

El sagrado pretexto de la inmunidad.

La práctica del asilo eclesiástico en Zacatecas durante el siglo XVIII

TESIS

Que para obtener el grado de Maestra en Historia

Presenta

Rocío del Consuelo Delgado Rodríguez

Director de tesis Dr. Juan Carlos Ruíz Guadalajara

Índice

Introducción	2
Capítulo 1. Don de Dios	20
1.1 No hay potestad que no venga de Dios.	20
1.2 "Mi casa es casa de oración y vosotros la haceis cueva de ladrones"	33
1.3 La legislación sobre el asilo eclesiástico	48
Capítulo 2. El Sagrado Pretexto de la Inmunidad	62
2.1 La ejecución	62
2.2 La odisea del corregidor espurio	66
2.3 La disputa jurisdiccional: primera parte	71
2.4 La disputa jurisdiccional: segunda parte	84
2.5 De inocencia y culpabilidad	95
2.6 A manera de conclusión	101
Capítulo 3. La Búsqueda del Objeto Sagrado	111
3.1 La invocación del nombre de la Iglesia	111
3.2 La devoción a la Virgen María y al Cristo Crucificado	120
3.3 El arquetipo del templo	129
3.4 La profanación: el rastro de sangre	142
Conclusiones	147
Bibliografía	150

Introducción

"...en el recinto de Nuestra Señora el condenado era inviolable. La catedral era un lugar de refugio. Toda justicia humana expiraba a su umbral"

Víctor Hugo, Nuestra señora de París

I

En un artículo titulado "Iglesia me llamo": Church Asylum and the Law in Spain and Colonial Spanish America, Víctor M. Uribe-Urán¹ analiza el asilo en sagrado desde dos perspectivas: una que ofrece la legislación, la literatura y la doctrina legal y otra que se presenta en algunos ejemplos de causas criminales que se desarrollaron en algunos lugares de los actuales Panamá, México y Cuba. El autor asegura que la segunda perspectiva permite observar las controversias que se suscitaron debido a los excesos permitidos tanto a clérigos como a criminales; sostiene, además, que a pesar de los debates entre la Iglesia y los representantes reales y los intentos de reforma, esta práctica subsistió, legitimada por los expertos legales y las autoridades reales, hasta el siglo XIX.

La inquietud primordial de Uribe-Urán consiste en entender por qué mientras en Inglaterra y Francia (es decir, otras naciones del Occidente Cristiano) el asilo en sagrado perdió vigencia desde el siglo XVII, en la Monarquía Española siguió practicándose un par de centurias más; pues asegura que a pesar de las prácticas escandalosas de clérigos y criminales, a pesar incluso de las innumerables disputas entre eclesiásticos y la autoridad civil para regular al asilo, éste continuó disfrutando de una extendida aceptación.

El autor concluye que semejante longevidad del asilo pone en evidencia el papel fundamental de la Iglesia Católica Hispana no solamente en la educación, la fijación de

¹ Uribe-Urán, 2007, pp. 446-472.

impuestos y el cuidado de los registros sino también en la administración de justicia, incluso en asuntos que no precisamente involucraban crímenes contra la fe o a la clerecía.

Por su parte, Urenda Queletzú Navarro Sánchez², en un artículo denominado Asilo eclesiástico a criminales. Conflictividad entre la justicia real y la eclesiástica a mediados del siglo XVIII, busca responder a las cuestiones de cómo se modificó la institución del asilo en sagrado y cuáles características adoptó durante una centuria de fuertes transformaciones, el siglo de las Reformas Borbónicas. La intención de Navarro Sánchez consiste en exhibir la exacerbación del conflicto entre autoridades seculares y eclesiásticas como consecuencia de los cambios propiciados por la política reformista.

El artículo está dividido en dos partes, la primera presenta los fundamentos legales del asilo en sagrado, a partir de las Siete Partidas de Alfonso X y de la Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, mientras que la segunda dirige su atención al contexto y analiza casos particulares de la Alcaldía Mayor de San Luis Potosí.

La autora concluye que una redefinición del poder (evidenciada en el afán centralizador de los monarcas borbones) motivó fuertes conflictos entre las jurisdicciones eclesiástica y real. Por otra parte, asegura que precisamente durante el siglo XVIII los monarcas borbones se percataron de que las disposiciones con respecto al asilo en sagrado fomentaban ciertas arbitrariedades:

...los monarcas se percataron que las disposiciones respecto al asilo eclesiástico fomentaban que los reos o inculpados se sustrajeran de la justicia ordinaria, pues incluso lo que era una prohibición, como lo fue el dar asilo a homicidas, en la práctica se verificó de manera contraria por lo cual encontramos que a lo largo del siglo XVIII se expiden una serie de reales cédulas cuya materia era regular a dicha institución...³

³ Navarro Sánchez, 2010, p. 39.

