

"(...) QUE POR MEDIO DE LA JUSTICIA ORDINARIA PROCUREN SE EVITEN LOS MALOS TRATAMIENTOS QUE (...) HACEN A LAS MUGERES, QUE LLAMAN BRUGAS" (MUJERES E INQUISICIÓN EN LA GALICIA DEL SIGLO XVIII).

"... THAT BY MEANS OF ORDINARY JUSTICE THEY ENDEAVOUR THAT BAD TREATMENTS (...) DONE TO THE WOMEN WHO ARE CALLED WITCHES ARE AVOIDED"
(WOMEN AND INQUISITION IN GALICIA OF CENTURY XVIII).

Carlos Calderón
Centro de Estudios
Clásicos y Medievales
UNCom

Resumen

La reciente publicación de una interesante serie de documentos originados en el Tribunal de Distrito de la Inquisición de Santiago de Compostela entre 1700 y 1820, echa luz sobre espacios hasta ahora poco o mal explorados como lo es el de la mujer en la Galicia de fines del Antiguo Régimen.

El análisis de las fuentes permite observar a primera vista una nutrida presencia de las mujeres en los casos despachados por las diferentes instancias inquisitoriales. La presencia femenina, que casi concluye a partir de 1760, posee relación con la represión de delitos tales como hechicería, supersticiones, curanderismo y adivinaciones por mencionar algunos pertinentes a la cultura popular. No es extraña al documento la aparición de mujeres estigmatizadas como lo son las brujas, ni las acusadas de judaísmo; en un plano más novedoso emergen testimonios conducentes a la confirmación de mujeres lectoras de libros prohibidos y de otras que habían hecho de la transgresión una constante.

A partir de estas constataciones se intentará, 1º) realizar un relevamiento cuantitativo y tipológico de los delitos localizados y 2º) efectuar una serie de acercamientos a la realidad económico social, política e ideológica que abra las puertas a la explicitación de las causas que motivarían la desaparición de las mujeres en los registros de la Inquisición de Galicia en el último tercio del siglo XVIII.

Palabras claves: mujeres - Inquisición - Antiguo Régimen.

Abstract

The recent publication of an interesting series of documents originated in the District Court of the Inquisition of Santiago between 1700 and 1820, puts light

over spaces until now little or badly explored as it is the one of the woman in Galicia at the ends of the Old Regime.

The analysed record allows to observe at first sight a nourished presence of women in the cases dispatched by the different inquisitorial instances. The feminine presence, that almost concludes as of 1760, has relation with the repression of crimes such as witchcraft, superstitions, quackery and divinations to mention some pertinent to the popular culture.

The appearance of stigmatist women, as the witches are, is not strange to the document, neither are the Judaism defendant; in a more novel datum plane, testimonies arise conveying to the confirmation of women as readers of forbidden books and others who had made of the transgression a constant.

From these establishments it will be tried, 1st) to make a quantitative and typological data regarding of the tracked down crimes and 2nd) to carry out a series of approaches to the economic-social, political and ideological reality that opens the doors to the clearance of the causes that would motivate the disappearance of women in the Galicia's Inquisition records in the last third of century XVIII.

Key words: women -Inquisition - Old Regime.

Uno de los tópicos más recurrentes de la historiografía modernista gallega se relaciona con la declinación de las actividades represivas de la Inquisición en el siglo XVIII. Tal apreciación quizás -entre otros motivos- haya tenido su origen en la totalidad investigativa representada por el texto de Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia 1560-1700*,⁽¹⁾ obra que por su profusa exhaustividad y riqueza conceptual e interpretativa, probablemente haya desalentado los esfuerzos heurísticos orientados hacia las temáticas atinentes a la institución responsable del control ideológico y socio-cultural en la España de la modernidad. De los benéficos resultados de la obra de Contreras habla a las claras su permanente utilización para estudios de diversa naturaleza que coinciden con el corte cronológico de su interés, segunda mitad del siglo XVI y el XVII en su totalidad⁽²⁾.

Esta noción relacionada con el decaimiento de las actividades inquisitoriales en el Siglo de las Luces, encontró cabida en estudios que tuvieron como objeto otras regiones peninsulares, por caso Castilla; tan es así que el reconocido J.P. Dedieu sostiene que la actividad del Santo Oficio decrece paulatinamente desde el XVI, situación que se extiende al siglo XVII, manteniendo esa depresión a lo largo de la centuria del XVIII, circunstancia compartida -afirma el historiador francés- por el Reino de Portugal⁽³⁾. En cuanto a Galicia, no hace mucho, Ofelia Rey Castelao sostenía que los éxitos de la Iglesia en su proceso de recatolización y de sacralización incondicional de la sociedad, fueron tan importantes en el contexto rural, que la influencia del clero penetró en el pueblo en profundidad; "resultado de ello es la constatación de una sociedad rural marcadamente ortodoxa lo que a su vez se deduce de la tardía instauración de un Tribunal del Santo Oficio en Galicia, de su comparativamente escasa actividad, de su rápida decadencia y de la poca

entidad de los delitos juzgados (...)»⁽⁴⁾.

Estos resultados se difuminan, o al menos pierden certeza, cuando se observa que "a pesar de los rigores y de la actividad educadora desplegada por los eclesiásticos en el medio rural, la cultura campesina tradicional parece haber conservado buena parte de su vigor a finales de la Edad Moderna. La consolidación de las ferias, la importancia de las celebraciones del ciclo agrario, las reuniones en tabernas, el lenguaje osado de las coplas, constituyen algunas pruebas de eso y matizan considerablemente el pietismo que dejaba traslucir la documentación testamentaria"⁽⁵⁾, por ejemplo.

Puede sostenerse entonces que el imperio pedagógico de la Inquisición debió haber poseído numerosas fisuras que posibilitaron la continuidad apenas alterada de rasgos socio-culturales pretridentinos y aún previos a la intención isabelina de reformación de la Iglesia, atributos propios -por otra parte- de la Galicia de inicios de la modernidad que, reproduciendo cualidades identitarias, nutrían, a la vez, el tejido social. La prueba de la ineficacia de las medidas de reforma eclesiástica viene de mano de recientes estudios sobre el estado del clero en Orense a mediados del siglo XVI⁽⁶⁾, y más concretamente en el XVIII sobre las transgresiones que tanto hombres como mujeres cometían contra el sagrado sacramento del matrimonio monogámico⁽⁷⁾.

Este equilibrio inestable entre quienes postulan el casi definitivo receso de la Inquisición a partir de 1700 y los que por el contrario sostienen que poseyó una vivísima actividad a lo largo del tramo final del Antiguo Régimen en Galicia, tiende a resolverse a favor de los últimos por obra de la reciente aparición de una interesante serie de documentos relacionados con el *Tribunal de Distrito de la Inquisición de Santiago*, hallazgo y publicación debidos a Martín González Fernández, texto que viene a llenar lagunas en el conocimiento del Siglo de la Ilustración gallego, y que también posibilita subsanar los faltantes documentales de temática variada, especialmente de fuentes relacionadas con la mujer.

El afán pesquisidor de González Fernández logró el rescate de un documento de índole administrativa como lo es el *Registro de Cartas y Despachos expedidos por el Consejo de la Suprema al Tribunal de Distrito de la Inquisición de Santiago*⁽⁸⁾ o del "Reyno de Galicia". El repertorio conserva el índice ordenado de aquellas causas de fe que por su naturaleza o por algún interés especial, como pueden ser el tipo de delito investigado o la pertenencia social del transgresor, debían ser enviadas al Consejo de la Suprema para su revisión o control. Esta potestad, ejercida férreamente por la autoridad inquisitorial central, tenía como finalidad, al decir de Contreras, "evitar enfrentamientos con las justicias ordinarias, lo que implica la prudencia con que se actuó en tal materia; y por ello no extraña nada que el interés por vigilar de cerca la actuación de los Inquisidores del Tribunal, fuese permanentemente objetivo de la Suprema". Las fronteras difusas y las jerarquías de los poderes inquisitorial y secular, generaban conflictos de competencias, especialmente en los delitos de mixti fori, por ejemplo brujería, bigamia, hechicería y otros que, por su naturaleza, en la modernidad clásica eran considerados a la vez *delictum* y *peccatum*⁽⁹⁾.

