios superiores han sobrevivido hasta nuestros días, así que es posible ver cómo evolucionaron y qué dife-

rencias presentaban con los del régimen colonial. La abundancia de catecismos nos dice cómo la educación indígena y la de niños y adultos estaban basadas, en primer lugar, en la instrucción religiosa. La abundancia de periódicos, tanto locales como nacionales, señala un interés vivo en la política y en la cultura; en la circulación de ideas y de textos literarios. Algo que no había experimentado México en semejante medida durante la Colonia. Para los menos ambiciosos, o los más flojos para leer, cientos de pasquines y hojas de diversa índole se publicaban en pequeñas imprentas en muchas ciudades de la república. También habrá que recordar, para contrastarlo con el periodo anterior, que en el siglo XIX comienza a escribirse la novela en México, y que las obras de los novelistas se suman a las de los poetas, a pesar del tradicional recelo hacia este tipo de lecturas. La oposición a nuevas tendencias literarias, pero sobre todo a una mayor circulación de la palabra impresa, que llevaba el peligro de una contaminación más amplia de ideas no ortodoxas, ponía en alerta a la Iglesia, que reasumía su papel de guardián de la moral a través de una censura cada vez más estricta. Estos son apenas algunos de los temas relacionados con la lectura y los lectores en la primera mitad del siglo XIX.

rurales que estuvieron inalcanzadas por siglos de filantropía. El deseo de González Navarro de crear conciencia en sus compatriotas resulta evidente a lo largo del libro, y va desde el primer capítulo, titulado "¿Qué hacemos con los pobres?", hasta el último, llamado "¿Qué hacemos con los ricos?". La conclusión está dirigida a los ricos cuando argumenta que "evitar el desamparo era más caritativo que remediarlo con la limosna" y "cooperar con las iniciativas sociales es la mejor manera de hacer caridad" (pp. 450-451).

Este tipo de libros no está hecho para una lectura fácil. La cantidad de detalles frecuentemente enturbia el argumento y los títulos como los subtítulos de los capítulos contribuyen en ocasiones a la confusión, puesto que no necesariamente corresponden a los contenidos. (Por ejemplo el capítulo "El



final de la hacienda" se inicia con una fascinante discusión de la Acción Católica, pasa a la fundación de la Secretaría de Asistencia Pública bajo el presidente Lázaro Cárdenas, describe varios esfuerzos de ayuda social durante la Gran Depresión y termina con un corto análisis de las películas populares de los años treinta; pero no trata del final de la hacienda.) Sin embargo el investigador paciente interesado en explorar estos temas sistemáticamente, encontrará muchos puntos útiles, y el estudioso de las tendencias intelectuales querrá seguir el eco que llegue a tener este libro entre la gente educada mexicana.

*De la Universidad de Indiana. Esta reseña fue publicada originalmente en inglés en la *American Historical Review* en febrero de 1987. (Traducción de Susana González Aktories).

Tipos de material de lectura

¿Qué material de lectura había en México durante la primera mitad del siglo? Los libros que circulaban o que se guardaban celosamente en bibliotecas particulares pueden identificarse gracias a los catálogos de las librerías.

Los libros siempre tuvieron una venta relativamente limitada debido a su alto precio. Para dar algunos ejemplos, *Arquitecto práctico*, "obra útil a los arquitectos y directores de obras", seguramente por un autor español, Plo y Camín, consistía en un tomo con ilustraciones y costaba dos pesos. *Agrimensor práctico*, en dos tomos, costaba dos pesos cuatro reales. Dos tomos de las *Cartas de Lord Chesterfield a su hijo* costaban cuatro pesos, y cuatro tomos de las comedias de Calderón de la Barca costaban dieciocho pesos. El precio de los libros franceses alcanzaba cifras altísimas: las obras completas de Boileau costaban veinte pesos; las de Bossuet, cuarenta y ocho.

Para tener alguna idea de los sueldos y del valor de la moneda, hay que considerar que un catedrático universitario ganaba 600 pesos al año, cuando las circunstancias económicas le permitían cobrar su sueldo. Un rector podría ganar hasta 1 200. Un gobernador ganaba 2 000 y un general 6 000, pero un maestro de escuela de primeras letras recibía 100 al año si estaba bien remunerado, 24 o 36 si no. Algunos recibían sueldos todavía menores. Así que entre los individuos que sabían leer y escribir, la mayor parte no tenía fondos suficientes para comprar libros.

Las cuestiones del día, sin embargo, no se vertían en libros. Se argumentaba en periódicos y panfletos; sobre todo en estos últimos. Una buena parte de la Colección Lafragua de la Biblioteca Nacional, que reúne lo publicado entre 1821 y 1853, son planfletos. Eran rápidos de imprimir; se hacían en papel (desde 1845 se producía en México en vez de importarlo), que era de calidad y precio inferiores al usado en los libros. El siglo XIX es sin duda el siglo de los folletos en México. Tuvieron una divulgación muy amplia y cubrían temas muy diversos. El más común, sin duda, era el religioso, ya que el panfleto, de precio accesible, se prestaba como formato ideal para novenarios y devocionarios de todo tipo. Se usaba para tratar de influir en la opinión pública a la hora de pronunciamientos políticos, juicios ante tribunales, cuestiones de honor (el duelo panfletario casi sustituyó al duelo con armas), sermones, cartas pastorales, etcétera.

Constituían la manera más eficiente de hacer llegar la lectura a un amplio público y hoy en día son una de las fuentes documentales más ricas para comprender las pasiones y las presiones de la vida cotidiana

ALFABETO FIGURADO.



AGUILA.



BOTELLAS.



CONEJO.



CHARRO.



DAMA.



ESPADA.

na del siglo pasado. Toda la emoción del momento se vertía en los folletos, cuya inmediata publicación y consecuente lectura permitía tratar los asuntos con continuidad. Sin extender demasiado la imaginación, se podría decir que durante el siglo XIX la panfletería sirvió como medio masivo de comunicación, a la manera en que la televisión lo hace actualmente.

¿Qué había para leer en esos turbulentos días, meses y años que siguieron a la Independencia, cuando pronunciamientos, cuartelazos e intervenciones extranjeras distraían la atención? Es importante recordar que quienes sabían leer disponían de mucho más tiempo que el ciudadano común y corriente hoy en día. Sin teléfono, sin televisión, sin coche que le permitiera vivir lejos de su lugar de trabajo, nuestro hombre del siglo XIX podría leer el periódico con fruición durante toda la tarde, comentar las noticias en el café, entregarse a los placeres de una novela o, si era hombre de familia, compartir su lectura, haciéndola en voz alta, con la parentela; no necesariamente alfabeto como él. Conviene recordar, también, la abundancia de material no literario, que informaba y formaba la opinión pública. La liberalización de las leyes de imprenta permitió la producción de una gran cantidad de material que seguramente sí se leía; de otra manera no se habría publicado. La palabra escrita fue especialmente importante en aquella época para lograr una comunicación masiva. [...]

Las leyes, los libros de texto y la lectura (1857-1876)

María Teresa Bermúdez

Los años de 1857 a 1876 abarcan tres pasos perfectamente definidos de la historia de México. De 1857 a 1864 es el periodo que se ha llamado “liberalismo beligerante” y corresponde a la etapa de lucha encarnizada entre conservadores y liberales por dirigir a la nación; de 1864 a 1867 es la época del Segundo Imperio mexicano con Maximiliano y Carlota; y a partir de 1867, la república restaurada, momento en que los liberales obtuvieron nuevamente la hegemonía.

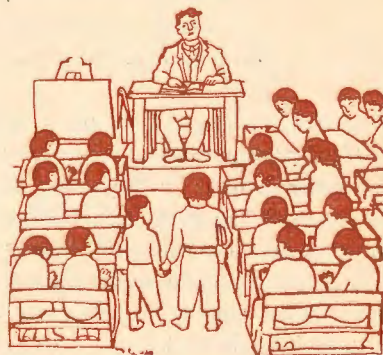
Una de las tantas preocupaciones que tuvieron pensadores, maestros y políticos durante esta segunda mitad del siglo XIX fue la de generalizar la instrucción en todos los niveles sociales. Para ello era la lectura un punto clave. Enseñar a leer a la población infantil y al crecido número de habitantes que había sobrepasado la edad escolar y carecía de este conocimiento era fundamental. Ya para la década de 1850 había varios sistemas para el aprendizaje de la lectura. Uno de los más comunes era el individual, que consistía en que el maestro se dedicara por espacio de tres minutos a que un niño leyera un texto elegido de antemano; lógicamente este sistema adolecía de graves deficiencias en cuanto el preceptor tenía a su cargo un grupo numeroso. A cuarenta alumnos aproximadamente ascendía el promedio de asistencia y consecuentemente se dificultaba mantener el orden, lo cual daba por resultado que la enseñanza fuera limitada e incompleta.

Se intentó superar estas carencias y se utilizó el llamado sistema simultáneo que, en teoría, podía aplicar un solo preceptor al elevado número de setenta y cinco pupilos, haciendo partícipes de una misma lección a determinado número de niños; se dividía el grupo en cinco secciones de quince alumnos y cada sección bajo la vigilancia del maestro se dedicaba a una actividad distinta que podía consistir en leer, escribir o “echar renglón”, calcular o recitar. El alumno más adelantado recibía recompensas y éstas se consideraban el aliciente que proporcionaría magníficos resultados en el aprendizaje.

