

Tribulaciones de una nariz: impostores inquisitoriales en la periferia de la Nueva España en el siglo XVII*

Javier Villa-Flores

Universidad de Illinois en Chicago

El artículo se aproxima al tema de la identidad y la impostura en la Nueva España en el siglo XVII a partir de un estudio de dos casos de impostores que actuaron en las zonas marginales del virreinato, Lorenzo de Torquemada e Isidro Ávila Zepeda, y uno en las cercanías de la capital, Hernando Cortés de Tolosa. Estos individuos intentaron, con diferentes niveles de éxito, suplantar a ministros del Santo Oficio y aprovecharse de la población local. La Inquisición, a su vez, discutió el problema de los impostores y tomó medidas para aprehenderlos y prevenir tales casos.

This article analyzes the issue of identity and imposture in New Spain during the 17th century, based on two case studies of impostors operating in outlying areas of the Viceroyalty —Lorenzo de Torquemada and Isidro Ávila Zepeda— and one operating in the vicinity of the capital city —Hernando Cortés de Tolosa. These individuals attempted to impersonate Ministers of the Holy Office, achieving various degrees of success, and to take advantage of the local population. The Inquisition, on its part, discussed the issue of the impostors and took measures to apprehend them and to prevent such incidents.

* Este ensayo está basado en el análisis detallado de tres procesos contra falsos comisarios en la Nueva España durante el siglo XVII. He incluido, sin embargo, referencias a otros casos con propósitos comparativos en las notas a pie de página. Dichos documentos fueron encontrados en los siguientes archivos: Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, en la ciudad de México; la Biblioteca Huntington, Mexican Inquisition Papers, en San Marino,

[...] que bien os podéis confesar conmigo como
con Dios, porque soy comisario del Santo Oficio.

Lorenzo de Torquemada, 1641

Nihil occultum quod non reveletur
[porque nada hay encubierto,
que no haya de ser
revelado]

Mateo 10:26

1. Introducción

El 24 de marzo de 1605 el fraile carmelita Francisco del Santísimo Sacramento escribió al Santo Oficio de la Inquisición en México denunciando al padre Juan Loza, habitante de Santa Fe, a quien acusaba de dudar acerca de la utilidad de rezar, hacer penitencia o colgar imágenes santas en las paredes. En su elaborada misiva, el padre Francisco alababa la labor de los inquisidores como guardianes de la fe y sostenía que ni siquiera en regiones tan distantes como la habitada por el denunciado podría un acto pecaminoso permanecer oculto al siempre vigilante Santo Oficio. Para documentar su entusiasmo, el carmelita comparaba a la Inquisición con una enorme nariz que adornaba y defendía por igual al cuerpo místico de Cristo.¹ Mientras que

California, y el Archivo Histórico Nacional, Ramo Inquisición, en Madrid. Quisiera agradecer al Instituto de las Humanidades de la Universidad de Illinois en Chicago, y a la Huntington Library por el apoyo económico para consultar tales archivos. Aprovecho también la ocasión para agradecer a María Eugenia de la Torre, Paul Vanderwood, Andrew Fisher, Kevin Terraciano, Cheryl Martin y Sabine MacCormack por sus comentarios.

¹ El fraile se refiere aquí al Cantar de los Cantares (Cantares 7: 4): "Tu cuello, como torre de marfil; Tus ojos, como los estanques de Hesbón junto a la puerta de Bat-rabim; Tu nariz, como la torre del Líbano, Que mira hacia Damasco". Es probable que el carmelita se inspire en la interpretación que Nicolás de Lira hiciera de este famoso pasaje. De acuerdo con el teólogo medieval, "la nariz de esta cabeza se refiere al juicio por medio del cual, en nuestra era, él [Cristo] distingue creyentes de no creyentes, de la misma manera que la nariz distingue entre olores dulces y pestilentes". Véase Richard A. Norris (2003: 255).

los demás sentidos podían ser engañados, escribía inspirado fray Francisco, la nariz huele tanto lo que está cerca como lo que está lejos, lo manifiesto y lo oculto, lo bueno y lo malo. De la misma manera, el Santo Oficio era siempre capaz de detectar lo que corrompe, infesta, y socava las santas costumbres y creencias de los fieles cristianos.²

Pese a su arrebatado poético, es claro que fray Francisco se regocijaba en una ficción delirante. En efecto, luego de su fundación en 1571, el Santo Oficio mexicano fue encomendado con la tarea de vigilar un enorme territorio que incluía México, América Central, el actual suroeste de Estados Unidos y las islas Filipinas. Esto significaba que un solo tribunal estaba a cargo de vigilar y castigar a una población estimada por Solange Alberro en 450 mil almas distribuidas en un territorio de 3 millones de kilómetros cuadrados aproximadamente (Alberro 2000 [1988]): 23-24). Una situación semejante se vivía en los tribunales de Lima y Cartagena de Indias, responsables de la imposible tarea de supervisar un territorio veinte o treinta veces más grande que el asignado a los tribunales de la península ibérica. Mientras que los tribunales de distrito más grandes de España tenían jurisdicción sobre 90 mil kilómetros cuadrados, la Inquisición peruana estaba a cargo de un territorio semejante en extensión al mexicano, que abarcaba el sur de Panamá y los actuales territorios de Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Uruguay y Paraguay. No menos impresionante era la extensa jurisdicción del Tribunal de Cartagena de Indias (a partir de 1609-1610), que tenía autoridad sobre Colombia, Panamá, Venezuela, Puerto Rico y Cuba. En la práctica, vigilar tan solo las capitales de los virreinos resultó ser una tarea abrumadora para los tribunales americanos, que terminaron concentrando sus esfuerzos en las ciudades, puertos, y "pueblos de españoles" (Escandell 1993: 53).

A diferencia de los habitantes de regiones periféricas, los vecinos de las capitales virreinales estaban generalmente fami-

² Archivo General de la Nación, México DF (en adelante AGN), Ramo Inquisición, volumen 281, Expediente 172, fojas 636-636v (en adelante Inq. 281. 172, ff. 636-636v).

liarizados con los procedimientos legales y los rituales de castigo público de la Inquisición. No era este el caso, sin embargo, de los vecinos de zonas marginales, quienes además de estar fuera del alcance de la Inquisición raramente asistían a los espectaculares autos de fe, o enfrentaban al Santo Tribunal en calidad de acusados, denunciadores o testigos.³ Es en este contexto que comenzaron a aparecer en zonas rurales de México, Perú y Cartagena de Indias (Colombia) falsos ministros de la Inquisición portando documentos y "signos" apócrifos, tales como una venera con la imagen de San Pedro Mártir, una carta con un "sello" del Santo Oficio o una copia de las Constituciones de la Cofradía del Santo Tribunal, para extraer dinero y otros bienes de sus desinformadas víctimas como castigo por supuestos crímenes cometidos, tales como bigamia, brujería e idolatría (Álvarez 1999: 275-76; Castañeda 1995: 554-560).

Este fenómeno era bien conocido en Europa, donde la presencia de impostores ambulantes era un motivo de constante preocupación desde el siglo XVI. Varios autores de manuales inquisitoriales se referían con frecuencia al notorio caso de un hombre apellidado Saavedra, quien pretendió ser representante del papa Paulo III en Lisboa para establecer un Santo Tribunal, cobrar impuestos, imponer multas e incluso quemar gente en la hoguera. El impostor fue capturado y sentenciado a doscientos golpes de látigo y a diez años de servicio en las galeras del rey, pero, de acuerdo con Luis Páramo, el Papa vio en este caso de impostura una prodigiosa intervención divina y decidió establecer el tribunal portugués en 1545 (Carena 1636: 368; Paramo 1598: 228; Sousa 1630: 1-2). En España, en fecha tan temprana como 1478, un clérigo no identificado fue castigado por pretender ser inquisidor en Zaragoza, audacia difícilmente igualada por los numerosos ministros falsos que recorrían en la época regiones tan diversas como Málaga, Jerez, Toledo, Almagro, Sevilla, Santiago de Compostela y Madrid (Lea 1907: 345; Escamilla-Colin 1992: 231-237; Contreras 1982: 566-567).

³ Para un análisis de los rituales de castigo empleados por la Inquisición mexicana, especialmente en relación con los autos de fe, véanse Alejandro Cañeque (1996: 321-344) y Linda A. Curcio-Nagy (2004: 31-32).