Recientemente y en ocasión de efectuarse una breve revisión del panorama

historiográfico del más próximo modernismo gallego, llamó la atención la carencia de investigaciones referidas a la mujer -aunque reconociendo su presencia tácita en las mismas-; tal situación debía achacarse -de acuerdo a Rey Castelao- a la penuria de fuentes específicas. Los testimonios que pueden analizarse en clave femenina mayoritariamente son de orden institucional, provenientes de reservorios puntuales como conventos, abadías y hospitales o de índole propiamente cualitativa (ordenanzas y actas municipales, disposiciones sinodales, testimonios literarios, etc.), documentos que facilitan la observación de problemas de comportamiento de las mujeres desde la perspectiva de los poderes políticos y religiosos. *"Esta enumeración no agota las fuentes de posible uso, toda vez que deja fuera, por ejemplo, los pleitos de tribunales laicos y religiosos, absolutamente imprescindibles para conocer los quiebres y rupturas en la vida normal de la mujer"*.⁽¹⁰⁾

De modo tal que los documentos del *Tribunal de la Inquisición de Santiago*, líneas arriba mencionados, posibilitan incorporar la problemática del género a los estudios dieciochescos gallegos desde una perspectiva secuencial que atienda a la singularidad del tema y que actúe como disruptor del androcentrismo que, de alguna manera, predominó hasta el momento.

El panorama historiográfico del absolutismo ilustrado español y gallego particularmente, sutilmente impregnado de la idea de progreso y de la sobrevaloración de lo protoburgués, con sus conclusiones nos aleja de lo que podría considerarse la verdadera situación del colectivo femenino. Es así que Rial García en un minucioso estudio sobre la participación de la mujer en la economía urbana de Santiago de Compostela, la analiza en relación con temas tales como la emigración campo-ciudad y sus concomitancias con la emigración masculina, con su creciente participación en el campo del trabajo remunerado y su nivel de ingresos; se asoma a problemas como los que atañen a la aplicación y resultados de las políticas de los reformistas ilustrados en el campo de la alfabetización, en fin, a su situación social en general, de la que se infiere *"que las mujeres trabajadoras componen un sector de población muy humilde, iletrado, y a gran parte del cual no es difícil imaginar incurriendo en situaciones de mendicidad o marginalidad"*.⁽¹¹⁾

Estos resultados, a pesar de revelar la pobreza casi estructural del grupo estudiado, espontáneamente inducen a creer que la desarticulación del viejo modelo económico-social y cultural tardo-feudal es más acentuada de lo que en realidad fue. La verificación inicial de la persistencia de un estereotipo de género más propio del XVII que del Siglo de las Luces, convierte en invalores los archivos de la Inquisición, que van desde 1700 en adelante, no sólo porque saltan el temido límite impuesto por la obra de Jaime Contreras, sino también por que *"nos ofrecen la posibilidad de conocer muchos testimonios de beatas, hechiceras, monjas estigmatizadas, visionarias, etc., elementos habituales del paisaje español del seiscientos"*.⁽¹²⁾

Si se analizan con detenimiento los casos tratados por la Inquisición de Galicia a lo largo del período que se extiende desde 1700 a 1799 -corte arbitrario por cierto, dado que la documentación ofrecida por Martín González Fernández se prolonga hasta 1820- se verifica que se ocuparon de 448 causas, las más de las

cuales se relacionan con el contexto cultural, social y político y más concretamente con el universo mental característico de la región; sin embargo, otros pleitos conciernen a querellas originadas en cuestiones de orden interno. Se encargaron, entonces, de procesos civiles y criminales, denuncia y castigo de prácticas mágicas y heterodoxas, de la censura de libros -especialmente sospechosos eran los de origen extranjero-, de problemas de familiatura, conflictos de jurisdicción con funcionarios reales y aún municipales, de administración, de ordenamiento, de representación y otros que por su riqueza abren múltiples y esperanzadores horizontes de investigación por terrenos antes poco transitados.

Pero, como ya se manifestó, el interés de este más que sencillo aporte apunta a la ruptura del androcentrismo que, por un motivo u otro, caracteriza a la historiografía sobre la Galicia del siglo XVIII, incorporando la perspectiva de género a la misma. Al efectuar una lectura de los papeles de la Inquisición de Santiago de Compostela, con afán puramente cuantitativo, se constata que la mayoría absoluta, el 83,26 por ciento, tiene a hombres como protagonistas, pero también, que de esas 448 causas de fe, 75 o sea el 17,74 por ciento, corresponden a delitos cometidos o atribuidos a mujeres que de distintas formas y con diferente grado de responsabilidad se encuentran involucradas en los procesos inquisitoriales.

Un inicial cotejamiento del contenido del *Registro...* no promueve demasiadas expectativas; es más, podría considerarse desalentador dado que entre 1700 y 1704 inclusive, es posible verificar que suman quince las causas que incluyen a mujeres como actoras, de las cuales trece no especifican la transgresión cometida. De las dos restantes, una, cuyo registro se produce en 1702, contiene una denuncia contra Jacobo Vidal Freire, en su carácter de alcalde de las cárceles secretas de la Inquisición, por atropellos hacia los reos, especialmente por abuso sexual de las mujeres encarceladas⁽¹³⁾. Este testimonio es único en el panorama del período estudiado; a pesar de ello no debe ser tomado como una excepción, sino como el emergente indicador de una situación que afectó casi con seguridad a la totalidad del colectivo femenino sometido a proceso y que podría sintetizarse en la frase: "cuerpos violados". El concepto "cuerpo violado" admite ciertas derivaciones semánticas; una de ellas se relaciona con el texto citado, alusión sin tapujos a una violencia de índole sexual por parte de un carcelero sobre una mujer cuya identidad desconocemos, que a pesar de lo poco favorable de su situación encuentra la posibilidad de denunciarlo. Pero existe otro tipo de violación del vulnerable cuerpo femenino; es la que atañe a uno de los momentos claves del proceso inquisitorial: la confesión. En efecto, esto es así porque el escenario dominante del enjuiciamiento -el que incluía una combinatoria de pasos previos, por caso la delación y detención-, estaba ocupado por la imprescindible aplicación del tormento por mano del verdugo y ante la mirada severa de varios hombres: inquisidores, abogados, carceleros, notarios, etc.

El caso y la situación fueron muy bien descriptos por Mary Giles: "(...) *el apólogo masculino dirá que la tortura tenía por finalidad obtener la confesión en beneficio del alma eterna de la mujer, pero para el lector que observa a la víctima femenina desnuda*

en el potro desde fuera, la palabra que le pasa por la conciencia es "violación". La mujer o la niña violada por la mirada masculina"⁽¹⁴⁾. En no pocas ocasiones el pudor quebrantado y el temor al puntilloso ritual del tormento habrán estado en la base de muchas autoinculpaciones, como es el caso de la Solina la que "(...) estando en la cámara del tormento, antes de desnudarse confesó ser verdad que todos los dichos diez años que anduvo en el servicio del demonio, lo tuvo por Señor y creyó que la había de salvar y estuvo apartada de nuestra Santa Fe Católica (...)"⁽¹⁵⁾.

De este primer acercamiento queda pendiente de análisis un expediente cuyo asiento se produce el 26 de junio de 1704, correspondiente a Blanca Nuñez quien junto a algunas cómplices, como María de Fonseca, fueron juzgadas por judaizantes.