El sistema mutuo lancasteriano que se empezó a utilizar en México desde el primer cuarto de siglo, aportó otras innovaciones sugeridas por el creciente número de alumnos y la falta de maestros; los alumnos más brillantes auxiliaban al preceptor como “instructores” o “monitores” y se variaban las actividades del grupo dividido en secciones, mediante órdenes concisas y movimientos simultáneos que obligaban al pupilo a mantenerse atento. De pie leían la lección que el monitor

colgaba en la pared y luego se sentaban en bancas corridas para escribir en sus pizarras letras, sílabas y palabras. Éstos fueron, a grandes rasgos, los tres sistemas que con mayor frecuencia se utilizaron para la enseñanza elemental aunque, dependiendo de la capacidad o imaginación de cada maestro, tuvieron seguramente algunas variantes.

Para la historia de la educación, estos años fueron decisivos; a raíz de las Leyes de Reforma se dio la separación entre la Iglesia y el Estado y posteriormente se establecieron los conocidos principios de educación: “laica, gratuita y obligatoria”. En 1861 se suprimió por primera vez en la historia de México la enseñanza del catecismo en las escuelas dependientes del erario y poco a poco se fueron conformando los cambios derivados de estas gestiones. Por lo que se refiere a los “ramos” o asignaturas que se aprendían, ese mismo año el gobierno liberal encabezado por Benito Juárez decretó por ley que la primaria incluiría: moral, lectura, lectura de las leyes fundamentales, escritura, elementos de gramática castellana, aritmética, sistema legal de pesas y medidas y canto; el sexo femenino aprendía además, obligatoriamente, costura y bordado. Había también un artículo referente a las cátedras nocturnas y dominicales para adultos que, aparte de las materias ya mencionadas, llevarían asignaturas prácticas como dibujo y geometría, que se consideraban de gran utilidad para los artesanos, pequeños comerciantes y campesinos. [...]



El libro *Historia de la lectura en México* está a punto de aparecer como coedición de El Colegio de México y Ediciones del Ermitaño. Presentamos aquí fragmentos de los artículos sobre la Colonia, la Independencia, los Imperios y la Reforma, y en un próximo número del *Boletín* ofreceremos otras interesantes notas acerca de la lectura, la escritura y la educación en México de la segunda mitad del siglo XIX a nuestros días.

Brujería e identidad femenina

Florinda Riquer Fernández

A la hechicera no dejarás que viva
Éxodo XXII, 18

En el *Diccionario de las religiones* de Roysten Rike, se habla de 300 000 mujeres ajusticiadas desde que Inocencio VIII promulgó su implacable bula en 1484, hasta que fue quemada la última sentenciada, una sirvienta suiza, en 1782.

En el proceso de Essex estudiado por Norman Cohn (en *Los demonios familiares de Europa*), de los 291 brujos juzgados en los tribunales entre 1560 y 1680, solamente 23 eran hombres y 11 de ellos conectados por mujeres.

Jules Michelet habla en *La bruja* de 500 brujas quemadas en Ginebra, 600 en el episcopado de Bamberg y 900 en el Würtzburg. En Lorena (1596), Remy, juez de Nancy, asegura haber quemado en 16 años 800 brujas. “Mi justicia es tan buena —dice— que el año pasado hubo 16 que se mataron para no caer en mis manos”. Todos estos crímenes a lo largo del siglo XVI. Michelet también recuerda a dos de los inquisidores más temibles de los inicios del siglo XVI: Espagnet y Lancre. Ellos fueron comisionados para juzgar a las brujas del país vasco. En cuatro meses, juzgaron a 70 u 80 brujas y examinaron a 500. [...]

El *Malleus Maleficarum*, de Kraemer y Sprenger, publicado en 1486, representa una referencia obligada en este tema. En este manual “para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza” (martillo) se sintetizan no sólo varias de las ideas generalizadas sobre la mujer y sus fechorías; también se describe paso a paso, en su tercera parte, cómo debe proceder el juez eclesiástico frente a una acusada de brujería.

Más allá del uso práctico que haya tenido el *Malleus* —al parecer su influencia duró más de un siglo y por lo menos en Alemania y regiones aledañas se utilizó con rigor en los procesos—, es importante su referencia por la siguiente razón: plantea y justifica a la luz de una doctoral (?) disertación teológica el uso de la tortura como medio eficaz para arrancar la confesión de las brujas. Esto es, antes de sufrir la pena máxima, las mujeres —

ocasionalmente los hombres— ya habían pasado por este calvario.

En la cuestión VII de la tercera parte, Kraemer y Sprenger establecen los tres puntos centrales para considerar de forma clara el delito de brujería. Estos son: “la mala reputación, los indicios del hecho y las opiniones de los testigos”. Sin embargo, plantean:

La justicia común pide que la bruja no sea condenada a la pena de sangre sin que sea convicta por propia confesión. Se la puede tener por manifestante culpable de perversión herédica por los indicios de hecho y por las deposiciones de los testigos legítimos [...]; pero es necesario que sea sometida a la cuestión y a la tortura para que confiese su crimen.

Respecto de los indicios de hecho, cuentan el caso “que muchos conocen, de un hombre honrado [que] regateando con una mujer y no habiendo querido acceder a su proposición, iba a atender a otra mujer, cuando la primera le gritó a sus espaldas: ‘dentro de poco desearás haberme dicho que sí’. Este es poco más o menos el lenguaje habitual de las brujas cuando quieren lanzar un sortilegio con sus palabras”.

A pesar de la contundencia (?) de este tipo de indicio, los inquisidores dominicos se preguntan “qué debe hacer el juez y cómo debe proceder para hacer que la verdad [sic] lleve necesariamente a la pena de sangre”. En la cuestión XV de ese mismo apartado, comienzan a resolver el problema.

Lo primero que debe hacerse es intentar que la bruja lllore. Por supuesto, si no lo hace es porque es esclava del demonio. Para lograr el llanto de la bruja deberá seguirse este método:

pondrá su mano (el juez o sacerdote) sobre la cabeza de ésta y le dirá: te conjuro por las amarguísimas lágrimas vertidas por nuestro Señor Jesucristo Salvador, sobre la cruz para

Del 10 al 13 de marzo de 1987 se llevó a cabo en El Colegio un Coloquio de Estudios de la Mujer, que sirvió como encuentro para los talleres del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM). Florinda Riquer presentó a este Coloquio una documentada ponencia, "Brujería e identidad femenina (saber, poder y sexualidad)", de la que ofrecemos aquí apenas una parte. La versión completa de este interesante ensayo aparecerá, junto con otras ponencias leídas en el Coloquio, en un libro que ya se prepara.

la salvación del mundo, por las ardientes lágrimas derramadas por la gloriosa Virgen María, su madre, sobre las heridas de su hijo la misma tarde de su muerte, y por todas las lágrimas vertidas en este mundo por los Santos y elegidos de Dios, cuyos ojos Él ha secado: llora en la medida en que seas inocente, y no llores si eres culpable. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amén.

Este conjuro, según señalan los mismos Kraemer y Sprenger, pocas veces daba resultado. Dentro del largo proceso de tortura, llama la atención que entonces determinen hacer a la acusada algo insólito: afeitarle "todos los pelos de todas las partes del cuerpo"; porque "entre los pelos del cuerpo e incluso en otros lugares más íntimos que no se nombran, ocultan instrumentos que les sirven en el maleficio de taçiturnidad".

A riesgo de parecer prosaica e incluso "amarillista" no puedo dejar de referir el ejemplo que dan de las 41 brujas que mandó quemar el inquisidor de Burbia, Austria, quien se vanagloria de haberles afeitado todo el cuerpo.

Pero por si esto fuera poco, Sprenger y Kraemer postulan que sea de preferencia el propio juez quien se encargue de afeitar a la acusada. Dicen:

Que el hombre haga cuanto pueda con su habilidad y uso de su propia fuerza, volviendo a la carga varias veces, sobre todo en ciertos días.

La cosa no termina por supuesto aquí. Lo que sigue es preguntarle a la acusada si está dispuesta a probar su inocencia siendo torturada con "el hierro candente". Todas se muestran dispuestas, dicen los autores del *Malleus*, pero hacen ver por qué aún no es tiempo de aplicarles esta tortura.

Lo que corresponde es cambiarlas de celda y, tomando las debidas precauciones (número suficiente de guardias en la puerta, por ejemplo), "el juez tendrá cuidado

de que sean tratadas humanamente [sic] en cuanto a la comida y la bebida, y también vele porque algunos hombres honrados, no sospechosos, vayan frecuentemente a hablar con ellas de temas indiferentes y, para concluir las aconsejen que digan la verdad [sic], prometiéndoles que el juez les hará gracia y que intercederá por ellas cerca de él".

Desde luego, esto no se circunscribe más que al acuerdo previo entre el juez y el hombre "honrado". Ambos, por encima de todo, tienen que preservar al mundo de la plaga femenina encarnada en la bruja y por tanto mentirle.

Se sugiere volver a usar más adelante el recurso a este procedimiento "tranquilizante" para la presa, antes de llegar a los tormentos corporales como el del hierro candente. [...]

Las acusadas tenían derecho a contar con abogado, siempre y cuando lo solicitaran. Nada más que a éste no se le darían los nombres de los testigos, pieza clave en el juicio. Lo que sí se le diría es que sería excomulgado si "evita incurrir en reproche de fautor de herejía".

Por último, es importante destacar que Kraemer y Sprenger no se muestran muy sorprendidos de que algunas brujas, después de haber confesado sus crímenes, hayan intentado suicidarse. Esto es perfectamente explicable en términos de la participación del demonio en todo este drama. El demonio las abandona, ya sea porque le mintieron y en realidad sólo de palabra y obra fueron sus esclavas, pero no de corazón —territorio impenetrable para el diablo como creen demostrarlo estos dominicos—, o bien las abandona con el fin de llevarlas a la desesperación, por la desgracia temporal y una muerte horrible.