² Navarro Sánchez, 2010, pp.35-54.

En la segunda parte, la autora se pregunta cómo funcionaba el asilo eclesiástico en San Luis Potosí a mediados del siglo XVIII y cuáles fueron los cambios que se perciben a través de las relaciones entre los justicias reales y los jueces eclesiásticos. Para responder a semejantes cuestiones se centra en el análisis de un caso especifico pero contextualizándolo con otros de fechas anteriores y de esta manera mostrar un cambio de actitud con respecto al asilo en las esferas jurisdiccionales involucradas.

Navarro Sánchez sostiene que por un lado las autoridades reales se apegaron a la norma para solicitar no solamente la extracción del reo sino también su declaración, mientras que por el otro, los jueces eclesiásticos se movieron en un "margen discrecional" que les permitió decidir en cuáles causas y bajo qué criterios otorgar este privilegio. La autora pone énfasis en el hecho de que los delincuentes invocaban el nombre de la Iglesia incluso después de haber sido extraídos del lugar sagrado, negándose a responder los interrogatorios y pronunciando exclusivamente la frase: "Iglesia me llamo", pues le parece que ese hecho expresa que los alcances del asilo en sagrado no abarcaban exclusivamente el espacio físico sino también se cristalizaban en el cuerpo del reo para constituir una defensa retórica.

Partiendo del argumento de que el derecho penal indiano además de escarmentar al delincuente buscaba proceder con un espíritu de piedad, Abelardo Levaggi plantea el concepto de *instituciones de clemencia* para referirse a aquellas que estuvieron inspiradas por semejante virtud. El perdón real, el perdón de la parte ofendida, la visita de cárcel y el asilo en sagrado constituyen estas instituciones y la intención de Levaggi consiste en marcar la participación de cada una de ellas en el derecho penal. En este tenor afirma que

El fundamento piadoso del asilo estaba, pues, en evitar que un castigo precipitado tornase en venganza lo que debía ser obra de la justicia y en procurar no menos la

mitigación de la pena, partiendo del concepto agustiniano que de tan eficaz como el castigo es el perdón, para la corrección del delincuente.⁴

Contrario a lo que afirma Navarro Sánchez, Levaggi no ve en la implantación de las Reformas Borbónicas en Indias un factor que determine los conflictos entre las jurisdicciones eclesiástica y real, sino que sostiene que la propia naturaleza mixta⁵ del asilo en sagrado motivó semejantes disputas. De ahí que explique la paulatina erradicación de esta institución mediante el fenómeno de modulación de las penas que se presentó en Europa (también en la monarquía española) durante el siglo XVIII:

...para apreciar debidamente el proceso de limitación de los alcances del asilo no debe perderse de vista que, paralelamente, una mayor suavidad de criterios y costumbres había ido modificando la justicia penal, elevándola a un rango de clemencia que hacía menos necesario el recurso a la inmunidad del sagrado, de modo que los mismos delincuentes lo fueron utilizando menos que en épocas más lejanas...⁶

Por su parte, el artículo de Pedro Santos Martínez⁷ constituye un ejemplo de estudio del asilo en sagrado desde la perspectiva de la historia del derecho; el autor destaca la doctrina y los usos existentes de la institución del asilo a partir de la confrontación de los ordenamientos legales con un caso específico, que se ubica en la localidad de Mendoza (actual Chile) en el año de 1787.

Santos Martínez parte del análisis de ordenamientos legales generales, tales como la Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, continúa con la explicación de los contenidos de las reales cédulas para finalmente recaer en las disposiciones que se expidieron exclusivamente para la localidad de Mendoza, relacionándolas con el caso específico que se propone estudiar. Poniendo especial atención en los argumentos legales esgrimidos por ambas

⁴ Levaggi, "Las instituciones de clemencia en el derecho penal rioplatense", 1976, p. 277.

⁵ "...oposición de una prerrogativa eclesiástica a un derecho secular, el de persecución y castigo de los delincuentes..." Levaggi, "Las instituciones de clemencia en el derecho penal rioplatense", 1976, p. 276.