Concluida la etapa más álgida de la lucha contra el protestantismo, fines del siglo XVI, el XVIII se caracteriza en Galicia por la belicosa represión del delito por excelencia personalizado en la figura de los judaizantes. En este camino no resulta difícil explicar las contingencias de los mosaizantes en el territorio gallego, situación que por otra parte posee concomitancias con sus experiencias en Portugal. En este siglo pueden detectarse dos períodos de persecución acentuada en el reino lusitano; la primera se da alrededor de 1630 y concluye con el acceso de los Braganza al trono y la otra se relaciona con los avatares de los monarcas Alfonso VI y Pedro II. En ambos casos, el resultado fue el inicio de un camino que no siempre implicaba tomar verdadera distancia del peligro, dado que la emigración de los seguidores de la ley de Moisés de origen portugués tenía al territorio gallego como espacio de recalada definitiva -procurando integrarse económica y socialmente, preferentemente en poblaciones que como Orense y Verín se encontraban ubicadas en la zona de frontera-, o por el contrario la huida de los afanes persecutorios del Tribunal de Coimbra, convertía a las provincias gallegas en la antesala de otras geografías en las cuales poder manifestar con menores restricciones sus vivencias religiosas. En esa senda el Tribunal de Santiago informa a la Suprema en 1625 que "(...) en El Ferrol desembarcó un navío que venía de Lisboa con personas que huían de aquella Inquisición y declaraban cómo se pasaban a Francia (...)". Cualquiera fuera el destino final de los emigrados, de momento o en forma definitiva, se encontraron sujetos a la jurisdicción del Santo Oficio de la Inquisición de Galicia⁽¹⁶⁾.

Este desarraigo forzoso incluía a no escasas mujeres, como es el caso de "(...) Inés Gómez, viuda, la que vino de Evora habrá dos años en 1617; es de edad hasta 58 años y trajo tres hijas, la una de 20 años, María de Sosa, la segunda de 14, llámase Ana de Sosa, la tercera de 10 años (...)"⁽¹⁷⁾.

Las delaciones que afectaron a mujeres generalmente se relacionan con el territorio de los sentimientos por excelencia, esto es, la domus, el micromundo doméstico, en el que lentamente y sobre la base de la cotidianeidad se viene fraguando el proceso simbólico cuyo resultado final es la construcción de una determinada identidad de género. Pero a su vez "es la conciencia diaria la que produce un entramado de tensiones continuas y conflictivas de las que se obtiene la materia acusatoria, unas veces motivadas por resentimientos personales y otras por escrupulosidad de conciencia"⁽¹⁸⁾.

La mayor parte de las acusaciones comenzaban con la denuncia de la observancia de los preceptos judíos a partir de haber presenciado el deponente que los inculpados se abstendían de comer cerdo o cualquier otro alimento que se hubiera cocido con cerdo u otras supuestas prácticas mosaicas, tal como se desprende de los cargos contra María López a la cual se vio lavar "(...) mucho la carne que trayan de la carnesçería para la echar en la olla más que la suelen lavar los christianos viejos"⁽¹⁹⁾, o de las declaraciones de cargo contra un mercader portugués en la que se sostenía que el reo "(...) y su mujer desangraban la carne y sacaban la landrecilla de los cuartos traseros y que no comían tocino ni unto de puerco y que los guisados de carne los hacían con aceite y no con sebo y que las gallinas las comían degollándolas con un cuchillo por debajo de la nuez y la desangraban y antes de matarla probaban el cuchillo por ver si cortaba o tenía mella (...)"⁽²⁰⁾.

Esta imposibilidad de integrarse en función de sus costumbres o de su religión, convertía a las mujeres judaizantes en objeto de permanente atención; es así que la iglesia resulta el espacio del adoctrinamiento masivo, pero también, y como resultado de ello, en el que más contrastes adquieren las discrepancias religiosas, dado que "(...) estando en un sermón el predicador dixo el Mesías prometido en la ley era venido y habiendo dicho que los judíos habían de creer que xpo. Nro. Señor era Dios y el Mesías, Catalina Coronel dixo contra el predicador de manera que le oyeron decir: ¡Nunca más ahí te pongas!"⁽²¹⁾.

El problema representado por la presencia de los judaizantes había alcanzado tales dimensiones que sólo el carácter reticular de la Inquisición con sus comisarios y familiares podía intentar controlarlo y todo ello con la prudencia que requería el caso dado su extensión; es por ello que ante una denuncia de 1619 en detrimento de Beatriz Gómez, el Tribunal de Santiago decidió que "por ser vecina de Pontevedra no la reclusimos en las secretas, porque en aquella villa es público que hay más de 200 casas de cristianos nuevos que se presume son judaizantes y que por no serlo parece ser conveniente no prender a esta mujer (...)"⁽²²⁾.

Pues bien, amén del escueto dato de 1704, pueden detectarse otros casos en años sucesivos; es así que el *Registro...* informa que en 1721 continúan procesos por judaísmo abiertos con anterioridad y en uno de ellos se observa que el caso que implicaba a Ana de Sosa y Soto generó unas más que extensas actuaciones, las que concluyen en el Auto Particular de Fe del 21 de septiembre de 1722, por el que se condena, entre otros, a Leonor de Castro y Silba y a la mencionada Ana de Sosa y Soto "todos por judaizantes, y observantes de la Ley de Moysés"⁽²³⁾.

En otro caso, este de 1753, no fue una mujer la encausada pero sí tuvo mucho que ver María Antonia Laborda y su esposo el Lic. Don Juan de Berrochal en la denuncia que por judaizantes tuvo como destinatarios a Diego Blanco Mercader y a su hermano. A su vez los delatores fueron denunciados "(...) por haver estos intentado descubrir thesoros valiéndose de cierto libro, y un hueso de la caveza de un gato negro, y un espejo con ciertas palabras, y pacto diabólico (...)"⁽²⁴⁾.

La relación de casos estudiada le otorga un sitial de preferencia a las causas matrimoniales, comúnmente denominadas bigamia. Este es uno de los temas de los que se ocupa Contreras en los siglos aludidos, llamando la atención sobre el hecho de que la Inquisición de Galicia es la que "tanto en términos absolutos como relativos,

más bigamos condena de todos los distritos peninsulares en el período que analizamos⁽²⁵⁾. Más allá de las disquisiciones derivadas de los contextos discursivos de orden jurídico o teológico que puedan hacerse o del éxito de los planteamientos tridentinos sobre la obligatoriedad del sacramento del matrimonio, existen dos elementos determinantes a la hora de examinar el tema desde una perspectiva de género. Uno de ellos tiene que ver con el desconocimiento de la disolución del matrimonio controlado por acuerdo de partes por la Iglesia, y el otro, que afecta en exclusiva a la mujer, es la emigración de los maridos debido generalmente a la insuficiencia productiva del sistema agrario, a las normas de transmisión de la tierra y al crecimiento demográfico. Es entonces el hombre el que busca nuevos horizontes económicos, no regresando a sus sitios de origen. En ese marco es que las esposas abandonadas eran denunciadas por casarse nuevamente.

"La historia de Margarida López era la más típica. Cuando Margarida compareció ante la Inquisición de Santiago de Compostela en 1594, declaró que a los dieciocho años se había casado legalmente con Sebastián López. Según su propia versión, vivieron juntos los primeros cinco años e hicieron "vida matrimonial". No obstante, su matrimonio, que aparentemente era normal, concluyó de pronto cuando, al cabo de esos cinco años, Sebastián abandonó la región para no regresar jamás. Veinte años después, en 1590, Margarida tuvo noticias de que había muerto y decidió volver a casarse⁽²⁶⁾. Otra mujer declara que "(...) casó con Juan Martínez habrá más de 16 años y que hizo con él vida maridable cuatro o cinco años y que se ausentó por deudas deste reino al de Castilla y le dixerón que era muerto y así se casó con Pedro Deza con el que hizo vida maridable hacía dos años (...)"⁽²⁷⁾.