Debido a que los impostores no solo usurpaban la jurisdicción del Santo Oficio sino que también afectaban su reputación, varios manuales y tratados legales e inquisitoriales recomendaban severos castigos para los transgresores.⁴ Mientras que juriconsultos como Giulio Claro recomendaban sentenciar a los impostores a muerte si eran plebeyos, o condenarlos al exilio si fuesen de origen noble, autores de conocidos manuales inquisitoriales como Jacobo Simancas y Cesare Carena eran más moderados. Si la impostura respondía a la necesidad de escapar de algún peligro y no se causaba daño a terceros, el culpable debía ser multado y condenado al exilio; si el impostor, en cambio, había pretendido ser ministro para cometer fraudes, se recomendaba condenarlo a restituir el dinero robado, aparecer en un auto de fe, servir en los barcos del rey cinco años como galeote al remo y recibir doscientos golpes de látigo. Como era costumbre, las sentencias más severas se reservaban para los miembros de los grupos más desposeídos, mientras que aquellos de mejor posición social recibían penas monetarias y una severa amonestación. (Lea 1907: 345; Simancas 1569: 227v; Carena 1636: 368; Claro 1573: 206v, 272-274).

En México, los inquisidores tenían que bregar con la complicación de que muchos de los impostores pertenecían a órdenes religiosas. A decir verdad, seglares pretendían ser alguaciles, familiares o notarios del Santo Oficio, pero los comisarios falsos eran normalmente miembros de la Iglesia.⁵ Esto representaba un problema para el tribunal al momento de dictarles sentencia, porque aunque la reprensión pública era un elemento crucial en la política de disuasión inquisitorial, también podría deshonorar a la Iglesia. En consecuencia, muchas de las senten-

⁴ Al igual que en el continente europeo, la Inquisición mexicana utilizó la palabra "impostor" como adjetivo para aplicarlo a un vasto grupo de individuos que iban desde los falsos Mesías e iluminados hasta los culpables de fraude, con el propósito de desacreditarlos. El Santo Oficio también se refería a estos transgresores como "hipócritas", pues fingían poseer habilidades o características personales que en realidad no tenían. Véase Joseph F. Delany (1910: VII).

⁵ Los comisarios eran los representantes de la Inquisición en los poblados más grandes de la colonia; por su parte, los familiares eran empleados menores que operaban como fuerza policial del Santo Oficio.

cias fueron dictadas en el convento de Santo Domingo o en las oficinas del tribunal, y generalmente consistían en una severa reprobación por parte de los inquisidores, penas monetarias, confinamiento en un convento, y suspensión de todo tipo de funciones como sacerdote o fraile.⁶ Como veremos, sin embargo, el Santo Oficio no siempre fue tan indulgente. Este ensayo analiza los esfuerzos inquisitoriales por controlar la proliferación de representantes ilícitos en la periferia, la amplia gama de estrategias utilizadas por los impostores para presentarse con éxito como temibles ministros del Santo Oficio y, sobre todo, la reacción de los habitantes ante la sorpresiva presencia de los falsos ministros. En efecto, más allá de la creatividad de los impostores, el análisis de estos casos nos permite explorar el impacto de la Inquisición en zonas normalmente fuera de su alcance. ¿Qué se consideraba aceptable en la conducta de un oficial de la Inquisición? ¿Cómo pensaban los habitantes de la periferia que operaba la Inquisición? Finalmente, ¿qué efectos tuvo la impostura inquisitorial en los habitantes indígenas y no indígenas de la periferia?

2. Disimulación, impostura y prácticas de identificación premodernas

En la temprana modernidad la impostura y el arte de inventarse a sí mismo fueron tanto celebrados como condenados en ambos

⁶ Por ejemplo, el padre Luis Díaz (Guadalajara) fue sentenciado en 1596, "fuera de auto" (es decir, no en *auto de fe*), a una severa reprimenda, suspensión de su orden por dos años y cien pesos de oro. Archivo Histórico Nacional, Madrid (citado en adelante como AHN), Inq. Libro 1064, f. 209; igualmente, el padre Gaspar de Mercado (Villa de Carrión, Puebla) fue apresado en 1619 para luego ser liberado bajo condición de que no abandonase la ciudad de México, es decir, que tuviese "la ciudad por cárcel"; AGN, Ramo Inquisición, Caja 166, expediente 6, fojas 1-153 (citado en adelante como Inq. Caja 166.6, ff. 1-153); finalmente, el mercedario fray Joseph Pérez de Hugarte (San Luis de la Paz, Guanajuato), fue sentenciado en la iglesia del convento de Santo Domingo en 1609 y condenado a no ejercer nunca más como sacerdote. En este caso, los inquisidores mexicanos se sintieron en la necesidad de explicar a la Suprema en Madrid que se requería una sentencia severa debido al "gran escándalo" creado por Pérez de Hugarte en San Luis de la Paz. AHN, Inq. Libro 1065, f. 165-165v.

lados del Atlántico. Mientras que el drama renacentista ensalzaba el virtuosismo de la falsa presentación del yo, la literatura picaresca del siglo XV al XVI entretenía al lector con las hazañas de varios artistas del engaño. En el siglo XVII la emergencia de un género literario enteramente nuevo, el libro de impostores, reflejaba no solo una creciente preocupación con la figura del impostor como agente de disolución social, sino también una continua fascinación con la impostura como fuente de lo extraño y lo prodigioso. Era frecuente encontrar relatos de impostores al lado de otros "prodigios" tales como nacimientos monstruosos, cometas, cambios de sexo, terremotos, inundaciones y ventriloquia (Greenblatt 1990: 140; Davis 1983: 116; Davis 1997: 275-276).

Más allá de la preocupación por lo "extraño" en el mundo secular, la impostura era relacionada en la época con preocupaciones más generales por los efectos de la disimulación, la falsedad y el engaño. En efecto, teólogos, moralistas y filósofos de la política a menudo ponderaron las virtudes de la mentira y su justificación en diversos contextos sociales. En el capítulo 18 de *El príncipe*, Machiavelo juzgó necesario el engaño por razones de Estado. Puesto que los hombres son malos por naturaleza, el autor italiano recomendaba al príncipe ser un "gran disimulador" y actuar en contra de la ley, la religión y la fe si fuese necesario para mantenerse en el poder. Por su parte, varios filósofos españoles del siglo XVII deliberaron sobre el uso legítimo de la disimulación por parte del soberano. Al mismo tiempo, escritores cristianos exaltaban el fingimiento y la prudencia como grandes virtudes en un servidor de la corte. Mientras Baldassare Castiglione alababa la "honesta disimulación" o *sprezzatura* en *El Cortesano* (1527), el jesuita español Baltasar Gracián aseguraba que la sabiduría más práctica consiste en la disimulación, y alentaba a sus lectores a "pensar con los menos y hablar con los más" (citado en Zagorin 1990: 8; véase también J. Martín 1997: 1.314). La política claramente demandaba falsedad, fingimiento y flexibilidad, pero tanto moralistas como teólogos encontraron maneras de también justificar la disimulación, particularmente en casos de persecución religiosa. Aunque la mayoría coincidía con San Agustín en condenar la mentira, también se apoyaron en Santo Tomás para sostener que un individuo podía ocultar la verdad si no estaba obligado a decirla. Esto no

era mentir, sino practicar la "prudente evasión". Con el surgimiento de la casuística, los jesuitas hicieron de la disimulación un arte, lo cual condujo a nuevos excesos famosamente ridiculizados por Blas Pascal en sus *Cartas provinciales* (1660) (Zagorin 1990: 6, 29).

Fuera del mundo de la corte y de la refinada sofistería de la casuística, las autoridades seculares consideraban a los impostores, mentirosos y disimuladores como una amenaza para la composición de la sociedad y un serio obstáculo para el gobierno de la población. En una época en la que no existían medios enteramente confiables para unir nombre y rostro, la inestabilidad identitaria de los falsarios manifestaba claramente la ineficacia de los mecanismos de autenticación e identificación del Estado. En efecto, ¿cómo estar seguro de que una persona era quien decía ser en un mundo en el que aún no existían la fotografía ni la huella digital, en donde el uso sistemático de pases, salvoconductos y cartas de presentación era aún incipiente, y en donde la mayoría de la población no sabía leer ni escribir? (véase Groebner 2001).

La situación se complicaba, por supuesto, cuando se trataba de controlar e identificar individuos en constante movimiento. Esto era particularmente cierto en el caso de los vagabundos y viajeros de todo tipo, pues era sabido que la movilidad individual incrementaba las posibilidades de pasar por otro. En la literatura popular del siglo XVI sobre vagabundos, pordioseros y trotamundos eran representados como consumados estafadores capaces de falsificar cualquier tipo de sello oficial y documento, e incluso cambiar de sexo por medio de engaños. Por su parte, escritores cristianos y autores de manuales inquisitoriales se referían con frecuencia al "memorable" (*memorable*) caso del trotamundos que usurpó el lugar de Martín Guerre en el pueblo y la alcoba matrimonial en Artigat en el siglo XVI para advertir a los lectores acerca de los peligros presentados por el impostor errante como una figura de maldad y disolución social (Menochio 1690; Claro 1573: 206v).⁷

⁷ Natalie Z. Davis analiza el impacto del caso de Martín Guerre en el discurso legal de la época moderna temprana y en la literatura popular en *The Return of Martin Guerre* (1983), particularmente los capítulos 11 y 12. Véase también Davis (1997: 275-276).