⁶ Levaggi, "Las instituciones de clemencia en el derecho penal rioplatense", 1976, p. 283.

⁷ Santos Martínez, 1995, 827-854.

jurisdicciones, el autor reconstruye una disputa por la posesión de un reo, describiendo cada una de las partes del proceso con minuciosidad pero sin ahondar en la interpretación.

De acuerdo con Santos Martínez, la institución del asilo en sagrado se modificó durante el siglo XVIII debido a las tendencias regalistas de los monarcas que se vieron cristalizadas en la ampliación de la jurisdicción real en materia penal; las ideas ilustradas que pugnaban por la benignidad de los castigos también influyeron en la limitación del asilo.

El autor se apoya en Abelardo Levaggi cuando afirma que esta institución constituía un síntoma de la protección que la estructura jurídica indiana brindaba a las personas; además asegura que la práctica del asilo reflejaba "...el mutuo respeto existente entre dos jurisdicciones diferentes —la civil y la eclesiástica- que actuaban según normas que ambos respetaban porque provenían de altas potestades reconocidas sin discusión"8. A diferencia de Navarro Sánchez, este autor no sostiene que las tendencias regalistas que motivaron la limitación del asilo hayan promovido también el aumento de las disputas entre la esfera eclesiástica y la real.

Aunque el artículo de María Elena Barral⁹ se centra en el análisis de las funciones judiciales de los párrocos locales, dedica un apartado a definir y caracterizar el asilo en sagrado; en éste se advierte una preocupación por caracterizar los espacios que eran considerados sagrados y por poner en evidencia que fueron cambiando con el paso del tiempo y con la implantación de nuevas legislaciones.

La autora advierte la dificultad que debió acarrear el intento de supresión del asilo en sagrado, no solamente por la resistencia de la Iglesia sino de los grupos marginados. Por otra parte, coloca al asilo como una de las competencias de los jueces eclesiásticos y desde esta perspectiva analiza su participación en la defensa de esta prerrogativa. Cabe señalar que los

Santos Martínez, 1995, p. 849.
 Barral, 2003, pp. 11-36.

coloca como protectores de los perseguidos injustamente y no profundiza (al contrario de los otros dos autores) en la relación con las autoridades reales.

Rafael Herrera Guillén¹⁰ analiza la jurisdicción real y el asilo eclesiástico a partir de un par de obras escritas por el fiscal ilustrado Sempere y Guarinos: La alegación por la jurisdicción real, en el recurso de fuerza sobre la inmunidad de Francisco de Anze y Torres y de Recursos de fuerza. Herrera Guillén señala que su objetivo no es estudiar propiamente la institución del asilo en sagrado, sino reflexionar sobre el estilo de pensamiento pragmático, racionalista y poco dado a las abstracciones que caracterizó a Sempere, para ello se da a la tarea de analizar sus argumentos esgrimidos en detrimento de la inmunidad eclesiástica.

El autor establece una relación entre los argumentos que Sempere ofrece con respecto a los conflictos entre la jurisdicción real y la eclesiástica y su concepción sobre la soberanía del monarca. A Herrera Guillén le parece extraño que Sempere no cuestione la legitimidad de la institución del asilo en sagrado, pues coarta la jurisdicción real ya que instituye un estado de excepción que suspende la aplicación de la justicia real. Por otra parte, destaca el rasgo característico de los ilustrados españoles: su catolicismo; pues Sempere pretende establecer los límites entre la esfera de acción de la Iglesia Católica y la esfera de acción del monarca, no la anulación definitiva de la confluencia entre ambas (secularización).

De acuerdo con Herrera Guillén, el fiscal asegura que el origen del asilo en sagrado radica en su necesidad, pero la evolución de su práctica lo condujo hacia la corrupción; sostiene que el asilo es una prerrogativa que el monarca concedió al clero, pues sólo él tenía derecho a castigar a sus vasallos y a perdonarles alguna injuria (en este punto cabe señalar que los agravios a la sociedad eran también un ofensa contra el monarca y viceversa). La corrupción del asilo en

¹⁰ Herrera Guillén, 2006, pp. 297-310.

sagrado se debió, según Sempere, al espíritu de partido y al interés particular que le impregnó la Iglesia.

De ahí que el autor concluya que Sempere defendía las regalías utilizando el derecho eclesiástico y que afirme que la intención de sus textos era justificar la supeditación de la potestad eclesiástica a la del monarca español, además de una regeneración eclesiástica.