En cualquier caso, el Dios y el bien, por intervención de sus ministros, ganan la partida. Logran arrancarles la confesión y conducirlos a la hoguera. Con ello, muestran al mundo —el espectáculo era público— que tarde o temprano el diablo abandona a sus esclavas. [...]

Pero... ¿quiénes eran las brujas?

Michelet, uno de los pocos autores que analizan la brujería desde la mujer, expresa, casi al inicio de *La bruja*, en una de sus tantas frases poéticas:

¡Reinas magas de Persia, maravillosa Circe! Sublime Sibila ¡ay!... ¿Qué ha sido de vosotras? Y ¡qué bárbara transformación! [...] Aquella que, en el trono de Oriente, enseñó las virtudes de las plantas y el viaje a las estrellas, aquella que, junto al trípode de Delfos brillaba con el Dios de la luz y daba los oráculos a un mundo de rodillas... es la misma que, mil años después, es cazada como un animal salvaje, perseguida en las encrucijadas, execrada, despedazada, lapidada, sentada sobre carbones ardientes.

Para averiguar quiénes eran en realidad estas mujeres que, acusadas de brujería, perecieron en la hoguera, muchos autores recurren a la tradición greco-latina. Bardja, Cohn y Henninger, al igual que la tradición que este último analiza, sitúan el origen de la creencia en mujeres capaces de hacer el mal, en siglos anteriores a la era cristiana.

Caro Baroja sitúa a la hechicera en la magia maléfica, que es para él un sistema con su "mythos", "logos", "ethos" y "eros" distinto al de la magia blanca. La magia negra, dice Baroja, es el mundo del deseo sin freno:

Podemos admitir, sí, en bloque, que el campo en el que opera más el pensamiento mágico [en este caso maléfico] es el campo del deseo [...] que ha roto otros vínculos, y que, en tanto en cuanto la muerte humana se somete de modo fundamental a ideas de acatamiento, agradecimiento y sumisión, sigue dentro del campo de los sentimientos religiosos.

En esta esfera de la magia negra se ubican las deidades femeninas identificadas con el mal. Pero en ningún caso "el mal" como simplemente opuesto al bien. Estas deidades podían realizar actos repudiables tanto como benéficos. Entre ellas están Selene, Hécate y Diana, en torno a las cuales se desarrolló todo un ciclo de ideas que Caro Baroja denomina "ctónico-lunares", es decir, que parten de la influencia de la Luna, de la cual se afirma que puede llegar a producir graves trastornos en los seres humanos.

A juicio de Caro Baroja las deidades femeninas de la magia maléfica, además de tener una gran fuerza, estaban cargadas por un peculiar significado sexual: por un lado eran las diosas vírgenes, y por otro las del amor misterioso, no las grandes diosas madres para las cuales el amor es ante todo fecundidad.



Hécate, por ejemplo, era la soberana de las almas de los muertos. Aparecía en encrucijadas, pero residía en las tumbas y los hogares. "Se creía que tanto al unirse el alma con el cuerpo, como al separarse, es decir, al nacer y al morir una persona, estaba presente".

Medea y Circe fueron dos de los ministros de Hécate que incluso se creyó que eran sus hijas. Ambas ejercían la brujería para cumplir con sus deseos personales. Medea "representa la seducción, es el arquetipo de la mujer que no sólo por su arte, sino también por su 'encanto', por su 'hechizo' (...) hace lo que quiere con los hombres". Medea se dice a sí misma, por boca de Eurípides: "posees la ciencia"; y añade: "la naturaleza nos ha hecho absolutamente incapaces de practicar el bien, hábiles urdidoras del mal". Circe, por su parte, convierte a los compañeros de Ulises en puercos.

Cohn nos habla de la creencia generalizada entre los griegos de las *striges*, *strix* entre los romanos (palabra que significa en griego chillar). Ovidio las describe como pájaros monstruosos, de pico con forma de gancho y garras, plumas de color gris y unos ojos que miran fijamente desde unas cabezas enormes. La *strix* romana tenía la apariencia de un pájaro (lechuza) y daba de mamar de sus pechos a los recién nacidos, dándoles en vez de leche veneno. Las *striges* igualmente atacaban a los niños; los cebaban. Está claro, dice Cohn, que las *striges* eran consideradas no como pájaros extraordinarios, sino como seres humanos que resultaban de la transformación experimentada por ciertas mujeres. Caro Baroja cita a Petronio:

Hay mujeres muy sapientes que aprovechando la nocturnidad pueden poner el mundo fuera de orden natural. [...] En este caso, claro es, las *striges* son, esencialmente, estas mujeres nocturnas y sapientes.

En la antigüedad greco-latina existían otras mujeres que podríamos llamar “hechiceras de oficio”. Éstas intervenían para lograr que alguien alcanzara su deseo. Entre ellas está Dipsa, de la que habla Ovidio. Su nombre significa víbora. Era borrachina de tendencias viperinas, aunque reputada como maga, conocedora del arte de conjurar, de las propiedades de las hierbas y de las sustancias mágicas en general. Además, era alcahueta y se especializaba en acabar con la castidad de los jóvenes.

Otras hechiceras de oficio eran Poselos, descrita por Petronio; Melita (ateniense) de la cual dice Luciano que era una vieja que sabía “componer voluntades”. Apuleyo habla de Pánfila (una superbruja, en la descripción de Cohn), que empleaba la hechicería y podía someter a los elementos y modificar el curso de los planetas e incluso perturbar a los dioses.

Estas mujeres, diosas, semi-diosas o hechiceras de oficio, eran temidas por el pueblo, pero muchos poetas (Horacio, por ejemplo) se burlaron de la creencia en ellas. Aunque la ley reconocía la hechicería con fines maléficos y a menudo hubo juicios contra personas acusadas de hechicería, ninguna persona fue encarcelada por *striges*.

Hasta el siglo VII la más antigua ley germánica, llamada “Ley Salica”, consideró como hecho comprobado la existencia de la bruja y sus hábitos carnalescos. Se multaba a quien se comprobaba que lo era y se fijaba fianza para quienes acusaban a alguien de esto sin poderlo comprobar. Las leyes posteriores, más influidas por el cristianismo, ya no la reconocen, pero muestran que la leyenda referida a las brujas estaba muy difundida.

El Canon Episcopi, del siglo XI, se refiere no a mujeres que se piensan a sí mismas como brujas dedicadas a empresas homicidas y carnalescos, sino a mujeres devotas de una reina sobrenatural (Diana: Herodías u Holda) que las conduce y las gobierna en sus vuelos nocturnos. Al parecer, la creencia en esta deidad tuvo más fuerza entre los pueblos germanos que entre los latinos y es la que Murray considera “diosa de fertilidad”.

Los autores mencionados afirman que la creencia popular en la existencia de la bruja continuó hasta el siglo XIII y que no fue sino hasta ese siglo cuando los hombres letrados se empezaron a ocupar seriamente de ella. La tesis se comprueba si consideramos por ejemplo el *Malleus Maleficarum*. La pregunta es, no obstante, ¿qué hicieron las mujeres desde el siglo II hasta el XIII? Es decir, ¿cuál era su lugar en la sociedad? ¿qué papel jugaban en la ciudad y en el campo? ¿cuál era su aporte a la reproducción social de la sociedad? y ¿cuál su papel en el conocimiento? Aquí nos enfrentamos con el viejo



problema de que la historia ha sido contada básicamente por hombres y por lo tanto desde el punto de vista de los hombres. Las mujeres no han tenido más lugar que el que se les da en función de ellos. Así, nuestra historia resulta plana y, como escribiera en alguna parte M. Teresita Barbieri, se remonta simplemente a siglos de subordinación. Pero ¿qué tipo de subordinación?, ¿acaso ha sido siempre la misma?

Aunque resulte difícil de creer, sabemos que en la propia sociedad greco-latina cierto tipo de mujeres gozaban de una libertad muy especial. Por ejemplo cumplían papeles que les significaban libertad sexual. Sabemos también que en Roma eran un punto clave en el gobierno y más de una tuvo una destacada función en las grandes decisiones políticas. Ni qué decir de Cleopatra en Egipto.

A lo largo de la Edad Media, las santas, por ejemplo, cumplieron también papeles importantes, que sin embargo no han sido analizados desde una perspectiva sociológica. Nos llegan tanto sus nombres como los actos por los que destacaron. Juana de Arco, sin hacerla santa, revela una voluntad de acción y una fuerza que, sin exagerarla o mitificarla, la hace destacar en su época. Otro tanto, si bien a distinto nivel, podría pensarse de Teresa de Ávila.

Pero seguimos entre “personajes”; las mujeres, sin pensarlas homogéneas, iguales, ¿dónde quedaron? En concreto, las que en un tiempo fueron temidas pero no masacradas.

Los autores citados en este artículo aceptan con alguna resistencia que en realidad las mujeres quemadas por brujería eran hierberas, perfumistas, comadronas o aborteras. Todas estas actividades suponen una serie de conocimientos. Jules Michelet, al basar su historia en la mujer, es quien mejor entiende su sacrificio como una acción encaminada a extirparles esos conocimientos.