En México, las identidades inestables de los vagabundos constituyeron una fuente de preocupación desde el inicio de la época colonial, particularmente en el campo, donde indios, negros y mulatos, trabajadores rurales y gente miserable frecuentemente echaban a andar para no pagar tributo, tener acceso a tierra en otras áreas, escapar de la esclavitud o simplemente lograr cierto anonimato (Socolow 1986: 14-15). Haciendo eco de la proverbial aprehensión acerca de los vagabundos, el franciscano Jerónimo de Mendieta escribió en 1571 al licenciado Ovando quejándose de la habilidad de estos para hacerse pasar por miembros de otra nación, credo y posición social (Holler 2003: 34-35). En una época en la que primaban los ideales corporativos de una buena sociedad, la movilidad geográfica de los vagabundos presentaba una peligrosa manera de subvertir distinciones étnicas, religiosas y comunitarias, al permitir a los trotamundos la libertad de “inventarse” a sí mismos. Convencidas de que el vagabundaje creaba “gran desorden y confusión en la tierra”, las autoridades coloniales decretaron leyes contra la vagancia en el siglo XVI sentenciando a los culpables a trabajo forzado y a servir en el ejército (Holler 2003: 35; N. Martín 1957; Pike 1983: 151-152)

Sin embargo, los individuos que recorrían la Tierra en calidad de falsos mensajeros o embajadores, o —más preocupante para las autoridades coloniales— como falsos ministros religiosos y seculares, presentaban una amenaza más seria para el orden social. En su obra *Monarquía indiana* (1615), el franciscano Juan de Torquemada menciona el caso de un tal licenciado Vera, quien pretendió ser visitador de la Real Audiencia de México en 1551 utilizando documentos falsos. El impostor fue finalmente desenmascarado y condenado a cuatrocientos azotes y diez años de servicio como galeote al remo (Torquemada 1615: 676).⁸ Como era de esperarse, la posibilidad de impostura se incrementaba en la periferia de la colonia, en donde la información recibida de la capital era a menudo vaga, fragmentaria y contradictoria. A decir verdad, los caminos que unían las ciudades y los pueblos principales funcionaban como una suerte

⁸ Desgraciadamente, no he podido localizar el proceso en contra de Vera.

de red informativa en la Nueva España, y las minas y los puertos como Veracruz recibían noticias del mundo exterior a través de numerosos viajeros (Boyer 1992: 143-150; Boyer 1995: capítulo 5). Pero el flujo de información era característicamente lento, y muchos individuos encontraron formas de subvertir las prácticas de identificación y autenticación dictadas por el Estado y la Iglesia.

3. Cuando el *yo* sale de viaje

En el caso de los falsos ministros inquisitoriales, alejarse del centro de la colonia representaba la única forma de asegurarse de no ser descubierto, particularmente en zonas marginales donde la presencia del Santo Oficio no era sustantiva. En muchas de estas áreas periféricas no había suficientes comisarios o representantes de la Inquisición, y en algunas de ellas los habitantes no habían escuchado la proclamación del edicto de fe en décadas.⁹ Alrededor de 1640, una de tales regiones era la comprendida por la provincia sureña de Chiapas y parte de Guatemala, donde casi simultáneamente dos impostores errantes sometieron a los habitantes a una serie de extorsiones y fraudes. (Véase Mapa)

El primero de estos casos involucraba a un fraile mercedario llamado Lorenzo de Torquemada, de 23 años, quien recorrió Chiapas y parte de Guatemala entre 1641 y 1642 portando un desgastado traje clerical y colectando caballos, gallinas y comida a expensas de indios y españoles. Varios testigos lo describieron como un hombre joven delgado con cabello rojizo, tonsura y escasa barba. Abandonado por sus padres a las puertas de la residencia de Bartolomé Rodríguez de Torquemada, tesorero de la Real Audiencia de México, Lorenzo fue criado

⁹ Por ejemplo, el comisario de Guadalajara, el bachiller Diego de Molina Bracamonte, informó al Santo Oficio el 24 de julio de 1657 que los edictos inquisitoriales no habían sido leídos en las provincias de Xalisco, Zenticpac, Acajoneta y áreas circundantes en más de cuarenta años. Véase AHN, Inq., Leg. 1728, Exp. 2, ff. 1v. Los edictos de fe debían leerse al menos cada tres años durante la Pascua. Véase Solange Alberro (2000 [1988]: 75).

por el oficial real hasta la edad de 17 años, cuando entró en la orden de Nuestra Señora de la Merced. Un año después de recibir las órdenes menores, Torquemada fue expulsado de la orden en 1641 por haber huido tres o cuatro veces del monasterio. Aunque Torquemada había sido también condenado al exilio, decidió permanecer en la ciudad de México cinco meses más hasta que decidió partir para Guatemala en noviembre de ese año.

Alrededor de diciembre Torquemada encontró a dos viajeros camino al pueblo de San Lucas, cerca de Oaxaca, y los convenció de que fingieran que él era comisario de la Inquisición y los otros dos, alguacil y secretario. Cuando arribaron a San Lucas, Torquemada ordenó a las autoridades indígenas que le diesen comida y un caballo. Como los indígenas se rehusaron a cooperar, Torquemada les mostró la patente de su expulsión de la orden mercedaria y les dijo que se trataba de un despacho de la Inquisición autorizándole a recaudar dichos bienes, pues había sido enviado en una misión de extrema importancia. Los habitantes le dieron entonces, a regañadientes, una mula y una gallina. Los impostores partieron hacia Jalapa, pero un indio los siguió y denunció el robo al teniente de justicia de ese poblado. En cuanto llegaron, el oficial envió un alguacil en busca de Torquemada y sus cómplices, pero el fraile rehusó acudir diciendo "que él no era persona que había de ir al llamado del teniente". Pero cambió pronto de opinión cuando se enteró de que el irritado oficial estaba dispuesto a aprehenderlo. El teniente le quitó la mula y le preguntó hacia dónde se dirigía. Torquemada dijo que lo había enviado la Inquisición a Guatemala a aprehender a algunos individuos. Dijo que había apresado a un conocido rico comerciante en Antequera y confiscado su propiedad por crímenes no especificados. El teniente estaba impresionado, pero su sorpresa fue aún mayor cuando supo que Torquemada llevaba órdenes de llevar al Santo Oficio a un respetable habitante del pueblo de Chiapa de españoles, un tal capitán Ortega, propietario de varios ranchos de ganado. El oficial le dijo que Ortega había muerto hacía algún tiempo, y Torquemada simplemente replicó al petrificado teniente que secuestraría entonces su propiedad, para luego añadir con solemnidad: "*Nihil occultum quod non reveletur*" (no hay nada

oculto que no será revelado). Antes de abandonar la casa del teniente el impostor preguntó al oficial acerca de un mulato llamado Jacinto, porque tenía órdenes de aprehenderlo por bigamia. El teniente le dijo con renovada sorpresa que Jacinto estaba ya en prisión en Tehuantepec. Luego de su partida, la esposa y la suegra del oficial, quienes habían vivido en la ciudad de México por varios años, reconocieron al impostor como "Antoniuelo", el huérfano que crió el tesorero de la Real Audiencia en la capital.¹⁰

Ese mismo día, Torquemada y su "secretario" entraron en la casa de la mulata María Pacheco armados de un cuchillo y diciendo que iban en busca de Jacinto. Luego de una búsqueda obviamente infructuosa, Torquemada tomó la patente de su expulsión, se sentó en una silla y leyó en voz alta la excomunión de la Inquisición contra todos aquellos que no dijeren la verdad. Luego preguntó a la atemorizada mulata: "¿Vos estáis casada dos veces? Decid la verdad, que bien os podéis confesar conmigo como con Dios, porque soy comisario del Santo Oficio". "Escriba, señor secretario", instruyó a su cómplice. Atemorizada, Pacheco respondió que era viuda y que no conocía a Jacinto. Torquemada se levantó entonces de la silla y le dijo a la mulata, mientras le tocaba los senos: "No os turbéis, sositégate, ¿te late el corazón? Dime la verdad, ¿eres casada dos veces?", tuteándola ahora, para luego instruir a su secretario que cerrara "este negocio". La mulata escapó de este predicamento diciendo que era sirvienta del teniente y él la estaba esperando. Prometió, sin embargo, que regresaría y entonces "haría su gusto".¹¹

Al enterarse de estos acontecimientos, el teniente apresó al secretario y ordenó a Torquemada que no saliera del pueblo

¹⁰ Véase The Huntington Library. HM 35124, vol. 30, sin foliar.