Este desacato del orden establecido, podría decirse más por omisión que por acción⁽²⁸⁾, por parte de las mujeres y su consecuente culpabilización, también encuentra eco en los registros del siglo XVIII: la serie se inicia en 1707 con María Alonso, originaria de Melón y se continúa con Cathalina Pérez, alias Nieto (1709). En 1717 es encartada Cecilia Varela, también por "doble matrimonio", produciéndose en 1724 la confesión espontánea de María Antonia Rodríguez; en 1734 es Manuela Fernández la denunciada, en 1743 la víctima de la delación es María Francisca Vázquez y en 1745 la procesada es María Bernanda García. La monotonía de los asientos se interrumpe cuando se observa que en 1754 los tribunales inquisitoriales examinan el caso de María Antonia de Santiago, vecina de San Salvador de Serante en el obispado de Mondoñedo, procesada "por delitos de poligamia", crimen del cual se la encuentra culpable. En la búsqueda de ejemplaridad inmediata el 14 de agosto del mismo año se celebra un Auto de Fe en el cual -entre otras mortificaciones-, se pasea a la condenada por las calles más concurridas de Santiago de Compostela -casi con seguridad desnuda hasta la cintura- y como sanción más dolorosa y menos olvidable, se le aplican públicamente y por mano del verdugo, doscientos azotes. Las repercusiones de este proceso se extienden en el tiempo, dado que en 1755 Francesco Fornier, Andrés Ruben, Antonio Tabela y Juan Guis fueron enjuiciados por "testigos falsos en causa matrimonial", causa que no era otra que la que había originado la particular concepción que sobre el matrimonio y la familia poseía la contumaz María Antonia. Los testimonios indican que el 14 de enero de 1756 se montó un Auto Particular de

Fe en detrimento de Andrés Ruben, como palpable demostración de los peligros que encerraba la solidaridad ejercida con la rea de poligamia. Ese mismo año es encausada Rosa Marquina o Conde, esta vez por el más común delito de bigamia.

"Blasfemia (...) destas unas no son hereticas y son castigadas por sus propios jueces, conforme a lo dispuesto en el derecho y leyes del Reyno. Otras son directamente contra los artículos de la Fe, y lo que tiene la Santa Madre Yglesia. Estas tales son blasfemias hereticas cuyo conocimiento pertenece al tribunal de la Santa Inquisición (...)", definía y amedrentaba a la vez, don Sebastián de Covarrubias y Orozco⁽²⁹⁾. Al inicio de su actuación en Galicia el Santo Oficio no se preocupó mayormente por la blasfemia, en tanto el que reniega, el que maldice, no era considerado un hereje. "Se trata de fórmulas estereotipadas, interjecciones emocionales, un lenguaje -en fin- liberado de los estrechos límites que imponen las normas y la ortodoxia"⁽³⁰⁾. Bien puede considerarse entonces a la blasfemia como una manifestación espontánea de resistencia frente al lenguaje apuntalador de la ortodoxia de los poderes temporal y espiritual. Para éstos el juramento es lenguaje rural y profano, lenguaje de fiesta o de Carnaval. Para el autor del *Santo Oficio de la Inquisición de Galicia* "es perfectamente comprensible que su represión coincida en el momento en que se suprimen otras heterodoxias de ámbito popular como la bigamia, la simple fornicación y la hechicería (...)"⁽³¹⁾. Las blasfemias cuyos contenidos eran "ofensivos para oídos piadosos"⁽³²⁾ se dirigían mayoritariamente contra Dios, pero también alcanzaban a los santos, a la Virgen María, a Jesucristo -en este caso en menor medida-, a la Eucaristía, al bautismo, a los sacramentos, etc.⁽³³⁾.

Es de hacer notar que ninguno de los múltiples casos traídos a colación por el ya citado autor, quizás como fruto del más puro azar, tiene a una mujer como protagonista. No obstante ello la blasfemia debe ser incluida entre las experiencias críticas que las mujeres sufrieron ante la Inquisición no sólo en otros espacios⁽³⁴⁾ sino también en la Galicia del XVIII.

Al pasar revista a las causas se observa un registro más bien escaso, pero al mismo tiempo demostrativo del interés permanente que despertaban entre los inquisidores los excesos verbales que amenazaban el monolitismo necesario de las creencias católicas; en 1709 María Rodríguez estaba siendo juzgada por blasfemia, aludiéndose en 1734 al proceso que se llevaba adelante contra "Ynés de Amoedo, muger de Fernando de Ensema, por palabras malsonantes". Del discurso aséptico y neutral propio de un documento de índole administrativa como lo es el *Registro...* emerge la llamativa situación de la religiosa "Sor María de la Anunziación de la Villa de Vayona", la que espontáneamente confesó haber maldecido y renegado. Los procedimientos judiciales destinados a pacificar la voz y depurar el lenguaje de Sor María llamaron reiteradamente la atención del Tribunal de Madrid⁽³⁵⁾.

En una primera lectura algunas de las causas aluden a cuestiones de procedimiento, como se desprende de la imputación de "testigo falso"; pero, más allá de lo procedimental, es la naturaleza de los delitos juzgados, en los cuales diversas mujeres testificaron mintiendo, lo que las empuja a ser enjuiciadas a su vez por la Inquisición. Es así que en 1724 Lorenza y Andrea Muñiz y María Díaz Guitián en compañía de su "inductor", Antonio Cotelo, merecieron una sentencia

ejemplar de la Suprema contra este tipo de delitos; a su vez en 1731 se registran las actuaciones derivadas del apartamiento de la verdad que, en el proceso contra Dominga Fernández y otras cómplices por "delitos de maleficio", llevaban adelante las autoridades de Santiago; en este caso fueron mujeres de origen hidalgo las que aparentemente apelaron a una sistemática deformación de la verdad: "Dña. Ysabel Seraphina de Lagarés" y "Dña. Ysabel Josepha Bermudez". En relación con el mismo proceso y por similar delito, luego del interrogatorio, se sentencia en 1732 a Ana María Pandela, Rosa Lagraña y Lucía Ares⁽³⁶⁾.

Quizás como resultado de su marginalidad y de la singularidad de sus vivencias religiosas, Rosa de Castro es juzgada en 1725 por "proposiciones y revelaciones falsas" y en 1745 lo es María Ignacia Varela por "delitos de vana observancia". Tardíamente ya, en 1790, se descubre que Cathalina Belarmina en realidad no era sino que fingía ser católica⁽³⁷⁾.

La breve relación de casos efectuada hasta el momento ha posibilitado al mismo tiempo el esbozo de retratos de mujeres y un acercamiento al universo mental de las gallegas del siglo XVIII. Ello fue posible gracias a las articulaciones informales efectuadas entre los testimonios propios de esta centuria con los aportados por los dos siglos anteriores, sustentándolos y acrecentándolos en función de las vertientes explicativas a que se aspira. Si los pecados / delitos analizados hasta el momento ponían en peligro la homogeneidad dogmática, hubo otra clase de transgresiones mucho más peligrosas para la continuidad del orden establecido; son las relacionadas con la heterodoxia / superstición las que por su condición amenazan alterar el equilibrio que necesariamente debía darse entre el mundo de la naturaleza y el sobrenatural, subvirtiéndolo de este modo, el orden acostumbrado. Estos anhelos fueron permanentemente puestos en entredicho por toda una gama de prácticas mágicas y paganas, muchas de las cuales se consideraron concernientes a las mujeres por el saber / poder erudito de la ortodoxia; por ejemplo *"este vicio de hazer hechizos, aunque es común a hombres y mugeres, más de ordinario se halla entre las mugeres, porque el demonio las halla más fáciles, o porque ellas de su naturaleza son insidiosamente vengativas y también embidiosas unas de otras (...)"*⁽³⁸⁾. Lo mismo sucede cuando en los lineamientos globales que se manejaban en la definición de los delitos propios del campo de acción de la Inquisición, se observa que la superstición *"es una falsa religión y error necio que comúnmente suele caer en vegeçuelas embaucadoras que hazen de las muy santas"*⁽³⁹⁾.