Por sus actividades las sitúa sin duda como "médicas", dueñas del saber médico popular que sólo compartían con los pastores y los verdugos. Empleaban una gran familia de plantas equívocas, muy peligrosas, fundamentalmente las soláreas. Michelet califica esta forma de curación como "medicina homeopática", incomprensible para los cristianos y sólo aceptada por los árabes y los judíos. La medicina de la Edad Media, dice Michelet, "se ocupa solamente del ser superior y puro (es decir, el hombre), el ser que puede convertirse en sacerdote y que sólo en el altar aparece como Dios. La mujer se ocupa de las bestias; es por éstas que empieza. ¿Se pensaba en los niños? Rara vez. ¿En las mujeres? Jamás".

Las brujas atendían particularmente a las mujeres, siendo su único médico, porque "jamás en esos tiempos, la mujer hubiera aceptado un médico hombre, se hubiera confiado a él, le hubiera dicho sus secretos". Para Michelet la muerte de las brujas se debe ante todo al progreso de las mismas ciencias iniciadas por ellas, por el médico y el naturalista para quienes habían trabajado.

Cohn, por su parte, cuestiona que las brujas conocieran las soláreas (la belladona entre ellas), y afirma que las respuestas para el fenómeno de la brujería las tiene la antropología, no la farmacología.

Caro Baroja se refiere a las actividades mencionadas como derivadas del antiguo papel de las mujeres en la agricultura. Su conocimiento del campo les permitió no sólo el cultivo de los granos y semillas, sino también el conocimiento y acercamiento a otro tipo de plantas con valores curativos.

El debate sobre las brujas como mujeres sabias, y concretamente sustentadoras de la medicina popular, ha llevado a afirmar que la matanza de miles de "brujas" medievales fue un exterminio de mujeres sabias. Según esta concepción, la Iglesia y el Estado, preocupados por la amenaza de la pérdida de poder a causa del decrecimiento poblacional, exterminaron intencionalmente a las mujeres sabias y con ellas sus conocimientos sobre métodos anticonceptivos y prácticas sexuales. A reserva de discutir en otra ocasión esta tesis, lo que se puede asentar por ahora es que la idea de que las brujas eran en realidad comadronas, coincide plenamente con la paradigmática obra de Kraemer y Sprenger (el *Malleus Maleficarum*). Para ellos, la partera es la más temible de las brujas, ya que "su malicia supera a las demás".

Reflexiones finales sobre la identidad femenina

Hablar de identidad femenina es preguntarnos por nosotras mismas en términos de lo que somos y de lo que no somos. La identidad siempre se define en función de un opuesto.

A un nivel biológico, tenemos una identidad definida por nuestros genitales. Pero el asunto se complica cuando pasamos de sexo femenino a género femenino. A ese nivel existen un número considerable de identidades que se presentan como posibilidades maniqueas: virgen o puta; bruja o hada; loca o cuerda. Además, estas alternativas no fueron prefiguradas por nosotras. ¿Decidió Eva tentar a Adán? ¿decidió la Virgen María ser madre de Cristo? ¿decidió la vasca María de Zozaya ser bruja?

Habría que estudiarlo... Hasta aquí, lo que he hecho es dibujar apenas con un lápiz suave, bosquejar una de las identidades femeninas, la de la bruja, para avanzar en la construcción de nuestra identidad. En busca de esta identidad he creído importante integrar varios de los elementos que caracterizan a la bruja.

En primer término, está su cuerpo sexuado, orientado hacia el placer. El estereotipo de la bruja nos muestra una sexualidad libre, sin asociación con el matrimonio y la fidelidad, ni con la maternidad y sus responsabilidades. Asimismo, nos muestra una sexualidad festiva, que se daba en un ambiente catártico, de ruptura. Más que pensar en los términos de Michelet (la necesidad de una sexualidad estéril), podemos ponerlo en términos positivos y pensar en una sexualidad deslindada de la reproducción y de la institución matrimonial.

Otro elemento a destacar, sería su relación con los niños. La bruja no es madre de los niños que requiere para hacer sus ungüentos. Su maternidad la relaciona Michelet con el incesto, retomando a Lancre, a quien critica porque dice que "no hay ninguna buena bruja que no haya nacido del amor de la madre y el hijo". Esto por supuesto era un acusación más. Lo que interesa resaltar es la posibilidad de una aceptación madre-hijo como seres sexuados.

Bastantes problemas ha ocasionado a Occidente nacer de mujer y apegarse al mito de la Inmaculada Concepción. Tal vez la bruja nos ofrezca un mito distinto al aceptar que ella, mujer-madre, tiene un hijo varón que tendrá que vivir su sexualidad no necesariamente con culpa por abandonarla a ella, ni con saña hacia la mujer que ama.

Respecto a la relación madre-hija, la bruja se destaca por su celo en heredar sus conocimientos a su hija. Para



los inquisidores esta relación entre ambas es una muestra más de la de la bruja con el diablo. En la línea de la reinterpretación, puede leerse como una actitud sabia, la de la madre que transmite su fuerza y sus conocimientos a su heredera.

También debe destacarse la complicidad de la bruja con las mujeres. Conocedora de su cuerpo, sus deseos y sus pasiones, produce filtros de amor para que las mujeres que la consultan logren los favores de su amado. Acompaña a las embarazadas en el proceso de gestación y a la hora de parir está con ellas. En otras palabras, podemos revalorar su actividad en términos de conocimientos que impulsan la vida.

También, como Hécate, puede estar en el momento de la muerte. No necesariamente causándola; posiblemente ayudando a bien morir. Pues la bruja también sabía de los límites de la vida.

¿Por qué necesariamente asociarla con los espíritus del mal? Tal vez la mujer los conoce, pero no están tan lejos de los del bien. Bien y mal, como caras de una misma moneda, pueden ser para la mujer simplemente dos potencias.

Y... ¿a quién asusta tanto que se enoje? Si se le lastima, la bruja hiere, mata. A diferencia de la santa, no espera ser redimida gracias a los pecados de los pecadores. La propuesta cristiana no asegura la gloria eterna por "buenas acciones", sino por sacrificios.

La bruja no goza por la existencia de pecadores, ni basa su reducción en aceptar su ultraje. Reinterpretando, la bruja denuncia a su violador; a quien le miente y la traiciona. No se ajusta a una moral que exige silencio. Se sabe sabia y fuerte, y conoce su deseo.

Su moral integra inteligencia y cuerpo, saber y pensar, amor y odio. Muy lejos de su estereotipo maniqueo, nosotros podemos leerla como una mujer en búsqueda de su integración plena.

A manera de conclusión provisional diría que, analizando la brujería desde la perspectiva de la identidad, podríamos encontrar otro pedacito de certeza.

Para la mujer en general, sea o no estudiosa de la historia, la sociedad, o el individuo, el reto seguirá siendo encontrar un lugar en el mundo. Romper con el maniqueísmo y construir una identidad propia, no prestada, no prohibida, no permitida.

Más allá de la responsabilidad y del reto, se sigue tejiendo la lógica insurreccional de la nocturnidad. La de aquella bruja que todas tenemos dentro. De ésta podemos también hablar con o sin una taza de café o un trago. Hablar de ella, es hablar de nosotras, de nuestra identidad y de nuestra búsqueda por tener un lugar en la noche y en el día.

Bibliografía

- Caro Baroja, Julio. *Las brujas y su mundo*. Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- Cohn, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Chatelet, Francois. *Historia de las ideologías*. Tomo II: De la iglesia al estado (del siglo IX al XVII), Premiá Editora, México, 1981.
- Denzinger, Enrique. *El magisterio de la Iglesia*. Ed. Herder, Barcelona, 1963.
- Hay, Denys. *Europa en los siglos XIV y XV*. Ed. Aguilar, Madrid, 1980.
- Henningsen, Gustav. *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición española*. Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- König, Franz. *Diccionario de religiones*, Ed. Herder, Barcelona, 1964.
- Kraemer y Sprenger. *El martillo de las brujas*. Ediciones Felmar, Madrid, 1976.
- Michelet, Jules. *La bruja*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Rike, E. Roysten. *Diccionario de las religiones*. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España

Solange Alberro

Antes de acercarnos a algunas figuras femeninas que enfrentaron a los funcionarios inquisitoriales en Nueva España, no creemos superfluo, a guisa de introducción, recordar en qué consistió el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y cómo fue llamado a desenvolverse en tierras americanas. En efecto, este tema, que siempre despierta reacciones apasionadas, ha sido objeto de una larga producción historiográfica y hasta novelesca desde el siglo XVIII hasta nuestros días, y sigue siendo sin embargo muy mal conocido, porque suscita prejuicios y tópicos que prevalecen sobre la verdad histórica. De hecho, el Tribunal del Santo Oficio viene a ser una categoría de la mente occidental; para los más, símbolo de la represión bajo sus formas más odiosas, para los menos, símbolo del orden en el campo ideológico.

Para no caer en cualquier prejuicio estéril parece pertinente recordar que la imagen que hoy en día tenemos de la Inquisición está íntimamente ligada por una parte a la de la España imperial, y por otra parte, que la idea que de ella manejamos fue forjada, lenta y casi sistemáticamente, por las potencias emergentes de Inglaterra, los Países Bajos y Francia desde fines del siglo XVI, hasta que se consolidó en la llamada leyenda negra, que triunfa en el Siglo de las Luces, cuando España ya no es más que un gran cuerpo exangüe, cuyos despojos encienden la codicia de las principales naciones europeas. Estas breves y parciales consideraciones bastarán sin duda para dejar entrever cuán compleja resulta la percepción de ese longevo fenómeno llamado Inquisición del Santo Oficio.