¹¹ María Pacheco fue capaz de encontrar una salida al aprieto en que se encontraba, pero hubo casos de ministros falsos que abusaron sexualmente de sus víctimas. En 1576, por ejemplo, un tal Pedro Cabeza de Vaca, de 18 años, recolectó pertenencias de varios hombres ricos en Zacatecas y violó a una mujer joven. Fue sentenciado el 19 de febrero del mismo año a salir en un auto de fe con una vela blanca en las manos y una soga al cuello, y a seis años de exilio de las colonias americanas. Es probable que Cabeza de Vaca perteneciera a las clases más altas, pues no se ordenó azotarlo. Véase AHN, Inq., Libro 1066, ff. 292v-293r.

mientras él investigaba la naturaleza de su encargo. Horas más tarde el falso comisario le pidió al oficial que liberara a su secretario, pero el teniente rehusó hacerlo y le ordenó que saliera de Jalapa de inmediato. Torquemada partió entonces hacia Tehuantepec, y se enteró en el camino de que existía una orden de aprehensión en su contra. Pasó la noche en el convento de los dominicanos de este pueblo, donde el padre prior, fray Francisco de Ávila, lo amonestó severamente por fingirse comisario pero le permitió continuar su viaje a Guatemala. Fingiendo aún ser comisario, Torquemada llegó finalmente a Santiago alrededor del 17 de enero de 1642 y permaneció ahí durante cinco días acumulando bienes y comiendo a expensas de los habitantes. Para su desgracia, sin embargo, el inquisidor Juan de Mañozca estaba pasando por la región en esa época, camino a la ciudad de México. Durante un breve descanso en Tehuantepec a principios de enero, Mañozca supo acerca de las hazañas de Torquemada e instruyó a los comisarios de Jalapa y Santiago de Guatemala que lo aprehendieran. Para marzo los comisarios de Soconusco (Chiapas) y Suchitepec (Guatemala) habían sido también alertados acerca de Torquemada. El impostor fue finalmente capturado por el comisario de Soconusco el 23 de marzo y enviado inmediatamente a Guatemala, donde permaneció confinado en un monasterio mercedario.

A principios de abril, en un intento desesperado por impedir su traslado a la ciudad de México, Torquemada tuvo la extraña idea de cortarse ambos párpados con una navaja, sufriendo en consecuencia pérdida parcial de la vista. El 30 de mayo Torquemada entró en la prisión inquisitorial, pero no fue recibido en audiencia hasta principios de diciembre del siguiente año. Luego de pasar dos años en la prisión del Santo Oficio, los inquisidores decidieron transferirlo en 1645 a la cárcel pública de la ciudad para evitar mayores gastos mientras se decidía su fortuna. Casi un año después, el 16 de abril de 1646, Torquemada fue finalmente sentenciado a aparecer en un auto de fe en el cementerio del convento de Santo Domingo. Portando una vela verde en las manos (signo de que sus acciones se con-

sideraron heréticas) y desnudo de la cintura hacia arriba, el reo fue sentenciado a servir tres años como galeote sin salario.¹²

Alrededor de los mismos meses de 1642 en que Torquemada deambulaba como comisario en Chiapas y Guatemala, un clérigo de órdenes menores de 21 años, llamado Isidro Ávila Zepeda, recorría varios pueblos indígenas de la misma región en compañía de otros dos hombres y pidiendo dinero y otros bienes como ministro del Santo Oficio. Ávila era un hombre delgado de cabello rubio y tonsura, ojos azul pálido y con el rostro picado de viruela (*acaponado*). Como Torquemada, Ávila hizo recurso de una mezcla de fraude e intimidación para cometer sus crímenes. Se sentía tan cómodo en su papel que incluso extendía recibos a las autoridades indígenas por el dinero, los caballos, el maíz y las gallinas que recogía, firmando como Isidro de Cervantes o Ignacio de la Verá. Como falso comisario, el impostor encontró formas bastante creativas para establecer su autoridad. Por ejemplo, demandó a las autoridades indígenas que tocaran las campanas de la iglesia y le dieran la bienvenida con trompetas y chirimías a su llegada a los pueblos tzotiles, tzeltales y chiapanecas. Para robar a sus víctimas no solo falsificó documentos de la Inquisición sino que también creó falsos mandatos "firmados" por el alcalde mayor de Chiapa de españoles. Además, ordenó a las autoridades indígenas que escribiesen a sus contrapartes en otros pueblos instruyéndoles que le diesen comida y dinero como ministro de la Inquisición. Ávila incluso sostuvo, al menos en una ocasión, que el misionero local había autorizado tales pagos.¹³ Para mala suerte del impostor, don Juan de Mañozca se había detenido en Ostuta a mediados de enero, y el fraile Antonio de Santo Tomás, prior del convento de Santo Domingo en Chiapa de indios, acudió a verlo el día 19 para denunciar los excesos de Ávila. Como Mañozca acababa de enterarse en Tehuantepec de los abusos de Torquemada, reaccionó con ira al saber de la existencia de otro impostor en el área. En un gesto inusual, el

¹² Los documentos indican que uno de sus cómplices, Miguel de Mora, también fue apresado el 30 de marzo de 1643 y puesto en una cárcel pública en Guatemala, pero es difícil saber si Mora fue procesado por el Santo Oficio. Véase AGN, Inq. 397 (segunda parte), 4, f. 600r.

¹³ AGN, Inq. 397 (segunda parte), 4, f. 497r.

inquisidor decidió seguir la ruta tomada por Ávila e interrogar a los alcaldes indígenas estafados por este. Entre el 19 de enero y el 1 de febrero Mañozca viajó al sur recorriendo los poblados de Ostuta, San Pedro Mártir de Chiapilla, Chiapa de indios, Tuxtla, Xiquipila la grande y Tapanatepeque de los mulatos. Recurriendo a traductores dominicos cuando era necesario, el inquisidor interrogó a las autoridades nativas acerca de las extorsiones de Ávila y examinó los "recibos" y las firmas falsas en los libros de comunidad. Entre tanto, Ávila se enteró en el camino de las investigaciones de Mañozca y huyó hacia Villa Hermosa (Tabasco), e incluso logró llegar a Mérida y Bacalar (hoy parte de Belice) antes de ser aprehendido con sus cómplices en San Antonio Suchitepeque el 28 de julio, cuando regresaba de Guatemala. Al momento de su captura Ávila portaba 44 pesos, 4 reales, dos mulas y otros bienes (véase el cuadro 1).

Cuadro 1

Bienes recaudados por Isidro Ávila (alias I. Cervantes) en comunidades indígenas y de mulatos entre junio de 1641 y enero de 1642*

Lugar	Gallinas	Reales de maíz	Pesos	Caballos
Ostuta	3	1	2 pesos	1 o más
San Pedro Mártir de Chiapilla	2	1	1 peso, 4 reales	1 o más
Acala			2 pesos	
Chiapa de Indios			1 peso, 2 reales	2
San Bartolomé de Aguascalientes			3 pesos	1 o más
Tuxtla		1	1 peso	
Xiquipila la grande	1	1	2 pesos	
Tepanatepeque de los mulatos	2		2 pesos	
Tequistlán				1
Temalcingo			1 peso, 2 reales	
TOTAL	8	4	16 pesos	8 (al menos)

* Al momento de su aprehensión, el 28 de julio de 1642, Cervantes portaba consigo 44 pesos y 4 reales. Es probable que hubiese vendido las gallinas, el maíz y los caballos en el camino.

A fines de mayo Ávila fue enviado a la ciudad de México, mientras sus socios permanecían en la prisión pública de Guatemala. Viajó con Torquemada y entró en las prisiones secretas de la Inquisición el mismo día, el 30 de mayo. Sin embargo, los dos casos no podían ser más diferentes. A diferencia de Torquemada, Ávila confesó sus crímenes al día siguiente, añadiendo más detalles en las siguientes audiencias. Al igual que en el caso de Torquemada, la Inquisición ordenó fuera transferido a una prisión pública el 7 de junio de 1645. Como Ávila decía pertenecer a una familia noble, los inquisidores instruyeron al comisario de Guadalajara, don Diego de Monroy, que investigara acerca de sus parientes y genealogía.