Estos axiomas cuyo sentido profundo es marginalizar para mejor controlar, constituyen uno de los pilares básicos del estatuto de la desigualdad femenina construido a lo largo de la modernidad clásica, encontrando su punto álgido en el discurso normativo de Covarrubias, el que en su etimología de *"Bruxa, bruxo"* expresa que son "cierto género de gente (...) endiablada, que perdido el temor a Dios, ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio (...)". Este aparente equilibrio entre el binomio mujer= hombre representado por *bruxa= bruxo*, se resuelve en perjuicio de las mujeres cuando más adelante expresa que *"(...) las lleva a parte donde hazen sus juntas, y el demonio se les aparece en diversas figuras, a quien dan la obediencia,*

renegando de la Santa Fe que recibieron en el Bautismo y haciendo en menosprecio della y de nuestro Redentor Jesuchristo, y sus Santos Sacramentos cosas abominables y sacrilegas, como largamente lo escribe Malleus Maleficarum (...)⁽⁴⁰⁾.

La mención del *Malleus Maleficarum* -enciclopedia de la demonología por excelencia- remite rápidamente a la necesaria articulación que entre ideología y acción se dio en los procedimientos inquisitoriales. Para Lisón Tolosana "la mitología demo-brujeril es una creación de doctas mentes que excogitan un sistema en términos escolástico-medievales"; desde este punto de vista es que "la teoría del saber, poder y aparecerse del demonio, el pacto con satán, el aquelarre, los incubi y succubi, la dualidad y oposición de reinos -el tenebroso y el de la luz-, el sentido de simetría y polaridad, el contenido herético-intelectual, la psicopatología e histeria sexual, forman un sistema que no proviene precisamente de la mente de labradores gallegos (...)"⁽⁴¹⁾ ni de otros sitios.

La simplificación verbal de estos presupuestos se cristaliza en las acusaciones que delatores, testigos de cargo y fiscales esgrimen contra las reas: espíritu familiar, invocador de demonios, pacto con el demonio, cópula con el demonio, bruja, hechicera, adivina, zahorí de tesoros, supersticiosa, embaucadora, arte diabólica, sacrilegio, sortilegio, etc.⁽⁴²⁾. De las causas de fe se desprende que la posibilidad de operar prodigios mediante la magia las conducía a ser consideradas como sacadoras de demonios, disolutora de hechizos, conjuros amatorios, conseguir o ahuyentar el amor de hombre o mujer, curar a personas, o de tener ciertos poderes sobre la naturaleza de modo tal que se logre -por caso- proteger o perjudicar campos y cosechas⁽⁴³⁾. Finalmente, para Lisón Tolosana, los medios o técnicas de que se valen para la obtención de los fines pretendidos son entre otros: huesos de difuntos, tierra pisada, ceniza, aceite, piedras, libro, agua bendita, conjuros, oraciones, etc.⁽⁴⁴⁾.

A partir de estas precisiones y entendiendo que los casos posibles de ser analizados se muestran rebeldes a la sistematización temática y aún cronológica, se echará una nueva mirada sobre el *Registro*... tan generosamente ofrecido por Martín González Fernández. En 1706 se encontraba en trámite procedimental el caso de Andresa Rodríguez del obispado de Lugo "por haver azotado la Ymagen de un Santo". En ese mismo año se revisa la causa de Cathalina de Araujo por apostasía de fe "teniendo comercio con el Demonio y ejecutando echizos contra la salud de las personas"⁽⁴⁵⁾. Al año siguiente, en 1707, María Villarino es delatada por sus vecinas Isabel Cortés y María Rodríguez por haberse transformado en gato; a su vez María de Senín, alias Marola, originaria de Caldas de Reyes, es denunciada por "esta Rea haver asegurado que para el mal que padezian hera remedio la tierra pisada por una manzeba de clérigo", acusándosela, en consecuencia, de embustera, bruja y hechicera⁽⁴⁶⁾. Poco después, el 3 de octubre de 1708, se somete a juicio a Dominga Rodríguez, alias Dominga Francisca de Jesús, beata de Tuy, por embustera e ilusa⁽⁴⁷⁾, recomendando la Suprema "se observe con cuidado si es finxida la Sordera y Mudez de esta Rea".

Notorias por su cantidad son las causas originadas en los delitos de embuste, hechicería, curanderismo y superstición. En 1711 Dominga Conde, alias

Dominga Lambicha es juzgada por "adivinaciones" y María de Ucha, del condado de Salvatierra, por "embustera". La complejidad de los delitos/pecados que aquejan a María Rodríguez, alias Carapucha se acrecientan dado que es denunciada por embustera⁽⁴⁸⁾ y hechicera (1719); en 1725 lo es Fhelipa García por "curandera supersticiosa"⁽⁴⁹⁾. En 1727 cae nuevamente en las cárceles secretas la reincidente Dominga Conde de Covelo en el obispado de Tuy, acusada de efectuar "maleficios"⁽⁵⁰⁾. Por la misma transgresión en 1730 son encausadas Dominga Fernández, María y Rosa Díaz, Ana y Salvadora Bedra y Beatriz Díaz Osorio.

El escrutinio de los casos más significativos prosigue con María Antonia Alegro de San Fins de Brión "por delitos de adivinaciones"⁽⁵¹⁾, curandera y supersticiosa" (1734); en 1742 se observa el registro del juicio llevado contra Elena de la Cruz, alias Doña Theresa Inés, de origen portugués, delatada en varias ocasiones desde hacía tres años "por sospechas de embustera". En enero de 1753 la Suprema de Madrid toma varias resoluciones (seguidos, averiguaciones en Bayona de Francia, etc.) respecto al caso de María Antonia Laborda y su hermano, los que fueron delatados por varios testigos a causa de sus prácticas mágicas⁽⁵²⁾ al "*haber intentado descubrir thesoros valiéndose de cierto libro, y un hueso de la caveza de un gato negro, y un espejo con ciertas palabras, y pacto diabólico (...)*".

A medida que avanza el siglo -superada la primer mitad del mismo- los casos registrados se vuelven más esporádicos, destacándose en 1781 el de Isabel Rodríguez Maceda, por mote la Fanchona, encausada "por delitos de superstición sacrílegos"⁽⁵³⁾ y hechicería y en 1783 el que tiene por protagonista a Francisca Godoy de la feligresía de Freijendo, obispado de Tuy, "por delitos de supersticiones" y "sospecha de heregía"⁽⁵⁴⁾, embustera y estafadora".

La justicia de Cangas en 1626 prendió a Catalina de la Iglesia y Elvira Martínez; rigurosamente atormentadas confesaron la pertenencia a la secta de brujas. Según Jaime Contreras "todos los ingredientes usuales que constituyen la secta aparecen en las declaraciones de las encausadas: "*(...) que iban a las Arenas Gordas desde hacía veinte años y allí bailaban y que iban en un barco que guiaba el demonio en figura de cabrón y que la dicha Catalina se casó con el diablo estando en figura de hombre, quien le prometió darle riquezas y con tal confianza usó della torpe y nefandamente y el diablo la señaló por suya con una uña en cierta parte del cuerpo (...), que en vispera de cierto Santo ella y otras brujas que nombró iban en compañía de los diablos a cierta fuente donde bailaban y quitaban los frutos a muchas personas y para esto se untaban con unos unguentos que el diablo les traía (...)*"⁽⁵⁵⁾.