El famoso Tribunal fue fundado en el siglo XIII con fines específicos, pues el Papado le encomendó la lucha contra los herejes albigenses, sólidamente asentados en el sur de Francia, que ponían en peligro no solamente la unidad religiosa de la cristianidad sino también el papel directivo de la naciente monarquía francesa. La recién creada y dinámica orden de los Predicadores, hijos espirituales de Santo Domingo de

Guzmán, se encargó de esta empresa, que no tardó en adquirir las características de una lucha librada principalmente en el terreno de los conceptos, de las representaciones, es decir, de lo que hoy llamaríamos la ideología, pues pretendía reducir menos los comportamientos que las ideas. Una vez lograda la victoria, gracias al consabido baño de sangre por parte de las huestes del rey de Francia, el aniquilamiento de la región más floreciente del reino y la emergencia definitiva del norte del país, el Santo Oficio subsistió como institución sin relieve en el vecino reino de Aragón.

Los importantes acontecimientos que marcaron el advenimiento de los Reyes Católicos volvieron a darle auge. En efecto, es de todos sabido cómo las Españas del siglo XV, más aún que las actuales, distaban mucho de constituir una nación homogénea. No solamente los mismos cristianos pertenecían a pueblos tan distintos como los vascos, los castellanos, los catalanes, los gallegos, o los andaluces, cada uno con su respectiva idiosincrasia, lengua, trayectoria histórica que hoy los distinguen con tanta fuerza, sino que, además, importantes minorías judías y árabes venían a estorbar el único lazo posible de unidad en el recién unificado territorio: el del cristianismo. De ahí la política de conversión forzosa de tales minorías, con la dramática expulsión, varias veces repetida, de quienes se negaban a renunciar a la fe de sus antepasados.

Pero los que se negaron a abandonar la tierra de sus antepasados, y abrazaron sin convicción el cristianismo para permanecer en España, iban a padecer otras tantas tragedias, ya que el Santo Oficio de la Inquisición tuvo por misión descubrir al moro o al judaizante encubierto bajo el manto del cristianismo. Así es como el Tribunal, creado en la Edad Media para perseguir a los herejes albigenses, siguió haciéndolo en la península, acosando ahora a los practicantes de religiones proscritas que seguían fieles a su fe ancestral a pesar del bautismo cristiano y, más tarde, a los protestantes y más ampliamente, a cuantos se alejaban de la ortodoxia.



Al contrario de lo que demasiadas veces se cree, el Santo Oficio no intervenía en cualquier delito de tipo religioso, sino tan sólo cuando se podía sospechar que la transgresión se originaba en un error voluntario o no, que impugnaba el dogma o la ortodoxia. En otras palabras, un delito concreto, un incesto o un adulterio, por ejemplo, o aun la tibieza en la práctica religiosa, no eran objeto de persecución inquisitorial, a no ser que los animaran creencias u opiniones consideradas erróneas por la Iglesia. Esto explica que a veces, el Tribunal pueda parecer muy riguroso, puesto que una afirmación o una convicción contraria a un dogma —la Trinidad o la Encarnación por ejemplo— podía llevar al culpable a la hoguera, mientras que transgresiones evidentes o hasta crímenes que actualmente serían sancionados con severidad —muerte lograda mediante maleficios, rapto, etc.— eran vistas como flaquezas de un pecador, dignas, al fin y al cabo, del perdón debidamente acompañado de un castigo, relativamente benigno en la mayoría de los casos.

Sin pretender, ni mucho menos, enderezar la retahíla de ideas falsas que, respecto al Santo Oficio, cunden y prosperan con increíble exuberancia, se quiere aquí tan sólo puntualizar que los inquisidores españoles fueron clérigos formados en los mejores colegios universitarios, letrados, a menudo hasta liberales, si se toma en cuenta la época en que vivieron, que actuaron como burócratas, con los vicios y las cualidades que aún hoy suele tener esta clase de funcionarios, ansiosos de medrar dentro de la institución y de lograr una mitra o tal vez hasta un destino en uno de los grandes Consejos; notables, al fin y al cabo, como todos los que sirvieron a la Iglesia y a la Corona, y que no fueron casi nunca los individuos crueles, sanguinarios y de torpes apetitos pintados por la leyenda negra.

Digamos, en fin, que, también al contrario de lo que comunmente se cree, la muerte en la hoguera no resultaba el final forzoso para un reo que caía en los

calabozos inquisitoriales: cuando el reo se “arrepentía de sus errores”, se le perdonaba, o sea, en términos inquisitoriales, se le “reconciliaba”, amén de una serie de castigos diversos que abarcaban desde penas corporales (como azotes y galeras), hasta espirituales (misas, oraciones, limosnas, etc.), incluyendo multas, secuestros y diversos destierros. Ahora bien, si el reo llegaba a reincidir en la herejía declarada, se le mandaba infaliblemente a la hoguera después de un segundo proceso. Existen casos en los que un hereje sufrió la pena de la hoguera al término del primer proceso, cuando se negó a confesar sus errores, o a arrepentirse de ellos, siendo entonces considerado como “protervo” y “pertinaz”. De la misma manera, la tortura tampoco era un recurso sistemático y forzoso, y si bien se la aplicó con bastante frecuencia en los siglos xv y xvi en España la mayoría de los reos se libraron de ella, porque prefirieron mostrarse “cooperativos” con las autoridades inquisitoriales, quienes, por otra parte, consideraban a menudo la aplicación del tormento como un trámite estorbo y molesto... para ellas.

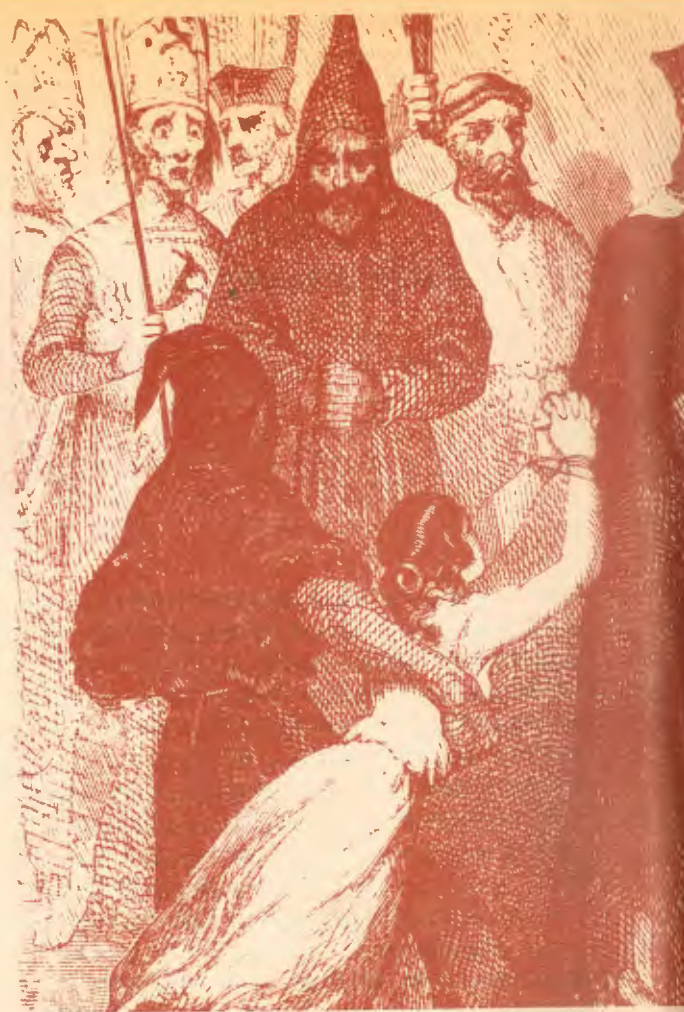
Por lo que se refiere a América, y particularmente a Nueva España, la llegada de los españoles significó desde el principio la llegada de la herejía y de la Inquisición, las dos caras de la misma medalla. Entre los primeros conquistadores, había varios de los llamados cristianos nuevos, es decir de reciente conversión al cristianismo, que seguían fieles a la religión mosaica de sus padres. Antes del establecimiento del Santo Oficio en 1571, ya habían funcionado dos Inquisiciones, la llamada monástica, ejercida por los frailes evangelizadores, y luego la episcopal, que dependía del obispo, comunmente conocida en la mayoría de los países europeos católicos como la *ordinaria*. Estas dos instituciones fueron tan enérgicas como activas, y sus persecuciones tuvieron el ímpetu que señaló las empresas religiosas del siglo xvi lo mismo contra los caciques indígenas idólatras que contra los españoles bigamos o blasfemos, los judaizantes y los herejes en general. Sin embargo, carecieron de un ca-

rácter sistemático y sobre todo de medios para cumplir acabadamente sus fines, y no parecieron lo bastante eficientes a los censores, que empezaron a denunciar cada vez más los excesos cometidos por los recién llegados en el virreinato, favorecidos por la libertad que allí imperaba y por la falta de control efectivo.

Durante el periodo de la Inquisición episcopal, la acción del obispo Zumárraga contra don Carlos, cacique de Texcoco, acusado de idolatría a pesar de haberse convertido al cristianismo, que culminó, como se sabe, en la muerte de don Carlos en la hoguera, marca una etapa definitiva de la historia del Santo Oficio en Nueva España. En efecto, la Corona, disgustada por el lance, dispuso que desde entonces los indígenas considerados nuevos en la fe no fuesen sujetos a un fuero inquisitorial demasiado riguroso, y que se les dejara en manos de los frailes, quienes, si bien se mostraban algunas veces severos, siempre tuvieron hacia los indígenas actitudes paternalistas. Esta es la razón por la que, a partir de entonces, el Santo Oficio de la Inquisición ya no intervino —salvo en muy contadas y especiales circunstancias— cuando se trataba de un indígena. La norma era tan conocida y obedecida que encontramos en los documentos no pocos mestizos que declararon ante el Tribunal ser “indios” para sustraerse a su justicia, aunque probablemente pretendieron luego ser “mestizos” para enfrentar a la Inquisición ordinaria.