Monroy reportó que Isidro pertenecía en efecto a una familia influyente de Guadalajara, cuyos miembros habían servido en la Real Audiencia de México. El 20 de septiembre la Inquisición recibió una carta de fray Miguel de Ávila Zepeda, pidiendo al tribunal clemencia para su "loco" hermano y arguyendo que "si cometió algún delito fue más por su corta capacidad que [por] malicia".¹⁴ No fue sino hasta después de un año que los inquisidores sentenciaron al impostor. En marcado contraste con la severidad mostrada hacia Torquemada por un crimen similar, los inquisidores simplemente condenaron a Ávila en junio de 1646 a recibir una dura reprensión en el Santo Oficio y a ser enviado a Guadalajara con sus parientes. Se le dio una patente en la que se indicaba que no había sido apresado por crímenes religiosos. Al igual que otras cortes coloniales, la Inquisición distribuía castigos según la raza, el estatus social, la ocupación e incluso el género de los acusados.¹⁵ La benévola sentencia de Ávila se debía entonces no solo a su disposición a confesar y a su escasa edad (él era sólo dos años más joven que Torquemada), sino también al hecho de que pertenecía a una familia noble.

¹⁴ AGN, Inq. 397 (segunda parte), 4, f. 630r.

¹⁵ En efecto, como bien señala Michael Scardaville, "es posible que los procedimientos judiciales fuesen imparciales, [pero] el destino de los transgresores era a menudo decidido por la posición que ocupaban en el orden social". Véase Scardaville (2000: 11).

La simultaneidad casi absoluta de estos dos casos preocupó enormemente a los miembros del tribunal, especialmente a Juan de Mañozca, quien señaló en 1642 la necesidad de incrementar la presencia del Santo Oficio en zonas marginales, donde "clérigos, frailes y legos, frecuentemente toman el nombre de la Inquisición, para gran descrédito de la autoridad del Santo Oficio". Indudablemente, la marginalidad regional jugó un papel decisivo en el surgimiento de impostores, pero no siempre fue el caso. De hecho, la relativa proximidad a la capital podía ser una ventaja en ocasiones para los estafadores. En efecto, puesto que solo un necio se atrevería a tal audacia, la cercanía regional hacía más creíbles las pretensiones del impostor de que poseía autoridad inquisitorial. Es precisamente en este sentido que el caso de Hernando Cortés de Tolosa resulta ejemplar.

4. "Tan cerca de la ciudad de México": Ixmiquilpan, 1666

Hernando Cortés de Tolosa era un barbero de 45 años que pretendió ser comisario en la región central de Hidalgo en 1666. De acuerdo con varios testigos, Cortés era un hombre corpulento, de cabello negro crespo con algunas canas, ligeramente calvo, de escaso bigote y ojos negros. El impostor llegó a principios de marzo de ese año al pueblo de Ixmiquilpan portando en el pecho una "venera" con la imagen de San Pedro Mártir, una cruz de oro blanca y negra alrededor del cuello, y con un libro en el que se asentaban las constituciones de la cofradía de San Pedro Mártir en las manos. Poco después de su llegada al pueblo Cortés se entrevistó con el alcalde mayor, don Luis de Bolívar y Mena, y le dijo que los "signos" que portaba mostraban claramente la razón de su presencia en el poblado. En efecto, el impostor informó a Bolívar que había sido enviado a Ixmiquilpan a castigar a algunos "amancebados" (es decir, individuos viviendo en concubinato) e indios brujos. Puesto que los indígenas estaban fuera de la jurisdicción de la Inquisición, el alcalde se opuso a la misión de Cortés, pero el impostor le informó que se había publicado recientemente un decreto real que autorizaba al Santo Oficio a castigar a los nativos. Cortés le pidió

entonces al oficial que le asignase un cuarto en las *casas reales* del poblado y un alguacil para que lo acompañase en sus excursiones punitivas. Como luego declararía frente al Santo Oficio, el alcalde decidió cumplir con las demandas de Cortés porque portaba reconocidos signos de autoridad, pero también porque se había presentado en un poblado ubicado "tan cerca [de la ciudad] de México".¹⁶

Situado aproximadamente a doscientos kilómetros al noroeste de la ciudad de México, el pueblo de Ixmiquilpan formaba parte de una extensa zona otomí que sufrió una rápida transformación en el siglo XVI como resultado de la presencia de misiones agustinas, operaciones mineras y soldados españoles. La región registró una efímera época de bonanza minera en la década de 1550, así como una enorme actividad cultural con la fundación del convento agustino en 1548 y un seminario para monjes en 1572. Durante el siglo XVI y parte del XVII algunos miembros de la aristocracia minera mantenían fuertes conexiones económicas e intelectuales con la ciudad de México, y la provincia en su conjunto gozó de una envidiable prosperidad cultural y económica (Gruzinski 2002: 84, 92; Carrillo 1961: 7-8; Gerhard 1972: 154-155). Todo esto cambió, sin embargo, durante la recesión económica que acompañó el declive de la industria minera y la resultante migración de la oligarquía minera y terrateniente hacia el sur (Pierce 1987: 84, 85). Es en este pueblo, ahora en declive, que Cortés de Tolosa se materializó un día de marzo para castigar los crímenes sexuales y religiosos de sus habitantes.

Luego de su entrevista con el alcalde, Cortés se entrevistó con el gobernador indígena de Ixmiquilpan, don Bonifacio Martín Díaz. El impostor se había enterado días atrás, al recorrer la zona en calidad de barbero cirujano, de que un indígena había recibido quemaduras graves a manos de algunos otomíes por brujería e idolatría, y ordenó a don Bonifacio que llevase a los culpables ante su presencia. Cortés amenazó al gobernador con condenarlo a doscientos azotes si rehusaba cooperar, pero el gobernador le dijo que los indígenas habían abandonado el

¹⁶ AGN, Inq. 605.1, f. 2v.

pueblo. Claramente mortificado, don Bonifacio intentó llegar a un acuerdo con Cortés utilizando al alcalde como intermediario. Después de algunas negociaciones, el impostor aceptó recibir cuarenta pesos como pago por los crímenes cometidos. Estaba tan contento con la forma en que resultaron las cosas, que decidió darle veinte pesos al alcalde como propina. Con el paso de los días las "oficinas" de Cortés comenzaron a abarrotarse de gente que acudía ya sea a denunciar a otros o a sí mismos por diversos crímenes. En una ocasión, un amancebado tuvo que esperar por tres horas para ser recibido por el "comisario". Al igual que otros impostores, Cortés inventó sus propios rituales de castigo. Luego de escuchar su confesión, el falso comisario normalmente amonestaba a los culpables sentado en una silla mientras los acusados juraban de rodillas, poniendo una mano en una estampa de San Pedro Mártir, que no volverían a cometer los mismos pecados.¹⁷ Si los transgresores eran indígenas, Cortés recurría a los servicios de traducción de una mujer española. El "comisario" no solo recaudaba dinero en calidad de "multas" sino también como resultado de extorsiones, como en el caso de Juana de Rocas, una india amancebada a quien pidió pagase cuarenta pesos si quería evitar que Cortés la delatara a su marido como adúltera. Al igual que otros indígenas, Juana le pagó con un pájaro y dos gallinas. "Pensarán los señores inquisidores que llevo mil pesos [en multas]", le comentó Cortés a una de sus víctimas, "[cuando en realidad] no he recogido sino doscientos".¹⁸ De acuerdo con Cortés, el dinero así colectado sería utilizado para comprar aceite y velas para "la casa de Jerusalén".

Las cosas iban bastante bien para Cortés hasta ese momento, pero un domingo de mayo el impostor se mostró aún más ambicioso. Casi a mediados de mes, Cortés asistió a una misa en el convento de San Agustín. Terminada esta, Cortés montó

¹⁷ Según Antonio de Robles, quien registró este caso en su *Diario*, Cortés de Tolosa acostumbraba cobrar un peso por año de amancebamiento, y solía decir al recibir el dinero: "ni recibas cohecho ni pierdas derecho". Sin embargo, no hay evidencia de tales actos en los documentos del proceso. Véase Antonio de Robles (1946: I, 51).

¹⁸ AGN, Inq. 605.1, f. 11v.

al púlpito y leyó un edicto de fe en el que exhortaba a los parroquianos a informarle acerca de todo tipo de crímenes religiosos en un plazo de ocho días, bajo amenaza de excomunión. Mientras Cortés regresaba a sentarse en una banca colocada cerca del altar, un fraile agustino subió al púlpito y tradujo el mandato de Cortés al otomí. El edicto creó gran conmoción en el pueblo, pero la gente seguramente se estremeció al ver que Cortés había ordenado alzar una horca en la plaza principal. De acuerdo con algunos testigos, el impostor la utilizaba para amenazar a los indígenas con que morirían ahorcados si no pagaban sus multas. Tiempo después, en sus declaraciones frente al Santo Oficio, Cortés argumentaría que los agustinos estimaron loable su proceder porque los indígenas no faltaban a misa desde entonces.¹⁹ Pero incluso si consideramos poco confiables las declaraciones de Cortés, lo cierto es que el impostor parece haber gozado de cierto apoyo por parte de los frailes. En contraste con los dominicos de Chiapa que encontraron Ávila y Torquemada, los agustinos de Ixmiquilpan no cuestionaron sus acciones ni lo denunciaron pese a que sabían que la Inquisición no tenía jurisdicción sobre los indígenas. Además, la erección de una horca no produjo mayor asistencia a misa, como Cortés sostenía, sino un abandono del pueblo por parte de los indígenas.²⁰ El 22 de mayo el notario de Ixmiquilpan escribió al alcalde mayor, quien entonces se encontraba en la ciudad de México, para informarle que no había “un alma” en la parroquia porque la mayoría de los indígenas la había abandonado. Dos españoles más le pidieron que pusiera fin a los abusos de Cortés, y el alcalde finalmente decidió denunciar al impostor en la Inquisición el 2 de junio. Para entonces Cortés había ya abandonado el pueblo cargando consigo varias jaulas con pájaros y gallinas, pero fue fácilmente capturado y conducido a la prisión secreta del Santo Oficio el 3 de junio.