Elizabeth Howard West¹¹ analiza 32 casos de asilo en sagrado en Nuevo México entre los siglos XVII y XVIII; aunque coincide con otros autores (tales como Navarro Sánchez, Santos Martínez y Levaggi) en que durante el siglo XVIII se establecieron restricciones a la práctica del asilo, difiere en las razones que las motivaron, pues asegura que las causas de la supresión progresiva del asilo en sagrado no solamente deben buscarse en la puesta en práctica de las denominadas reformas borbónicas sino también en los acuerdos establecidos entre los monarcas españoles y las autoridades eclesiásticas.

Semejante interpretación niega que las restricciones al asilo constituyan un ataque a la inmunidad eclesiástica sino que son producto de las negociaciones entre ambas jurisdicciones: la divina y la terrenal. Howard West señala que como consecuencia de que los monarcas españoles comenzaran a legislar sobre esta práctica, la Iglesia exigió su derecho a reglamentarla también y se entablaron disputas entre ambas entidades que provocaron que los criminales tomaran ventaja de la confusión. Para acabar con este abuso ambas partes tuvieron que ponerse de acuerdo, de ahí las restricciones a este privilegio. Además, la autora sostiene que el propósito del asilo en sagrado, sin importar su contexto religioso y social, siempre fue la protección de quien se refugiaba frente a la opresión y la violencia.

Finalmente, Howard West concluye que aunque es imposible establecer generalizaciones el caso particular Nuevo México refleja las carencias de los jueces en conocimientos sobre la

11

¹¹ Howard West, 1928, pp. 357-391.

legislación castellana, de ahí que no hicieran válidas las ventajas de las autoridades seculares sobre las eclesiásticas y reverenciaran a estas últimas.

El artículo de Howard West no constituye un ejemplo de análisis cuantitativo del asilo en sagrado, la misma autora asegura que no es posible establecer el impacto real que tuvo esta práctica a partir del universo de casos analizados, pues la información con que se cuenta es muy fragmentaria y azarosa. Sin embargo, la autora intenta establecer algunas pautas recurrentes, tales como los delitos por los que se perseguía a los delincuentes refugiados o las ciudades y pueblos donde se llevaba a cabo el asilo.

Finalmente, la autora señala que el refugio en sagrado acarreó efectos negativos en la moral de la gente, pues gracias a su utilización los delitos quedaban impunes, de ahí que disminuyera el efecto de la acción paternalista del gobierno y aumentara el sentimiento de responsabilidad personal, es decir, de autogobierno.

II

Pues bien, son dos las interpretaciones que explican las restricciones que durante el siglo XVIII se aplicaron al asilo en sagrado; una interpretación inserta este fenómeno en una política más amplia (reconocida como las Reformas Borbónicas) que buscó la centralización del poder en la figura del monarca, en detrimento de la reducción de los privilegios de las corporaciones, incluyendo a la Iglesia. La segunda interpretación, que sostiene Abelardo Levaggi, rechaza que exista una ruptura entre la política real respecto al asilo en sagrado anterior al siglo XVIII y la política aplicada durante esta centuria.

Íntimamente ligada a estas explicaciones está la cuestión de las disputas jurisdiccionales; pues quien plantea un viraje en la política dieciochesca sobre el asilo, también encuentra una acentuación en las disputas jurisdiccionales, evidentemente provocada por esta ruptura. Quien

afirma una continuación de la política respecto al asilo eclesiástico sostiene que las disputas jurisdiccionales son producto de la propia naturaleza de la institución.

El presente trabajo, por su parte, pretende analizar la práctica del asilo en sagrado utilizando el enfoque encabezado por Abelardo Levaggi. Por tanto, el análisis se realiza a partir de dos supuestos: la política borbónica con respecto a la regulación del asilo eclesiástico constituyó una continuación más que una ruptura; las medidas restrictivas al asilo, en el siglo XVIII, buscaron y motivaron la disminución de las disputas jurisdiccionales.

Sin embargo, este trabajo no comparte la interpretación de Levaggi con respecto a la erradicación del asilo. Al respecto, Abelardo Levaggi asegura que la benignidad de las penas, producto del ambiente ilustrado dieciochesco, provocó que los delincuentes hicieran un menor uso del asilo; en cambio, aquí se considera que los perseguidos recurrieron menos al asilo debido a la disminución de su eficiencia, pues el hecho de refugiarse en sagrado dejó de garantizarles un total resguardo de la justicia secular.