La Inquisición que nos interesa aquí, porque presidió la vida novohispana durante casi dos siglos y medio y dejó el inestimable tesoro de una abundantísima documentación en la que se reflejan miles de destinos únicos, que de otra manera hubieran quedado sumergidos para siempre en el olvido, es la del Santo Oficio establecida a fines del siglo XVI, exactamente en 1571. La institución novohispana era uno de los veintitantos tribunales —16 peninsulares, 3 americanos y 2 italianos— cuya cabeza, el Consejo de la General y Suprema Inquisición, comunmente llamado “La Suprema”, se hallaba en la metrópoli. En este sentido, aunque gozaba de la relativa autonomía que imponía de hecho la lejanía del continente americano y, por tanto, la demora en las comunicaciones, la Inquisición mexicana estaba estrechamente supeditada no solamente a la larga tradición institucional conservada en copiosas instrucciones, textos de jurisprudencia y de casuística, sino a las normas impuestas por La Suprema, que debía ser consultada en los casos graves antes de cualquier fallo y estar informada de todas las acciones llevadas a cabo en México.

Sin embargo, el Santo Oficio novohispano enfrentó una situación muy distinta de la peninsular. Mientras en España un distrito inquisitorial medio solía



abarcar algunos 10 mil kilómetros cuadrados —el de Valladolid parecía descomunal con sus 89 873 km²— el novohispano no contaba con menos de 3 000 000 km² puesto que Nuevo México, gran parte de Centroamérica y las islas Filipinas dependían también del tribunal establecido en la capital del virreinato. Además, si en España el territorio estaba poblado con una densidad de tipo europeo —aunque floja, comparada con la de los otros países, como Francia— el americano bien se podía considerar como desértico, con la excepción de algunas partes del altiplano. Dejemos aquí también hablar a las cifras: España albergaba en los siglos XVI y XVII aproximadamente unos 9 400 000 habitantes en sus 580 000 km², mientras el distrito teóricamente controlado por el Santo Oficio novohispano contaba con 450 000 individuos sujetos al fuero inquisitorial, sin contar a los indígenas, que estaban exentos de él, en el dilatado espacio que acabamos de mencionar. En fin, buena parte de esos individuos eran negros, mestizos o mulatos, de cristianismo fresco y superficial; la mayoría de ellos eran incapaces de distinguir transgresiones o errores en materia de fe y, por tanto, no podían colaborar como los denunciadores eficaces que precisaba el tribunal para nutrir su actividad. El grueso de la población, los indígenas, quedaba fuera del proceso inquisitorial, alejado por su



dispersión geográfica, su heterogeneidad cultural, su monolingüismo mayoritario, y conformaba una masa anónima que podía acoger y proteger a cualquier prófugo sospechoso.

Frente a esta situación poco alentadora, tomando en cuenta los propósitos inquisitoriales declarados, ¿con qué medios se contaba? El tribunal asentado en la capital estaba compuesto por sólo dos inquisidores, un fiscal y un puñado de ministros que debían desempeñar todas las tareas. Fuera de este reducido grupo de funcionarios, había una extensa red de *comisarios* inquisitoriales, o sea, de eclesiásticos desparramados en todo el distrito, que recibían las denuncias, las transmitían al tribunal, y recibían órdenes de él, pero carecían de mayores facultades puesto que un proceso sólo se podía realizar en la capital, ante los jueces. Además de estos agentes, existían unos auxiliares llamados *familiares*, laicos encargados de respaldar a los comisarios y que fungían como soplonos del Santo Oficio. La capital mandaba más o menos regularmente los *edictos de fe* que se leían en las iglesias los domingos y luego se exponían públicamente con el fin de suscitarse denuncias acerca de posibles transgresiones religiosas. Estos edictos recordaban las principales obligaciones del cristiano y las faltas y errores que había que denunciar.

He aquí la máquina con que contaba la Inquisición del Santo Oficio en Nueva España durante el periodo colonial. Digámoslo de una vez: es obvio que con tan pocos medios, tanto humanos como logísticos, mucho menores que los de cualquier tribunal metropolitano, el de Nueva España no podía controlar realmente la situación americana. Pese a las ideas hechas y con algunas notables excepciones, su acción, aunque a veces muy enérgica, no fue sostenida ni sistemática. Veamos unas pocas cifras: en los siglos XVI y XVII, periodo de mayor brillo del tribunal, se formaron alrededor de 2 000 procesos, y es probable que el siglo XVIII y los primeros 20 años del XIX hayan registrado otros tantos; son cifras mediocres comparadas con las de los tribunales peninsulares. En cuanto a los muertos en la hoguera, que con razón despiertan el horror universal, fuerza es reconocer que no superaron a las 40 víctimas durante los dos primeros siglos; la imprecisión no refleja aquí un desprecio hacia datos tan dramáticos, sino solamente la ambigüedad insalvable de las fuentes.

Esta larga y —creemos— necesaria introducción pretende hacer entender cómo el tribunal del Santo Oficio fue en Nueva España, y probablemente en los demás territorios americanos, una importación colonial que careció en parte de su sentido original porque escaseaba el hereje y no podía proceder contra la mayoría de la población, y perdió así la función federadora que le pertenecía en la metrópoli. Como sucedió probablemente también con otras instituciones imperiales simplemente trasladadas a un contexto distinto del que las había originado y las nutría, la Inquisición se vio en Nueva España imposibilitada para ejercer cabalmente su misión. Pero esto es otro problema.

Si bien la mayor parte de la actividad inquisitorial en Nueva España consistió en recibir denuncias, o sea, en asumir una actitud pasiva, aunque ciertamente terapéutica como catalizador de frustraciones y de tensiones sociales, el Tribunal formó procesos contra mujeres, que nos permiten descubrir figuras singularmente interesantes. Señalemos al respecto que, aunque las denuncias contra mujeres alcanzaron de 20 a 30% del total de las denuncias, los procesos realizados sólo llegaron a 16% del total, lo cual refleja obviamente el reducido papel de la mujer incluso en el campo delictivo, durante los siglos que nos interesan.

Las mujeres fueron denunciadas principalmente por hechos de magia erótica y de hechicería. Se les acusó muy pocas veces de delitos como la bigamia o de palabras o actitudes contrarias a la religión. En cambio, fueron procesadas por herejía, luego por hechicería, y por “ilusas” y falsas beatas; a fines del siglo XVIII, por haberse atrevido a entrar en la escabrosa senda de la bigamia. [...]

La hereje judaizante

El primer tipo de mujer enjuiciada por el Santo Oficio que nos toca ahora describir es el de la hereje. No se trata de una discípula de Lutero o de Calvino, ya que los protestantes que pisaron el suelo novohispano eran corsarios ingleses, franceses u holandeses arrojados por los azares de la navegación y, más raramente, alguno que otro artesano borgoñón o flamenco, sin que se registrara ningún caso de mujer que profesara la religión reformada. Se trata más bien de la judaizante, también llamada conversa, cristiana nueva o cripto judía —para mayor facilidad, utilizaremos aquí estos términos de la misma manera aunque no sean exactamente sinónimos— es decir, la mujer que pertenece a una familia de origen judío pero que se vio compelida, varias generaciones atrás, a recibir el bautismo para permanecer en España. A fines del siglo xvi y durante la primera mitad del siglo xvii, gozando de la relativa tolerancia que marcó la privanza del conde duque de Olivares y mientras las coronas de Castilla y de Portugal estuvieron unidas —desde 1580 a 1640— algunas decenas de esas familias se trasladaron a América, esperando encontrar allí no solamente condiciones mejores de existencia sino, sobre todo, más favorables a la práctica clandestina, pero siempre viva entre ellas, de la fe mosaica, en un medio ciertamente menos controlado que el de la metrópoli. Muchos judaizantes fueron entonces llamados “portugueses”, porque provenían efectivamente de Portugal, donde sus familias se habían asentado a fines del siglo xvi, al salir de la España de los Reyes Católicos.

Ésta es la razón por la que durante los dos grandes periodos de persecución de los judaizantes en Nueva España, en la última década del siglo xvi y en la de 1640 a 1650, encontramos entre los herejes arrestados por la Inquisición la misma proporción de mujeres que de hombres. Ambos sexos recibieron las mismas penas: la reconciliación y la abjuración, acompañadas de sanciones físicas, espirituales y monetarias la primera vez y la hoguera en caso de reincidencia en la herejía y segundo proceso.

La mujer judaizante se yergue con fuerza y nitidez sobre todas las que sufrieron los rigores inquisitoriales. La familia conversa siguió en Nueva España los patrones occidentales —más precisamente mediterráneos— de la época: el hombre, mercader, buhonero o artesano, vive fuera de la casa, pues su oficio, los viajes, lo alejan del hogar y lo ponen forzosamente en contacto con cristianos. Este trato constante —que llega en no pocas ocasiones a la amistad— con no judíos, de quienes es preciso recelar a la hora de compartir un bocado, un paseo y tal vez una parada

en alguna iglesia en el camino, una plática, obligó a los conversos a adoptar una práctica religiosa sumamente prudente, o sea reducida, cuando no a renunciar a ella, al volverse incompatible con la práctica católica mayoritaria. Aunque a través de los procesos inquisitoriales, no sean escasos los buenos y fieles judíos que logran llevar bien una vida pública junto con una observancia religiosa intachable, fuerza es decir que muchos muestran una tibieza que nace de la simple prudencia.