Como se desprende de la cita, esta breve reseña de las heterodoxias en las que incurrieron las gallegas del siglo XVIII y por lo cual merecieron la dedicación represiva de la Inquisición, quedaría trunca si no se detuviera en los procesos relacionados con la transgresión femenina más popularizada: la brujería. Esta natural predisposición de las mujeres para caer en poder del demonio adquirió visos de epidemia en ciertas regiones, como es el caso de Navarra o en puntos concretos de los Pirineos con resultados verdaderamente catastróficos medidos en términos sociales y también en vidas, por caso el Auto de Fe de Logroño. Todo ello fue muy estudiado por Julio Caro Baroja⁽⁵⁶⁾ y por otros cuyos planteamientos más

recientes apuntan a develar las relaciones entre brujería y estructura social en la Galicia de la modernidad⁽⁵⁷⁾. En el espacio gallego, el Consejo de la Suprema de Madrid desalentó de tal modo el tratamiento del tema, a pesar de que es muy grande "(...) la publicidad que corre en este reino de que hay bruxos y bruxas (...)"⁽⁵⁸⁾, que no se produjo ningún contagio masivo. Ante algunas medidas tomadas por el Tribunal de Santiago, el 8 de octubre de 1738 con la firma de los inquisidores Velasco, Raspeño y Santa Cruz, se envía una petición de cautela al mencionado Tribunal actuante en Galicia en relación a los procesos por brujería: "En vista de lo que representáis en vuestra carta del 1º del corriente con motivo de los frecuentes recursos de algunas Mugerres agraviadas en su honor por los vezinos de los Pueblos cortos; se ha acordado presente sus Illmas que por medio de la justicia ordinaria se eviten los malos tratamientos que los vezinos de los lugares hacen a las Mugerres que llaman Brugas, y que si tuviesen motivo para ello acudan a delatarlos al Sto. Oficio"⁽⁵⁹⁾. Para el Tribunal de Madrid las rígidas actitudes de la inquisición de Galicia podrían despertar efectos contraproducentes tal como se desprende de las actuaciones contra la religiosa de Lugo María de San Bernardino, encausada por delitos de apostasía; por carta de la Suprema del 17 de octubre de 1735 se protesta por el mal proceder del P. Murillo -que ejerció de comisario del Santo Oficio en la recepción de las delaciones y conducción de la causa- por exorcisar a dicha religiosa "pues no ay motivo para estimarla obsesa ni posesa, y con esta diligencia se le da tormento, a que inquiete más con nuevas ficciones, y que en otra ocasión no le execute"⁽⁶⁰⁾.

Esta retórica de la persuasión, de la que se excluye cualquier sentido polisémico, parece haber adquirido influencia vitalicia, dado que para el siglo XVIII se registran en exclusiva los procedimientos del caso contra Catalina Cao, alias la Chafariqueyra, por delito de brujería, en 1735. Sin embargo, ello no supone que la cuestión desaparezca de las preocupaciones del Santo Oficio; por el contrario vuelven a ocuparse de las mujeres a las que "(...) el demonio se les aparece en diversas figuras (...)", pero desde la perspectiva preventiva y con afán reparador. En esa línea se convierten en paradigmáticas las actuaciones de procedimiento que en 1754 concluyen en una sumaria contra Don Manuel de Cora, clérigo tonsurado, y sus cómplices Manuel López de Laxe, criado de la madre del sacerdote, Theresa de Aguiar, Juan Escourido y Athanasio López por su participación en la muerte de María Fernández "fingiéndose Ministros de la Inquisición y suponiéndola bruja"⁽⁶¹⁾. Los incidentes que rodean este caso criminal reaparecen en 1755 por medio de una sentencia ejemplar contra los abusos en la persecución de la brujería, dictada por el Consejo el 18 de marzo de ese año. La Suprema comunica al Tribunal de Santiago que "con esta se os devuelven 166 foxas del proceso seguido en esse Sto. Offo. contra dn. Manuel de Cora clérigo de Prima tonsura (...) por delitos de haverse fingido Ministro del Sto. Oficio, y con este motivo haver dado muerte a María Fernández viuda natural, y vezina de Sta. María de Suegos suponiéndola Bruxa (...)"⁽⁶²⁾ para el eclesiástico la condena supuso un largo tiempo de exilio obligatorio "(...) y los diez años de destierro sean y se entiendan según las posiciones canónicas de la reclusion en un Convento o Monasterio de los Presidios de Africa que se señalare (...)". Por otra parte "(...) desde que cometió el delito de hominico se la priba por la Sentencia (...) del Beneficio o Beneficios eclesiásticos

que obtuviere (...). Sea condenado también a dos mil ducados de Vn. Que se exijan luego de sus Bienes aplicados para gastos del Sto. Oficio; y de éstas se saquen ciento, y cinquenta ducados para los gastos del entierro, y sufragios de María Fernández difunta (...), otros cien ducados se entreguen por razón de daños y heridas, que le dio este reo, y sus cómplices a Domingo Paragar, sobrino de la Difunta⁽⁶³⁾.

Por el mismo fallo se condena a Juan Escourido y a Athanasio López; a Juan Díaz de Moscoso, en su calidad de Auditor de Marina, se lo castiga "por impiediente del libre ejercicio del Santo Oficio", situación que pone al descubierto los primeros encontronazos entre la jurisdicción ordinaria real y el tribunal inquisitorial. Todo el episodio concluye con la realización de un Auto Particular de Fe el día 26 de abril de 1755. A ojos vista, casos como el de María Fernández, viuda y supuesta bruja, más que una visión inquisitorial, merecería un encuadre antropológico, en tanto en el imaginario popular gallego a la mujer se le teme, y resulta peligrosa si no está debidamente controlada por el hombre⁽⁶⁴⁾.

Desde 1760 en adelante y salvo en dos oportunidades -1781 y 1783- desaparece la presencia femenina de las relaciones de casos en la Inquisición; quizás ello responda al azar perpetuo que determinó la existencia de fuentes de esa naturaleza, pero en buena medida se debe a que los funcionarios del Tribunal dirigen su atención hacia peligros más concretos: los derivados de la difusión de los principios de la Ilustración, la que con sus ideas políticas y sociales había iniciado el desguace del andamiaje sobre el que se asentaba el Antiguo Régimen. Prueba de ello es el acuerdo de colaboración establecido entre las Inquisiciones de Galicia y Portugal en plena ofensiva revolucionaria, el 3 de noviembre de 1789. Pero también sucedía que "si el campo las expulsaba, sin duda la ciudad las atraía"⁽⁶⁵⁾; la frase debida a Rial García sintetiza las complejas dinámicas que afectaron a la sociedad gallega de la última fase del Antiguo Régimen: la incipiente burguesía emergente, el desarrollo económico, la problemática de la emigración masculina y femenina, los fundamentos ilustrados sobre la mujer -por caso Feijoo y su convencida defensa de las mismas- y sobre todo, la difusión de la noción que les permitía el ejercicio de actividades laborales remuneradas. Es evidente que estas transformaciones responden, y a la vez complementan, las demandas de un mercado laboral restringido que requiere de otros actores y de otras disciplinas y en el que inicialmente como ya se expresó "(...) las mujeres trabajadoras componen un sector de población muy humilde, iletrado y a gran parte del cual no es difícil imaginar incurriendo en situaciones de mendicidad o marginalidad"⁽⁶⁶⁾.

El somero análisis del *Registro...* posibilitó entrever a las mujeres de la Galicia del siglo XVIII en su relación con el mundo de la ortodoxia y por ende del poder; relaciones conflictivas por cierto, que por supuesto deben ser interpretadas como resistencias al orden tradicional, pero que también abrieron las puertas al porvenir. En ese sentido es que debe entenderse la prisión y enjuiciamiento de Benita Rosenda de la Roche originaria de Marín, incomunicada en 1718 en las cárceles de Tuy por "ocultación del Libro Supremo en Lengua Francesa intitulado Testamento nuevo", "así como el Libro de Pedro Molineo author condenado entre los de primera clase del Expurgatorio de 1707 intitulado *Iperapristis sive defensor*

veritatis, impreso en Ginebra en 1636 en lengua latina⁽⁶⁷⁾.