¹⁹ AGN, Inq. 605.1, f. 71v: “y luego se puso dicha horca [...] y los religiosos de dicho pueblo decían que los indios estaban tan otros que ya no faltaban a misa y que a muchos indios que había mucho tiempo que no venían al pueblo los veían ya en la iglesia”.

²⁰ AGN, Inq. 605.1, f. 3v.

Entre el 14 de junio y el 3 de noviembre Cortés fue recibido siete veces en audiencia por el Santo Oficio. De acuerdo con su declaración biográfica (*Discurso de la vida*), Cortés estuvo casado con una mujer llamada Agustina de Torquemada, con la que tuvo tres hijos. Al igual que su fallecido padre, también barbero, Cortés viajó por Hidalgo atendiendo a los enfermos a principios de marzo. Fue entonces, sostenía Cortés, que se enteró de que un indígena había recibido quemaduras graves a manos de otros indígenas, y decidió castigarlos por idolatría y brujería. Cortés admitió haber utilizado el escudo de armas del Santo Oficio, una copia de las constituciones de la confraternidad de San Pedro Mártir —artículos que poseía desde hacía años— para autorizarse como comisario, pero solo fue con el propósito santo de castigar amancebados. Puesto que Cortés se enfermó gravemente en la prisión del Santo Oficio, no fue sino hasta el 19 de enero de 1667, cuando ya se había recuperado, que el fiscal Nicolás de las Infantas presentó la acusación formal. El oficial no solo criticó severamente las acciones de Cortés, sino que también hizo evidentes varias de las preocupaciones mayores generadas por la presencia de impostores errantes en la Nueva España del siglo XVII. De las Infantas no solo acusó a Cortés de usurpar la jurisdicción y autoridad del Santo Oficio, sino también de manchar la reputación de la Inquisición al defraudar a “gente rústica y no muy inteligente”. Además, el fiscal juzgó que el antiguo barbero se había conducido en forma escandalosa y desvergonzada como comisario al hacer instalar una horca en la plaza principal, pues esto sugería que el Santo Oficio normalmente procedía en forma cruel y rigurosa. No menos escandaloso era el hecho de que hubiese negociado las multas con sus víctimas, pues esto indicaba que la justicia inquisitorial estaba en venta, y de que se atreviera a sugerir que el tribunal anulaba excomuniones a cambio de dinero y gallinas. En suma, era un hombre falso, hipócrita, arrogante e insolente que pretendía poseer todo tipo de competencia jurídica y religiosa y perdonar crímenes que abarcaban desde el homicidio hasta la idolatría.²¹

²¹ AGN, Inq. 605.1, ff. 90r-95v.

Cinco meses más tarde, el 27 de mayo, los inquisidores votaron su sentencia. El inquisidor Pedro Medina Rico se encontraba tan molesto que recomendó imprimir un carácter en la cara de Cortés, para que el estafador "pudiera ser reconocido por todos" de entonces en adelante, pero sus colegas juzgaron demasiado duro el castigo sugerido. Cortés fue finalmente condenado el 3 febrero de 1668 a escuchar su sentencia en un auto de fe, desnudo hasta la cintura, y abjurar públicamente *de levi* (es decir, por ofensas no heréticas); además se le condenó a recibir doscientos golpes de látigo, a restituir lo que había obtenido en forma fraudulenta (lo cual probablemente ascendía a doscientos pesos de acuerdo con sus propias declaraciones) y a servir ocho años como esclavo en una galera sin goce de sueldo. El Santo Tribunal lo sentenció a ser azotado en Ixmiquilpan también, pero los barcos estaban a punto de partir a las Islas Filipinas y el Santo Oficio decretó su traslado inmediato al puerto de Acapulco para que comenzara su sentencia en las galeras del rey. El 1 de mayo de 1668 el fraile agustino Juan de Angulo informó al Santo Oficio que la sentencia contra Cortés había sido leída en Ixmiquilpan y sugería que se quitase la horca de la plaza mayor, para así borrar toda memoria de Cortés en el pueblo.²²

5. Conclusiones

En un célebre ensayo escrito hace más de veinte años, Bartolomé Bennassar resaltó la importancia de la "pedagogía del terror" como mecanismo privilegiado por la Inquisición en su

²² AGN, Inq. 605.1, f. 163r. Esta no fue la última vez que la Inquisición tuvo noticias de Cortés de Tolosa. El 21 de mayo de 1674 un fraile llamado Diego de San Román escribió al Santo Oficio desde las Islas Filipinas para reportar que Cortés había sido apresado bajo cargos de bigamia (su primera esposa estaba aún viva y residía en la ciudad de México). De acuerdo con San Román, Cortés no había purgado aún su condena como esclavo al remo, pues se le había empleado como barbero cirujano. Casi un año más tarde, el 6 de marzo de 1675, los inquisidores Juan de Ortega y Montañés y Martín de Soto y Guzmán giraron órdenes de que se forzara a Cortés a remar en los barcos del rey. Véase AGN, Inq. 605.1, f. 179r.

lucha contra la herejía. Esta opinión había sido ya vertida en el siglo XVI por Francisco Peña, quien señalaba en su edición anotada del manual de Nicolau Eimeric, que "la finalidad de los procesos y de la condena a muerte no es salvar el alma del acusado, sino mantener el bienestar público y aterrorizar al pueblo". Sin embargo, como apunta Benassar, el terror popular no tenía sus raíces en los edificantes castigos exaltados por Peña sino en el secreto procesal, la memoria de la infamia y el miedo a la miseria como resultado del embargo de bienes (Benassar 1979 y 1987). El misterio y la ignominia alimentaban la imaginación popular convirtiendo así al terror en el mejor obstáculo a la heterodoxia pero también, paradójicamente, en una fuente de frecuentes abusos de poder por parte de familiares y comisarios del Santo Oficio en ambos lados del Atlántico. Las instrucciones giradas a los inquisidores mexicanos en 1570 advierten ya de la necesidad de elegir cuidadosamente a estos funcionarios y delimitar cuidadosamente su competencia jurisdiccional para evitar los proverbiales abusos que los caracterizaban en España. En el caso específico de los comisarios, se indicaba que estos solo estaban a cargo de conducir indagaciones y recoger testimonios, pero no tenían autoridad para arrestar a menos que se tratase de un caso que fuere de competencia de la Inquisición, hubiese pruebas suficientes en contra del acusado y fuese probable que este intentara fugarse (Levin 1950: 90). Al igual que en España, las regulaciones aspiraban a reducir la arbitrariedad de los ministros de la Inquisición en la colonia mediante la creación de un mismo "estilo" o manera de proceder.²³ A los ojos de la Corona, la promoción de un mismo estilo no solo evitaría que ministros legítimos se condujesen en forma "falsa" sino también que ministros falsos pasasen como legítimos

²³ En efecto, en los siglos XVI y XVII la noción de estilo denotaba un modo de proceder dotado de cierta regularidad. Así por ejemplo, cuando la Suprema giró las instrucciones generales de 1561 que sujetaban a todos los tribunales de la península a las mismas ordenanzas, indicó que estas respondían al propósito de "que en todas las Inquisiciones se tenga y guarde un mismo estilo de proceder". AHN, Sec. Inq., Lib. 255; BN (Biblioteca Nacional), Mss. 935 citado en Jaime Contreras (1982: 15). Véase Real Academia Española (1984: I, 606).

mos abusando del respeto ganado por la Inquisición mediante la "pedagogía del terror".