A las mujeres, en cambio, apartadas en el hogar, la vida doméstica las protegía de las miradas indiscretas, de los propósitos dañinos. Ellas podían, por tanto, entregarse a la compleja práctica mosaica, observar los preceptos alimentarios fundamentales, los preceptos corporales, los ritos matrimoniales, los funerarios y los de cuantas fiestas judaicas conservaran en su recuerdo. Allí sólo tenían que cuidarse de las esclavas angoleñas, y podían degollar las gallinas, prender las candelas, tender los manteles y las sábanas limpias, y preparar los baños del sábado, sin temer a la denuncia. Allí enseñaban a los niños y a los adolescentes dejados a su cuidado todo lo que ellas mismas sabían de la Ley Vieja, y discutían en sus tertulias de las fechas de las fiestas, de los ritos y de los arreglos matrimoniales, asegurando de esta manera la permanencia de la identidad religiosa y por tanto cultural, del grupo todo. [...]

La figura más llamativa de la familia judía es sin duda la de la abuela, matriarca de una tribu compuesta de hermanas, hijas, nietas, primas, rodeadas a su vez de los yernos, maridos, cuñados, primos, amantes, quienes ostentan un carácter secundario aunque necesario para brillo de la constelación. Ellas dirigen la vida ritual, acuerdan las alianzas y tratan de atraer, incluso por los medios eróticos piadosos que señalamos, suyos o de sus parientas, a neófitos o corazones entibiados en la fe, que vienen, a fin de cuentas, a ampliar y reforzar su campo de influencia. Su voluntad de poder actúa por la vía de la observancia religiosa y las lleva a dominar grupos familiares extensos, a menudo rivales entre sí.

El peso notable de la mujer judaizante dentro del grupo atestigua una vez más la importancia del papel que desempeñan las circunstancias adversas en la consecución de la autonomía femenina.

Ante los inquisidores, las judaizantes quedan despojadas de los hábitos artificiosos del juego social y asumen las actitudes que el misterio de la naturaleza humana suele deparar en estos casos: tal “dogmatista” arrogante se desploma, otra permanece inalterable en el tormento, la mujer frágil y mimada no se arredra mientras la ufana es vencida en el acto..., exactamente como sucede con los hombres.

Al lado de la fuerte y dramática figura de la hereje judaizante, la hechicera aparece mucho más humilde y familiar, casi bañada en una aureola hogareña, pero aunque se la nombra mucho en las denuncias, se deja ver poco en los procesos. Es que para la Inquisición del Santo Oficio, especializada en la lucha contra la herejía bajo todas sus formas, la hechicería del pueblo resulta despreciable, y sus manifestaciones se consideran más inspiradas por la ignorancia y la superstición, tanto de la hechicera como de sus denunciantes, que por el Maligno. Por ello, el Tribunal se limita a formar procesos sólo cuando a raíz de hechos hechiceriles surge algún escándalo público que es necesario atajar para evitar peores males.

La hechicera novohispana se dedica, en la gran mayoría de los casos, a la magia erótica. Sin adentrarnos aquí en la descripción de las prácticas usadas —que resultaría tediosa por la monotonía que las acuña y que sólo podría salvarse mediante un estudio sistemático y de tipo estructuralista—, se puede decir que tales artes tienen como finalidad principal conseguir la adecuación simbólica entre los deseos y la realidad. La hechicera, que proporciona o usa sustancias para favorecer las relaciones amorosas entre un hombre y una mujer, que resultarían altamente improbables cuando no imposibles por medios lícitos u oficiales —por ser uno de los dos casado, o porque pertenecen a estatus sociales demasiado dispares—, no hace más que corregir y eludir las reglas del juego social vigente. Más aún, de admitir esta interpretación razonable, es preciso reconocer que la hechicera desempeña aquí un papel que se puede llamar “lubricante”, sin duda benéfico al fin y al cabo, puesto que tiende a suavizar o a torcer reglas, teóricamente rígidas, y a crear un campo de mayor libertad donde la gente escapa, al menos simbólicamente, de las limitaciones y las restricciones impuestas por el orden social.

Si la hechicera, experta en hierbas y conjuros capaces de atraer a la prenda amada, es un personaje familiar del mundo colonial, la curandera no lo es tanto, quizá porque suele ser indígena y por tanto, no aparece en los registros inquisitoriales. Tampoco se encuentra a las satánicas brujas, que por esas mismas fechas alborotaban la campaña europea y para quienes se prendieron allá tantas hogueras. El aquelarre novohispano, poco común, carece del espantoso aparato que reseña la literatura especializada, todo en él es sencillo y llano, y el macho cabrío, que encarna al Príncipe de las Tinieblas, no es más que un bruto bastante gracioso. [...]



Estas hechiceras, definitivamente desprovistas de ánimos destructivos, recurren muy poco al arte de la “ligadura”, tan difundido en Europa, que consiste en volver a un hombre impotente mediante algún maleficio. Todo indica que la hechicera novohispana se afana más en componer, en remendar una realidad ingrata, que en destruirla, como hace la bruja del viejo continente; aquí se construye un mundo con procedimientos caseros, populares y empíricos, mientras allí es preciso arrasar con muchas cosas para dejar el paso a algo nuevo.

El Santo Oficio se muestra benigno, por desprecio, para con las hechiceras novohispanas, en las que sólo ve a flacas mujeres engañadas por su misma cortedad. La pena común que les impone, cuando se llega a formar proceso y a conducirlo hasta el final, consiste en 200 azotes aplicados con un rigor que pueden mitigar las dádivas al verdugo, en un destierro también variable en el tiempo y en el espacio, o en algunas multas en el caso remoto en el que la rea esté en condición de pagarlas.

La actitud del Santo Oficio hacia las mujeres

Después de estos pocos ejemplos de mujeres sometidas al juicio inquisitorial, ¿se puede vislumbrar una actitud especial del Santo Oficio hacia ellas?

De manera general, son consideradas como seres débiles, flacos, ignorantes y caprichosos, lo que —en efecto— son a menudo, y sus testimonios aparecen como menos fiables que los de un varón. Este desprecio, de ninguna manera privativo de la Inquisición sino universalmente compartido, vale por lo menos para las reas cierta indulgencia, puesto que la inferioridad que se les atribuye disminuye al mismo tiempo su culpabilidad: no se castiga a un niño con el mismo rigor que a un adulto.

Es preciso reconocer que las propias mujeres propician esta actitud desvalorizadora hacia ellas, ya que con bastante frecuencia son las primeras en implorar la indulgencia de sus jueces representándoles —exactamente como los indígenas en circunstancias semejantes— la miseria y la flaqueza propias de su sexo. Este ardid propio de los débiles, sin embargo, se les vuelve trampa, pues si la debilidad puede servir de protección a veces, es difícil escapar de sus garras.

En las cárceles, la Inquisición cuida de las mujeres cuando su estado lo exige, de la misma manera que lo hace con los varones y tal vez con mayor diligencia que otras instituciones represivas. Les proporciona compañeras de cárcel, asistencia médica cuando enferman, el auxilio de una partera si llegan a dar a luz en los calabozos inquisitoriales y el permiso de que el niño comparta la celda de su madre durante todo el periodo de lactancia. No pocos documentos revelan detalles sorprendentes y algo que no se puede llamar sino conciencia profesional de los jueces, que se ven cierta vez obligados a buscar una nodriza para un recién nacido, ¡porque su madre no puede amamantarlos debidamente!

Sin embargo, pese a la opinión despectiva del Tribunal y de cierta tendencia a la indulgencia para con las mujeres, y pese también al cuidado innegable que se les da en algunas circunstancias, prevalece la noción del delito. Si la humilde hechicera no suele recibir castigos rigurosos por la nimiedad de su culpa, la judaizante sufre los mismos rigores que el hombre, la hoguera, por ejemplo. Se puede por tanto afirmar que, aunque el prejuicio negativo intervenga frecuentemente en favor de la mujer, es la naturaleza del delito lo que determina la apreciación de su responsabilidad y la ponderación del castigo.

En este sentido, el Santo Oficio reacciona como un tribunal sometido a la ideología vigente que ve en la

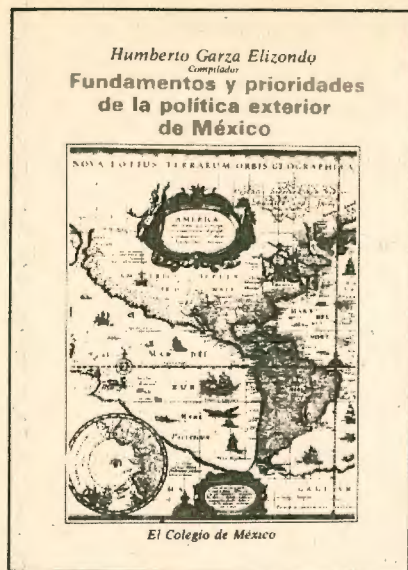
mujer a un menor de edad parcialmente irresponsable, pero que no puede negar esta verdad fundamental del cristianismo: el alma no tiene sexo y hombres y mujeres son iguales ante la mirada de Dios y el juicio de sus representantes.