Por tanto, la relevancia de este trabajo reside en su enfoque, pues propone observar las restricciones al asilo en sagrado no como un atentado a la inmunidad eclesiástica, sino como parte de una reforma a la administración de justicia, provocada por una redefinición, influida por las ideas ilustradas, de los conceptos de justicia y derecho a castigar. Además, se busca entender la práctica del asilo en sagrado a partir del concepto de *lugar sagrado* de quienes lo regulaban.

El enfoque de este trabajo permite observar un reformismo borbónico imbuido de disparidades, no ya en la esfera de su aplicación sino en la de su misma creación y planteamientos; pues no en todas las esferas, los Borbones pretendieron una ruptura con el gobierno anterior.

Para aplicar semejante enfoque, resulta imperativo partir de la cuestión de cómo debía funcionar y cómo se practicó el asilo en sagrado durante el siglo XVIII, para después preguntarse cuál era la importancia simbólica del asilo en sagrado, es decir, su significado y cómo sirvió al poder. Además, como el análisis del asilo en sagrado se da en el contexto de la Reformas Borbónicas es válido preguntarse en qué consistió la política reformista con respecto a este tópico y cómo se enmarcó en un programa más amplio de reformas.

El objetivo central de este trabajo es analizar las conexiones entre la aplicación práctica del asilo eclesiástico y la vigencia de sus elementos simbólicos ligados al poder, recurriendo al caso de la ciudad de Zacatecas, pero sin excluir la comparación con otros sitios de la monarquía hispánica. De ahí que también se pretenda analizar los puntos de confluencia y divergencia entre la práctica del asilo en sagrado y lo que en el siglo XVIII se entendía por una buena administración de justicia, a partir del estudio de la política real al respecto; analizar la postura de la Iglesia Católica en relación a las restricciones que se impusieron sobre este privilegio eclesiástico; y explicar las conexiones existentes entre la idea de espacio sagrado y la utilización del derecho de asilo eclesiástico.

Ш

El siglo XVIII constituye el periodo de análisis porque en su seno se implementaron una serie de reglas que no sólo provocaron la disminución de los conflictos jurisdiccionales sino también la supresión definitiva de esta práctica.

Por otra parte, resulta imperativo analizar una práctica determinada situándola en un periodo y lugar determinados, pues de esta manera la práctica mantiene su humanidad y se salva de los sinuosos caminos de la abstracción; de ahí que se haya elegido un lugar específico para

analizar un fenómeno que fue recurrente, no solamente en las Indias sino en los distintos rincones de la Monarquía Hispánica.

Se ha escogido el caso zacatecano no porque sea excepcional sino porque ilustra (como puede ilustrar el caso potosino, el panameño o rioplatense) el funcionamiento de una práctica generalizada en toda la monarquía española. Por tanto, no se trata de destacar las excepciones sino de encontrar puntos de confluencia y divergencia entre distintos casos de disputas, para entender el fenómeno en un contexto más amplio pero sin olvidar que cada cuestión alberga situaciones diferentes y se produce en contextos sociales, económicos y políticos particulares.

El espacio alrededor del cual gira esta investigación no es la ciudad como tal sino el lugar sagrado (ya sea iglesia, convento, hospital o un simple altar) dentro del contexto zacatecano y el significado que tenía para sus habitantes, siempre en relación a la inmunidad local.

Para analizar estos recintos es preciso partir del supuesto de que constituyeron símbolos de la religiosidad y piedad católica, es decir, que fueron geosímbolos de una sociedad, como la zacatecana y la novohispana, que privilegiaba la caridad cristiana; pues como afirman Mónica Gendreau y Gilberto Giménez¹², constituyen un lugar que por razones religiosas y culturales reviste una dimensión simbólica a los ojos de un grupo social determinado.

IV

La inmunidad local y el asilo eclesiástico son los conceptos alrededor de los cuales gira la investigación. Para Pedro Murillo Velarde¹³ la inmunidad local y el asilo eclesiástico son dos privilegios diferentes que, sin embargo, se corresponden. Por un lado, afirma que la inmunidad local es aquel derecho que otorga a los lugares eclesiásticos la exención de la influencia secular, es decir, de sus cargas y oficios; por otro lado, el asilo en sagrado (o eclesiástico) constituye el

Gendreau, 2002, pp. 152-153.
 Murillo Velarde, Vol. III, 2005, p. 417-418.

principal privilegio del que goza la iglesia (o lugar sagrado) como consecuencia de la inmunidad local y consiste en otorgar "cierta seguridad" a quienes se refugian en las iglesias, de la extracción y violencia externa. Por tanto, la inmunidad local corresponde al templo, mientras que el derecho de asilo se aplica sobre el individuo que es perseguido y apela al lugar sagrado como un refugio.