Sus discrepancias han sido minoritarias -el rigor matemático así lo indica- pero se han convertido en el escenario adecuado a partir del cual comenzar a investigar su relación con el mundo masculino y a su vez con los conflictos de clase. De su paso por las cárceles secretas -en las que muchas veces dejaron su vida-⁽⁶⁸⁾, por las salas de tortura y por la íntegra geografía del poder, quedan como resultado la construcción cultural de papeles de género y una fuerte simbolización binaria que en la realidad se traducen en un estatus diferenciado de mujer subordinada.

A partir de estos emergentes conflictivos restan por investigar otros procesos de significación genérica de las mujeres encausadas por la Inquisición, como los concernientes al micromundo de los afectos, la edad de las protagonistas, el vestido, las comidas, las pasiones, los gustos, las formas que asume la religiosidad popular femenina y sus relaciones con la comunidad. Justamente estas líneas constituyen una invitación para continuar con la tarea.

Notas

¹⁾ (Poder, sociedad y cultura). Akal, Madrid, 1982.

²⁾ Por ejemplo, fue repetidamente citado en el texto colectivo de reciente aparición *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*. (Mary E. Giles (ed.) Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 2000.

³⁾ J. P. Dedieu, "El juez, el bueno y el malo. Actitudes frente a la justicia y a la Inquisición. Castilla. Siglos XVI y XVII", en: Antoni Riera Melis y otros: *Representaciones de la sociedad en la historia. De la autocomplacencia a la utopía*. Instituto de Historia de Simancas. Universidad de Valladolid, 1991, p. 105.

⁴⁾ A pesar de lo dicho "no se puede ocultar que esa religiosidad tenía en gran parte un origen coactivo desde la Iglesia y que contenía elementos de dudosa clasificación, como la supervaloración de los santos, las actividades profanas de las cofradías, las expansiones poco reverentes en los velatorios la supervivencia de exorcismos "(Ofelia Rey Castelao, "Cultura y mentalidad en la Galicia del Antiguo Régimen: balance y perspectivas de dos décadas de investigación", *Galicia e historiografía* (Julio G. Beramendi. Coordinador. Tórculo Ediciós, Santiago, 1993, p. 105.

⁵⁾ María Carmen Saavedra Vázquez, *Galicia na Idade Moderna*. Historia de Galicia T. IV. Vía Láctea Editorial, 1995, p.p. 184-185.

⁶⁾ Carlos Calderón, "El "Prefacio" del *Jardín del alma cristiana* o un cuadro crítico del clero de Orense a mediados del siglo XVI". *V. Coloquio sobre cultura gallega*. Centro de Estudios Gallegos. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República, Montevideo, 24, 25 y 26 de abril del 2001.

⁷⁾ Carlos Calderón, "Un siglo de transgresiones: el delito de bigamia en la Galicia del XVIII según los papeles de la Inquisición", *II Jornadas de Historia de España*. Fundación de Historia de España. Buenos Aires 30-31 de agosto y 1º de septiembre del 2000.

⁸⁾ Respecto a la falta de fuentes que aqueja el estudio de la Inquisición en el XVIII el autor expresa que "para este dilatado tramo cronológico, poca ayuda pueden prestarnos los menguados legajos que se conservan en el A.H.N. en razón, principalmente, del saqueo,

quema y tormentosos avatares sufridos por los "papeles de la Inquisición" gallega tanto durante la presencia del ejército napoleónico en Galicia como tras la abolición del Tribunal por las Cortes gaditanas" ("Cartografía del mal. La Ilustración en Galicia a través de los archivos inquisitoriales". *Censura e Ilustración*. Coords. Xosé Luis Barreiro Barreiro y otros. Universidad de Santiago de Compostela, 1997, p. 158).

⁽⁹⁾ "(...) *delictum y peccatum*, todo significa una cosa" (Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición de Martín de Riquer. Editorial Alta Fulla, Barcelona, 1998, p. 450).

⁽¹⁰⁾ Ofelia Rey Castelao, "Mujer y sociedad en la Galicia del Antiguo régimen", en: *Obradorio de historia moderna*, Núm 3 (1994), p. 51 y p. 53.

⁽¹¹⁾ Serrana Rial García, "Las mujeres en la economía urbana compostelana del siglo XVIII: conclusiones y su ejemplificación en las actividades comerciales", en: *Obradorio de Historia Moderna* Núm 2 (1993), p. 177.

⁽¹²⁾ Rosa Ma. Capel y Margarita Ortega, "Textos para la historia de las mujeres en la Edad Moderna", en: A. Ma. Aguado y otras: *Textos para la historia de las mujeres en España*. Cátedra, Madrid, 1994, p. 229.

⁽¹³⁾ Las tropelías del carcelero parecen no haber recibido castigo dado que entre 1707 y 1708 se registra nuevamente su accionar, esta vez por "haber dado de palos a Josef Fernández Moure" (M. González Fernández, "Cartografía del mal...", ob. cit., p. 161).

⁽¹⁴⁾ Mary E. Gilles, "Introducción", en: *Mujeres en la Inquisición...*, ob. cit., p. 30.

⁽¹⁵⁾ Carmelo Lisón Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Antropología cultural de Galicia 2. Akal, Madrid, 1987, p. 37.

⁽¹⁶⁾ "Los judaizantes en Galicia", en: Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición...*, ob. cit., p.p. 590-609.

⁽¹⁷⁾ *Ibidem*, p. 593.

⁽¹⁸⁾ *Ibidem*, p. 600.

⁽¹⁹⁾ Renée Levine Malamed, "Marçia López. Una judaizadora castellana convicta", en: *Mujeres en la Inquisición*, ob. cit., 3, p.p. 74-75. Años 1511-1514.

⁽²⁰⁾ Jaime Contreras, ob. cit., p.p. 601-602.

⁽²¹⁾ "Las vecinas de Ana de Medina dicen "que esta rea sabía tanto la Biblia que espantaba y que contaba muchos cuentos del viejo testamento" (*Ibidem*, p. 603).

⁽²²⁾ *Ibidem*, p. 598.

⁽²³⁾ El texto registra una carta de protesta de la Suprema por falta de meticulosidad en la relación de los hechos (7/10/1722) y respuesta del Tribunal de Santiago (22/11/1722), dándose por enterado" (M. González Fernández, ob. cit., p. 171).

⁽²⁴⁾ *Ibidem*, p. 180.

⁽²⁵⁾ Jaime Contreras, ob. cit., p. 644.

⁽²⁶⁾ Allyson M. Poska, "Cuando se las juzga por bigamia. Las mujeres gallegas y el Santo Oficio", en: *Mujeres en la Inquisición*, ob. cit., 10, p.p. 237-238.

⁽²⁷⁾ Jaime Contreras, ob. cit., p. 645.

⁽²⁸⁾ "Las mujeres casadas abandonadas por sus esposos eran auténticas "viudas de los vivos", como se sigue llamando a las mujeres abandonadas en el norte del país vecino, Portugal" (Allyson M. Poska, ob. cit., p. 240, nota 22). Desde esta perspectiva también "puede hablarse de bigamia pasiva cuando el que cae en ella ignora absolutamente la existencia de su primer conyugue y la bigamia activa cuando, quien contrae nuevo casamiento lo hace a sabiendas de que su anterior cónyugue vive todavía". Puede concluirse que en general el primer caso corresponde a las mujeres y el segundo a los hombres (Carlos Calderón, "Un

siglo de transgresiones...", ob. cit., nota 16).

⁽²⁹⁾ *Tesoro*, ob. cit., p. 220.

⁽³⁰⁾ Jaime Contreras, "Modigerar el lenguaje", en: Ob. cit., p. 655.

⁽³¹⁾ *Ibidem*.

⁽³²⁾ *Ibidem*, p. 659.