En conclusión, hemos visto que las mujeres que se perfilan a través de los documentos inquisitoriales, parecen transgredir las normas definidas por la ortodoxia religiosa, pues son objeto de menos denuncias y de menos procesos aún. Aunque posiblemente hayan sido poco propensas a algunos delitos —como es obvio en el caso de la bigamia, o de las declaraciones temerarias sobre las cosas de la fe— cabe preguntarse si su representación relativamente débil, tanto entre los individuos denunciados como entre los procesados, se debe efectivamente a estas características o más bien al hecho de que su vida más retirada las apartaba del peligro de ser denunciadas. Pero en la realidad, ¿qué acontecía en la cocina, cuando advertían que la negra esclava había roto la loza de China o hurtado los zarcillos de diamante?, ¿qué pasaba en el aposento, cuando la comadre les traía un chisme venenoso o les revelaba que una buena amiga les había seducido al marido? ¿No proferirían acaso los mismos reniegos y blasfemias que los hombres? ¿No se atreverían, a veces, en la tertulia del estrado, a irreverencias para con las personas divinas? Pensándolo bien, ¿no serían, al menos de vez en cuando, cómplices del delito de bigamia del que las desposaba? Bien pudo, aquí también, haberlas protegido la misma situación femenina que las apartaba de los beneficios de la vida pública, pero también de sus peligros.

En fin, estas mujeres, apenas esbozadas aquí, no parecen, a través de los delitos que cometieron, haberse dedicado a cambiar el mundo mediante teorías y especulaciones atrevidas, ni aun pláticas preñadas de ideas novedosas o peregrinas, todas cosas demasiado elevadas para ellas, sino a conservar y a mantener viva la fe perseguida, como las judaizantes; a adaptar, modificar, torcer la realidad percibida como adversa, sea de manera objetiva, recurriendo a hierbas o sustancias de efectos probados o en un plan simbólico, como hacían las hechiceras. No crearon nada nuevo, ¿por qué negarlo?, pero hicieron sin duda lo que siempre han hecho las mujeres con heroica terquedad: hicieron, sencillamente, en un mundo áspero, la vida posible y hasta menos ingrata.

Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México es uno de nuestros más recientes títulos. Presentamos aquí fragmentos del ensayo de Solange Alberro, al que acompañan en este volumen colectivo otros muy interesantes trabajos de Carmen Ramos, Ma. de Jesús Rodríguez, Pilar Gonzalbo, François Giraud, François Carner, Soledad González, Pilar Iracheta, Jean Pierre Bastian y Enriqueta Tuñón.

Publicaciones recientes



Humberto Garza Elizondo (comp)

Fundamentos y prioridades de la política exterior de México

1a. ed., 1986, 278 pp.

Compilación de artículos de diferentes autores, este libro presenta una amplia visión de la política exterior del México contemporáneo. Los artículos incluidos son: *Ricardo Valero*, "La política exterior de México. Contexto y realidades"; *Olga Pellicer*, "La política exterior de México ante el resurgimiento de las hegemonías"; *Carlos Rico*, "Las relaciones mexicano-norteamericanas y la 'paradoja del precipicio'"; *Bernardo Mabire*, "El nacionalismo y la política exterior de México"; *Jorge Chabat*, "Condiciones del activismo de la política exterior mexicana (1960-1985)"; *Blanca Heredia*, "La relación entre política interna y política exterior: una definición conceptual. El caso de México"; *Mauricio Reyes*, "Política interna y política exterior en México desde 1950 hasta 1964"; *Jorge Alberto Lozoya*, "México y los desafíos de las Naciones Unidas"; *Claude Heller*, "La posición de México sobre el desarme"; *Carmen Moreno de Del Cuelo*, "La política exterior en las relaciones económicas multilatera-

les"; *Rosario Green*, "México: deuda externa y política exterior"; *Guadalupe González y González*, "La política exterior de México (1983-1985): ¿cambio de rumbo o repliegue temporal?".



Carmen Ramos Escandón (coord.)

Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México

1a. ed., 1987, 189 pp.

Este libro recoge los siguientes artículos, preparados en el taller La mujer en la historia de México: *Ma. de Jesús Rodríguez*, "La mujer y la familia en la sociedad mexicana"; *Pilar Gonzalbo*, "Tradición y ruptura en la educación femenina del siglo XVI"; *François Giraud*, "Mujeres y familia en Nueva España"; *Solange Albero*, "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España"; *Françoise Carner*, "Estereotipos femeninos en el siglo XIX"; *Soledad González y Pilar Iracheta*, "La violencia en la vida de las mujeres campesinas: el distrito de Tenango, 1880-1910"; *Carmen Ramos Escandón*, "Señoritas porfirianas: mujer e ideología en el México progresista, 1880-1910"; *Jean Pierre Bastian*, "Modelos de mujer protestante: ideología religiosa y educación femenina, 1880-1910"; *Enriqueta Tuñón*, "La lucha política de la mujer mexicana por el derecho al sufragio y sus repercusiones".

PROGRAMA INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS DE LA MUJER

Alejandra Massolo y Martha Schteingart (comps.)

Participación social, reconstrucción y mujer. El sismo de 1985

1a. ed., 1987, 116 pp.

Este volumen se compone de una serie de ponencias auspiciadas por el PIEM, y recoge datos y opiniones sobre la problemática habitacional que surgió después del sismo de 1985. Ante todo se hace hincapié en la iniciativa y participación de grupos de mujeres para la reconstrucción de la vivienda en las colonias más afectadas. Se enfoca particularmente la reacción de las mujeres en un estado de emergencia, la buena disposición así como los grandes proyectos que ellas emprendieron para la reconstrucción, haciendo notar de paso la creciente importancia que han tenido en la vida social.

El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
Teléfono 568-6033
Telex 1777585 COLME
Cable COLMEX

Presidente

Prof. Mario Ojeda Gómez

Secretario General

Lic. Alfonso Rangel Guerra

Coordinador General Académico

Dr. Lorenzo Meyer Cosío

Secretario Adjunto "A"

Lic. Alberto Palma

Secretario Adjunto "B"

Lic. Humberto Dardón

Jefe de Publicaciones

José Antonio Valadez

Boletín Editorial

Redacción: Ángel Miquel y

Susana González Aktories

Diseño: Mónica Díez Martínez

Formación: Ezequiel de la Rosa

Tipografía: Inés Segovia

Impresión: Multidiseño Gráfico, S.A.

ESTUDIOS ECONÓMICOS

NÚMERO EXTRAORDINARIO

Publicación semestral de El Colegio de México

Artículos:

Política y economía en América Latina: el trasfondo de los programas heterodoxos de estabilización
David Ibarra

Deuda externa, ajuste y políticas de estabilización en Argentina. Notas sobre el Plan Austral
José María Fanelli y Roberto Frenkel

Alta inflación y estabilización de choque en Argentina *Daniel Heymann*

¿Ortodoxia o heterodoxia? La estabilización de la economía boliviana, 1985-1986 *Allen Sanginés*

La inercia y el conflicto: El Plan Cruzado y sus desafíos *Edmar Lisboa Bacha*

El Plan Cruzado: Diagnóstico, ejecución y perspectivas *Gustavo H. B. Franco*

Crisis, deuda internacional y estabilización. La experiencia costarricense *Carlos Manuel Castillo*

Inflación y estabilización en Israel. Aspectos conceptuales e interpretación de los acontecimientos
Nissan Liviatan

La dinámica de los precios relativos en un ambiente inflacionario *José Luis Alberro*

Si desea suscribirse, favor de enviar este cupón a El Colegio de México, A.C., Departamento de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, Col. Pedregal de Santa Teresa, 10740 México, D.F.

Precio del ejemplar:
5 000 pesos

Adjunto cheque o giro bancario núm. _____ por la cantidad de _____ a nombre de El Colegio de México, A.C., importe de mi suscripción por un año a Estudios Económicos, a partir del número _____

Nombre _____

Dirección _____

Código Postal _____ Ciudad _____

Estado _____ País _____

Suscripción anual
México: 4 000 pesos
E.U.A., Canadá, Centroamérica y Sudamérica: 26 U.S. dólares
Otros países: 35 U.S. dólares

ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS Y URBANOS 4

Publicación cuatrimestral de El Colegio de México

Número especial sobre el sismo

Entre otros artículos:

Empleo y sismo: la situación ocupacional de la población damnificada *José Benigno Morelos*

La politización innecesaria: el régimen político mexicano y sus exigencias de pasividad ciudadana a los damnificados
Manuel Villa A.

De inquilinos a propietarios. Derecho y política en el Programa de Renovación Habitacional Popular *Antonto Azuela de la Cueva*

La política habitacional después de los sismos *Priscilla Connolly*

Los sismos de septiembre y la salud en México *Julio Frenk, Miguel A. González y Jaime Sepúlveda*

Precio del ejemplar: 2 100 pesos

Si desea suscribirse, favor de enviar este cupón a El Colegio de México, A.C., Departamento de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, Col. Pedregal de Santa Teresa, 10740 México, D.F.

Adjunto cheque o giro bancario núm. _____ por la cantidad de _____ a nombre de

El Colegio de México, A.C., importe de mi suscripción por un año a Estudios Demográficos y Urbanos, a partir del número _____

Nombre _____ Dirección _____

Código Postal _____ Ciudad _____

Estado _____ País _____

Suscripción anual
México: 5 000 E.U.A., Canadá, Centroamérica y Sudamérica: 26 U.S. dólares Otros países: 35 U.S. dólares.

KEEP

106 RADIO EDUCACION

53 60 70 80 90 110 120 140 160

Escrito en voz alta

Un acercamiento a las investigaciones y publicaciones de El Colegio de México

Lunes a las 22:00 horas

Miércoles a las 17:00 horas