Pero, ¿qué se consideraba parte del "estilo" inquisitorial en zonas que tenían escaso contacto con el Santo Oficio y sus ministros? La evidencia aquí mostrada sugiere que los habitantes de la periferia poseían un escaso conocimiento del aparato inquisitorial, pero esto no significa que los impostores pudiesen actuar con entera libertad. En efecto, es probable que españoles, criollos y mestizos de estas regiones no supieran a ciencia cierta si los comisarios debían cargar o no una copia de las constituciones de la cofradía de San Pedro Mártir, pero seguramente juzgaron poco plausible que los comisarios inquisitoriales tuviesen la autoridad para imponer, recoger y negociar multas, y anular excomuniones a cambio de dinero. Sin duda, el hecho de que Cortés de Tolosa y Lorenzo de Torquemada parecieran saber de crímenes cometidos en el área antes de su llegada a los pueblos de Jalapa e Ixmiquilpan otorgaba credibilidad a sus pretensiones, pues esto implicaba que tenían acceso a información secreta recogida por el Santo Oficio. Pero incluso si la gente de la localidad encontraba comprensible la secrecía inquisitorial, los constantes abusos los llevaron a concluir, como al teniente de Jalapa respecto de Torquemada, que "no era aquel modo de ministro del Santo Oficio".²⁴

Para los impostores el reto consistía en crear la ilusión de que sus actos emanaban del poder de quien decían representar, mediante la creación de una fachada de institucionalidad. Al igual que los estafadores contemporáneos, los falsos comisarios requerían crear un "escenario" que les permitiera actuar con autoridad. En el caso de Cortés de Tolosa esto significaba establecer sus "oficinas" en las casas reales de Ixmiquilpan, donde impartía justicia ayudado por un alguacil y rodeado de papeles. En contraste, el errante Isidro de Ávila prefería recurrir a procesiones y elaboradas bienvenidas con trompetas, toque de campanas y chirimías, para establecer su autoridad a su paso por los distintos pueblos de Chiapas. Además de este marco de autoridad, los impostores veían facilitada su autorización por el uso de trajes clericales, la utilización de insignias (tales como sellos, veneras, cartas) falsas y auténticas, el empleo de patro-

²⁴ AGN, Inq. 397 (segunda parte), 4, ff. 521v.

nes prestigiados de lenguaje (*Nihil occultum non reveletur*) y el uso de gestos corporales dotados de autoridad, tales como sentenciar, amonestar o bendecir sentados en una silla. A través de estas rutinas los impostores daban un aire de estabilidad institucional a sus acciones, pero difícilmente fueron capaces de ocultar a largo plazo la arbitrariedad de sus actos.

El abusivo comportamiento de los impostores contra la población indígena ciertamente alcanzó niveles extraordinarios. Mientras que Lorenzo de Torquemada recogía todo tipo de bienes de indios y españoles camino a Guatemala, Isidro de Ávila concentraba sus esfuerzos en extraer avío (dinero, caballos, gallinas y maíz) de las comunidades indígenas. Pero si estos dos impostores obtuvieron estos recursos pretendiendo poseer autoridad inquisitorial, Cortés de Tolosa fue incluso más lejos al imponer multas por crímenes religiosos. Debido a que era bien sabido que los indígenas estaban exentos del tribunal de la Inquisición,²⁵ el caso de Ixmiquilpan plantea interrogantes respecto de la decisión de los agustinos de apoyar las acciones de Cortés. No solo permaneció el impostor en el pueblo durante cinco meses sin ser denunciado, sino que incluso se le permitió colocar una horca en la plaza cinco días después de haber leído el edicto de fe. Es posible que los sofisticados frailes juzgaran útiles las medidas represivas tomadas por Cortés para castigar los crímenes de los otomíes (que iban desde brujería hasta amancebamiento), infundirles miedo y quizá incluso aumentar temporalmente la asistencia a misa. Irónicamente, la Inquisición nombró comisario al padre prior del monasterio, un agustino llamado Juan de Angulo, a quien se instruyó recogiese la información que finalmente condujo al Santo Oficio a ordenar el arresto de Cortés.

Finalmente, en una era en la que tanto moralistas como predicadores enfatizaban que el mundo no era sino un teatro de

²⁵ Esto no significaba, por supuesto, que los crímenes de los indígenas contra la religión cristiana no fuesen castigados. A partir de 1571 obispos y provisoros gozaron de jurisdicción eclesiástica para castigar a los nativos, particularmente en casos de idolatría. Entre los estudios más recientes sobre las campañas de extirpación de idolatrías en México colonial véanse Roberto Moreno de los Arcos (1991: 23-36) y Serge Gruzinski (1988).

disfraces, un engaño, los falsos comisarios hacían evidentes tanto los problemas morales planteados por la distancia entre el ser y el parecer que caracterizaba al barroco, como las dificultades más prácticas de identificar y controlar las identidades de los individuos en un contexto colonial (véanse Vives 1913: 240-242; Smith 1978: 135-137; Nelson 1999: 159; Leohard 1959: 17, 30, 55, 169). En efecto, mientras teólogos, filósofos, moralistas y teóricos políticos debatían si la falsedad, duplicidad y disimulación eran justificables, las autoridades coloniales de la Nueva España criticaban los peligros que planteaban para el tejido social los falsos mensajeros, embajadores y representantes fraudulentos. Sin embargo, a los ojos del Santo Oficio, el peligro de la impostura no solo consistía en la posibilidad de que los timadores sometiesen a sus víctimas a demandas económicas y morales ilegítimas, sino también, para parafrasear a Erving Goffman, en la posibilidad de que los impostores debilitasen la conexión moral entre estar autorizado a desempeñar un papel de ministro de la Inquisición y simplemente poseer la habilidad para hacerlo (Goffman 1959: 32). Para prevenir que individuos no autorizados reclamasen tales posiciones de autoridad, la Inquisición intentó controlar la circulación ilegítima de títulos, sellos, veneras y otros símbolos que podrían permitir a los individuos pasar por alguien de posición social superior.²⁶ Y sin embargo, más allá del mundo aún incipiente de las patentes, insignias y otros instrumentos semejantes de identificación, los impostores mostraron que, a veces, mostrar aplomo y confianza en uno mismo puede funcionar como "el primer signo de legitimidad".²⁷

²⁶ Por ejemplo, puesto que portar la venera era considerado en la época como una de las más claras pruebas de que se gozaba de autoridad inquisitorial, la Inquisición mexicana intentó controlar su uso. En 1636 el comisario de Michoacán recibió órdenes del Santo Oficio de advertir al notario Juan de Molina Montañés de que no portase la venera, pues aún no había sido nombrado ministro del Santo Oficio y, por lo tanto, no podía gozar de los privilegios de tal posición. Véase The Huntington Library. HM 35166. Box 6. Mexican Inquisition Papers, sin foliar.

²⁷ Sigo aquí el análisis del *bluff* ofrecido por Pierre Bourdieu (1984 [1979]: 253).

Archivos

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL, Madrid
Ramo Inquisición

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, México
Ramo Inquisición

HUNTINGTON LIBRARY, *San Marino, California*
Mexican Inquisition Papers

Bibliografía

ALBERRO, Solange
2000 [1988] *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. México DF:
Fondo de Cultura Económica.

ÁLVAREZ ALONSO, Fermina
1999 *La Inquisición en Cartagena de Indias durante el siglo XVII*.
Madrid: Fundación Universitaria Española.

BENNASSAR, Bartolomé
1979 "L'inquisition ou la pédagogie de la peur". En Bartolomé
Bennassar. *L'inquisition espagnole, xve-xixe siècle*. París:
Hachette/Pluriel, 101-137.

1987 "Patterns of the Inquisitorial Mind as the Basis for a
Pedagogy of Fear". En Ángel Alcalá (ed.). *The Spanish
Inquisition and the Inquisitorial Mind*. Nueva Jersey: Atlantic
Research and Publications.

BOURDIEU, Pierre
1984 [1979] *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*.
Traducción de Richard Price. Cambridge: Harvard Uni-
versity Press.

BOYER, Richard
1992 "People, Places, and Gossip: The Flow of Information in
Colonial Mexico". En Ricardo Sánchez, Eric Van Young y
Gisela Von Wobeser (eds.). *La ciudad y el campo en la historia
de México*. 2 vols. México DF: Universidad Nacional Autó-
noma de México, vol. II, 143-150.

1995 *Lives of the Bigamists: Marriage, Family, and Community in
Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New México
Press.