⁽³³⁾ Sobre 276 casos Contreras estableció que 150, es decir el 54,3 por ciento tenían que ver con Dios y sólo 23 o sea el 8,3 por ciento con Jesucristo ("Los contenidos blasfemos", en: Ob. cit., p. 660).

⁽³⁴⁾ Kathryn Joyt Mcklight, "La blasfemia como resistencia. Una esclava africana ante la Inquisición mexicana", en: *Mujeres en la Inquisición*, ob. cit., 12, p.p. 278-306.

⁽³⁵⁾ M. González Fernández, ob. cit., p. 165.

⁽³⁶⁾ *Ibidem*, p.p. 174-175.

⁽³⁷⁾ *Ibidem*, p. 193.

⁽³⁸⁾ *Tesoro...*, ob. cit., p. 680.

⁽³⁹⁾ *Ibidem*, p. 948.

⁽⁴⁰⁾ *Ibidem*, p. 238.

⁽⁴¹⁾ C. Lisón Tolosana, "Brujas e Inquisición. Introducción histórica", en su: ob. cit., I, p. 20.

⁽⁴²⁾ *Ibidem*, 18.

⁽⁴³⁾ *Ibidem*, p. 13.

⁽⁴⁴⁾ *Ibidem*, p.p. 14-15.

⁽⁴⁵⁾ "Apóstata (...) pero agora lo tomamos en el sentido de los que, aviendo recebido la fe del baptismo y Jurado la milicia christiana, se passan al enemigo Satanás" (*Tesoro...*, ob. cit., p. 134).

⁽⁴⁶⁾ "Hechizar. Cierta género de encantación con que ligan a la persona hechizada de modo que le pervierten el juyzio y le hazen querer lo que estando libre aborrecería. Esto se haze con pacto del demonio expreso o tácito; y otras vezes, o juntamente, aborrecer lo que quería bien con justa razón y causa, como ligar a un hombre de manera que aborrezca su mujer, y se vaya tras la que no lo es (...)" *Tesoro...*, ob. cit., p. 680).

⁽⁴⁷⁾ Ilusión. Vale tanto como burla (...) quando nos representan una cosa en apariencia diferente de lo que es, o por causas secretas de naturaleza, aplicando activa passivis, o por alteración del medio o del organo del sentido, o por vehemente aprehensión de cosa imaginada, que parece tenerla presente. El demonio es gran maestro de ilusiones por su gran sutileza y agilidad, junto con su malicia, y con ella ha tentado a muchos Santos (...)" (*Tesoro...*, ob. cit., p. 731).

⁽⁴⁸⁾ "Embuste. La mentira con invención y artificio para engañar, enredando muchas cosas. Embustero el tal engañador. Díxose del verbo imbuo, porque nos hinche la cabeza de mentiras y desvanecimientos" (*Tesoro...*, ob. cit., p. 507).

⁽⁴⁹⁾ "Superstición. Es una falsa religión y error necio, que comúnmente suele caer en vegeçuelas embaucadoras que hazen de las muy santas (...)" (*Tesoro...*, ob. cit., p. 948).

⁽⁵⁰⁾ "Maleficio. El hechizero; maleficio, la hechicería. Maligno (*Tesoro...* ob. cit., p. 781).

⁽⁵¹⁾ "Adivinar. Dezir lo que está por venir sin certidumbre ni fundamento, con temeridad y gran cargo de conciencia; y a los que professan esta mala arte llaman adivinos; y si lo hazen consultando al demonio son castigados con graves penas (...)" (*Tesoro...*, ob. cit., p. 43).

⁽⁵²⁾ "Mago (...) y assí éstos, los Reyes Magos, no eran encantadores, como en otra sinificación se llaman magos los que por arte mágica, ayudados del Demonio, permitiendolo Dios, hazen algunas cosas que parece exceder lo ordinario de la naturaleza. Tales fueron los magos de Faraón, y son todos los que usan el arte mágica, condenada y

reprovada" (Tesoro..., ob. cit., p. 780).

⁽⁵³⁾ "Sacrilégio (...) cométese el sacrilégio contra la persona, como si hiriésemos o maltratásemos a persona eclesiástica, o contra el lugar quando se quebranta la inmunidad de la Iglesia, o en las cosas como si uno robasse las cosas sagradas, aunque fuesse de lugar no sagrado (...)" (Tesoro..., ob. cit., p. 919).

⁽⁵⁴⁾ "Herege (...) en nuestra lengua castellana, y en todas las de los católicos que militan debaxo de la Santa Yglesia Católica Romana, siempre significa deserción y apartamiento de la Fe, y de lo que tiene y cree la dicha santa madra Yglesia (...)" (Tesoro..., ob. cit., p. 682).

⁽⁵⁵⁾ "La brujería en Galicia: algunas aproximaciones", en: Ob. cit., p. 690.

⁽⁵⁶⁾ *Vidas mágicas e Inquisición*. Ariel, Madrid, 1967.

⁽⁵⁷⁾ La ya citada obra de C. Lisón Tolosana y más recientemente, María del Mar Llinares, *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Akal, Madrid, 1990.

⁽⁵⁸⁾ Jaime Contreras, ob. cit. p. 689.

⁽⁵⁹⁾ Martín González Fernández, ob. cit., p. 176.

⁽⁶⁰⁾ *Ibidem*.

⁽⁶¹⁾ Martín González Fernández, ob. cit., p. 180.

⁽⁶²⁾ *Ibidem*, 181-182.

⁽⁶³⁾ *Ibidem*, p. 183.

⁽⁶⁴⁾ María del Mar Llinares, ob. cit., p. 6.

⁽⁶⁵⁾ Serrana M. Rial García, *Las mujeres en la economía urbana del Antiguo Régimen: Santiago durante el siglo XVIII*. Edición do Castro, A. Coruña, 1995, p.p. 111-112.

⁽⁶⁶⁾ *Ibidem*, "Las mujeres en la economía urbana compostelana...", ob. cit., p. 177.

⁽⁶⁷⁾ Martín González Fernández, ob. cit., p. 168.

(68) Proceso contra Antonia Sandián, muerta en las cárceles secretas, 1720 (*Ibidem*, p. 171).

Comentario

El artículo de Carlos Calderón denominado "(...) que por medio de la justicia ordinaria procuren se eviten los malos tratamientos que (...) hacen las Mujeres, que llaman Brugas" (Mujeres e Inquisición en la Galicia del siglo XVIII) aborda el estudio del maltrato de la mujer basado fundamentalmente en el estudio del registro de cartas entre el Consejo de la Suprema Inquisición y el Tribunal con asiento en Santiago de Compostela; documento de importancia para analizar los mecanismos burocráticos internos de sustanciación de las causas y las relaciones de dicha institución con otras jurisdicciones.

El trabajo se inscribe en un estudio más amplio cuyos primeros resultados fueron presentados en las II Jornadas de Historia de España (2000); en el presente el autor analiza desde la perspectiva de género las normas institucionales y el comportamiento de los funcionarios encargados del control de la conducta, desde las heterodoxias judaizante, islámica o protestante hasta los delitos de *mixti fori* como son la brujería, la bigamia, la hechicería, etc.; transgresiones femeninas que además determinan pleitos de jurisdicción con tribunales laicos y religiosos.

La investigación enfoca el comportamiento de mujeres de diferentes clases sociales desde la perspectiva de los poderes políticos y religiosos, adentrándose en la problemática historiográfica del absolutismo ilustrado español mediante amplia y apropiada bibliografía. Analiza diversas interpretaciones de la aplicación y resultados de las políticas reformistas en Galicia aunque concuerda con la propuesta del Equipo Madrid

integrado por Virgilio Pinto Crespo, Jesús Pereira y otros.

El trabajo que analizamos no se agota en si mismo, vislumbra otros "... procesos de significación genérica..." a estudiar a partir de los documentos inquisitoriales y nos incita a desentrañarlos.

Rosa Fernández Prieto
Universidad Nacional del Nordeste