- CANEQUE, Alejandro
 1996 "Theater of Power: Writing and Representing the Auto de Fe in Colonial Mexico". *The Americas* 52.3: 321-44. Washington DC.
- CARENA, Cesare
 1636 *Tractatus de Modo Procedendi in Causis s. Officii*. Cremona: Apud Marc'An. Belpierum.
- CARRILLO Y GABRIEL, Abelardo
 1961 *Ixmiquilpan*. México DF: Instituto de Antropología e Historia.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino y Pilar HERNÁNDEZ APARICIO
 1995 *La Inquisición de Lima*, 2 Vols. Vol II. Lima: Deimos.
- CLARO, Giulio
 1573 *Liber Quintus in quo Omnium Criminum Materia Sub Receptios Sententiis Copiosissime Tractatur*. Venecia: Expensis Ioannis Antonii de Antoniiis Librarii Mediolanensis.
- CONTRERAS, Jaime
 1982 *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia, 1560-1700. Poder, sociedad y cultura*. Barcelona: Akal.
- CURCIO-NAGY, Linda A.
 2004 *The Great Festivals of Colonial Mexico City. Performing Power and Identity*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- DAVIS, Natalie Zemon
 1983 *The Return of Martin Guerre*. Cambridge: Cambridge University Press.
 1997 "From Prodigious to Heinous: Simon Goulart and the Reframing of Imposture". En André Burguière, Joseph Goy and Marie-Jeanne Tits-Dieuaide (eds.). *L'Histoire Grande Ouverte. Hommages à Emmanuel Le Roy Ladurie*. París: Gallimard, 274-283.
- DELANY, Joseph F.
 1910 "Hypocrisy". En *The Catholic Encyclopedia*. Nueva York: Robert Appleton Company, vol. 7.
- ESCAMILLA-COLIN, Michèle
 1992 *Crimes et châtements dans l'Espagne inquisitoriale*. 2 vols. Vol. I. París: Berg International.

- ESCANDELL BONET, Bartolomé
 1993 "Estructura geográfica del dispositivo inquisitorial americano". En Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell (eds.). *Historia de la Inquisición en España y América*. 2 Vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos/Centro de Estudios Inquisitoriales, vol. II, 48-62.
- GERHARD, Peter
 1972 *A Guide to the Historical Geography of New Spain*. Cambridge: Cambridge University Press.
 1979 *The Southeast Frontier of New Spain*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- GOFFMAN, Erving
 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Nueva York: Doubleday Anchor Books.
- GREENBLATT, Stephen J.
 1990 "Psychoanalysis and Renaissance Culture". En Stephen Greenblatt. *Learning to Curse. Essays in Early Modern Culture*. Nueva York: Routledge, 210-224.
- GROEBNER, Valentin
 2001 "Describing the Person, Reading the Signs in Late Medieval and Renaissance Europe: Identity Papers, Vested Figures, and the Limits of Identification, 1400-1600". En Jane Caplan y John Torpey (eds.). *Documenting Individual Identity. The Development of State Practices in the Modern World*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 15-27.
- GRUZINSKI, Serge
 1988 *Man-Gods in the Mexican Highlands*. Stanford: Stanford University Press.
 2002 *The Mestizo Mind: The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization*. Traducción de Deke Dusinberre. Nueva York: Routledge.
- HOLLER, Jacqueline
 2003 *Escogidas plantas: Nuns and Beatas in México City, 1531-1601*. Nueva York: Columbia University Press.
- LEA, Henry Charles
 1907 *A History of the Inquisition of Spain*. 4 vols. Vol. IV. Londres: Macmillan and Co., Ltd.

- LEONARD, Irving A.
 1959 *Baroque Times in Old Mexico. Seventeenth-Century Persons, Places, and Practices*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- LEVIN, Boleslao
 1950 *El Santo Oficio en América, y el más grande proceso inquisitorial en el Perú*. Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina.
- MARTIN, John
 1997 "Inventing Sincerity, Refashioning Prudence: The Discovery of the Individual in Renaissance Europe". *American Historical Review* 102.5: 1309-17, 1320-42. Bloomington.
- MARTIN, Norman
 1957 *Los vagabundos en la Nueva España, siglo XVI*. México DF: Editorial Jus.
- MENOCHIO, Giacomo
 1690 *De Arbitrariis Judicium Quaestionibus et Causis*. Génova: Sumptibus Samueliis de Tournes.
- MORENO DE LOS ARCOS, Roberto
 1991 "New Spain's Inquisition for Indians from the Sixteenth to the Nineteenth Century". En M. Perry y A. Cruz (eds.). *Cultural Encounters*. Berkeley: University of California Press, 23-36.
- NELSON, Bradley J.
 1999 "Emblematic Representation and Guided Culture". En Tom Lewis y Francisco J. Sánchez (eds.). *Culture and the State in Spain: 1550-1850*. Nueva York y Londres: Garland Publishing, 157-195.
- NORRIS, Richard A.
 2003 *The Songs of Songs: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- PARAMO, Ludovico
 1598 *De Origine et Progressu Officii Sanctae Inquisitionis*. Madrid: Ex Typographia Regia.

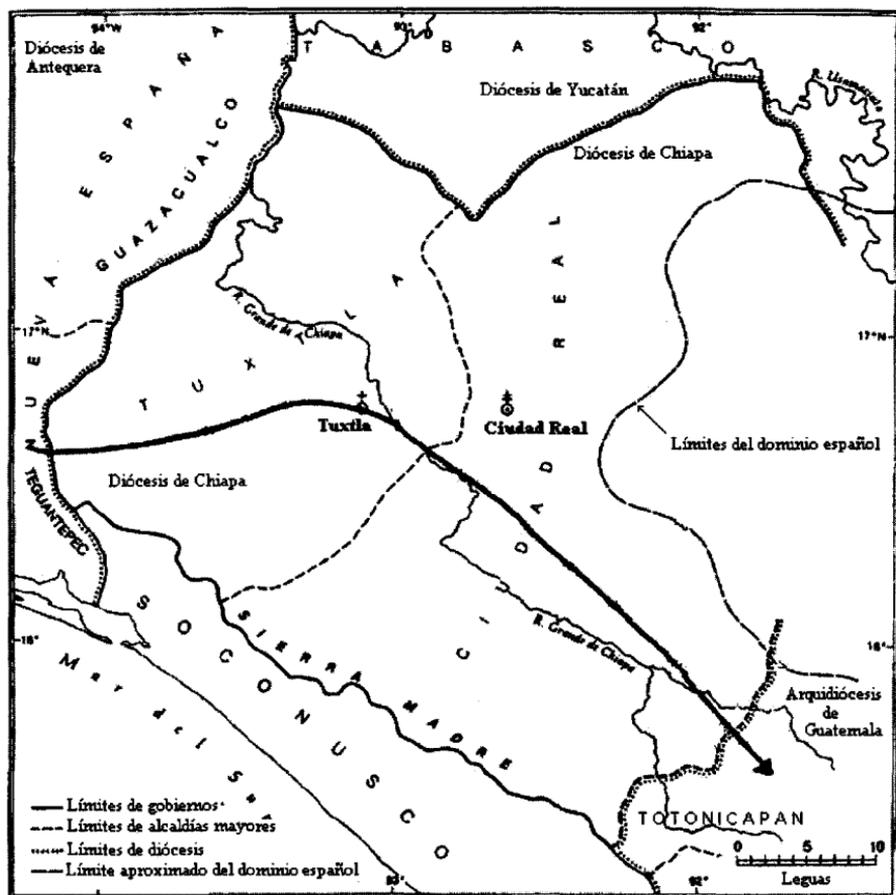
- PIERCE, Donna L.
1987 "The Sixteenth-Century Frescoes in the Augustinian Mission Church of Ixmiquilpan, Hidalgo, Mexico". Tesis doctoral. University of New Mexico. Albuquerque.
- PIKE, Ruth
1983 *Penal Servitude in Early Modern Spain*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA
1984 *Diccionario de la Lengua Española*. 2 vols. Vigésima edición. Madrid: Espasa-Calpe.
- ROBLES, Antonio de
1946 *Diario de sucesos notables*. 2 vols. México DF: Porrúa.
- SCARDAVILLE, Michael
2000 "(Hapsburg) Law and (Bourbon) Order: State Authority, Popular Unrest, and the Criminal Justice System in Bourbon Mexico City". En Carlos A. Aguirre y Robert Buffington (eds.). *Reconstructing Criminality in Latin America*. Delaware: Scholarly Resources, 1-18.
- SIMANCAS, Jacobo
1569 *De Catholicis Institutionibus*. Complut: Apud Andream de Angulo.
- SMITH, Hilary Dansey
1978 *Preaching in the Spanish Golden Age*. Oxford: Oxford University Press.
- SOCOLOW, Susan Migden
1986 "Introduction to the Rural Past". En Louisa Schell Hoberman and Susan Migden Socolow. *The Countryside in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- SOUSA, Antonio de
1630 *Aphorismi inquisitorum in Quator libros distributi*. Lisboa: Apud Petrum Craesbeeck.
- TORQUEMADA, Juan de
1615 *Monarquía Indiana*. 3 vols. Sevilla: Matthias Clavijo.

VIVES, Juan Luis

1913 "Introducción a la sabiduría". En *Biblioteca de Autores Cristianos*, vol. LXV (Imprenta de los sucesores de Her-
nando). Madrid.

ZAGORIN, Peter

1990 *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge y Londres: Harvard Uni-
versity Press.



Mapa de la trayectoria de los impostores