Al respecto, Castillo de Bovadilla¹⁴ afirma que la inmunidad de las iglesias constituye una expresión de respeto y veneración a Dios y que sólo beneficia a los perseguidos de manera tangencial; sin embargo, se efectuaba una especie de transferencia sobre el refugiado que le permitía gozar de ciertos beneficios, tales como la prohibición de que se les aplicara alguna pena corporal, incluyendo la de muerte o el deber que adquiría la Iglesia de resguardar su integridad física y espiritual.

Por su parte, Hevia Bolaños¹⁵ utiliza el concepto de inmunidad para referirse tanto al privilegio del lugar eclesiástico como al derecho de refugiarse en él ante la persecución de la justicia ordinaria (o real), pero aclara que la inmunidad pertenece exclusivamente a las Iglesias por ser los lugares donde se halla la presencia divina.

Finalmente, la definición que Diego Mexía de Cabrera¹⁶ ofrece es más parca, pues sólo afirma que la inmunidad es lo mismo que privilegio o excepción y hace distinción entre la inmunidad de las personas (por ser respetables y veneradas) y la inmunidad eclesiástica o de los lugares sagrados.

En conclusión, tanto la inmunidad local como el asilo en sagrado son privilegios, el primero otorgado a la Iglesia y el otro a la persona que se refugia en ella, el primero constituye una expresión de veneración a Dios, mientras que el segundo sólo es una extensión de esa misma

 ¹⁴ Castillo de Bovadilla, Tomo I, 1704, p. 471-476.
 ¹⁵ Hevia Bolaños, Tomo I, 1797, p. 211.

Mexía de Cabrera, 1655, p. 2.

expresión, de ahí que no pueda existir este último sin el primero pero sí pueda haber inmunidad local sin otorgarse el derecho de asilo.

Sólo un *espacio sagrado* puede gozar de *inmunidad*, de ahí la importancia de este concepto. Al respecto, utilizo las nociones que establece Mircea Eliade¹⁷, quien observa al espacio sagrado en oposición al espacio profano, como el único que es verdaderamente real y que por lo mismo constituye un punto de apoyo para el creyente y su concepción del mundo. Mircea Eliade sostiene que la noción de espacio sagrado "...implica la idea de la repetición de la hierofanía primordial que consagró ese espacio transfigurándolo, singularizándolo, en una palabra aislándolo del espacio profano que lo rodea"¹⁸.

En el antiguo régimen, la justicia consistía en el correcto gobierno de los súbditos, es decir, en guiarlos hacia el bien, librarlos del mal y repartir a cada quien lo que merecía, discerniendo lo justo de lo injusto. Hacer justicia significaba castigar a los malos pero también perdonar sus ofensas y ser clemente cuando la ocasión lo ameritara¹⁹. Pedro Murillo Velarde definía a la justicia como un acto de la voluntad "...por el cual, alguien firmemente quiere siempre, no obstante cualquier dificultad, dar a otro lo que le es debido, ya sea haciendo lo que debe hacer, ya sea evitando lo que conviene que se le evite a otro"²⁰.

Ligado al concepto de justicia está el de poder, pues a partir de la relación entre ambos intentaré reconstruir las relaciones que se establecieron entre los monarcas borbones, sus representantes, la Iglesia Católica Hispana y los agentes que solicitaban refugio. Michel Foucault entiende al poder como un conjunto de estrategias que explican las relaciones entre grupos

_

¹⁷ Eliade, 2005, pp. 21-52.

¹⁸ Eliade, 2005, pp. 21-52.

¹⁹ "...porque la justicia se guarda con la comunidad, con la compañía, causando paz, amistad, concordia, religión cristiana para con dios, piedad para con la patria, con los padres, hijos hermanos, deudos y amigos". "La justicia es buena y derecha gobernación del corregidor para amparar los súbditos en el bien, y librarles del mal, y dar a cada uno lo que merece y lo que es suyo y distinguir lo justo de los injusto, conforme a las leyes." Castillo de Bovadilla, Tomo I, 1978, pp. 223 y 225.

²⁰ Murillo Velarde, Vol. I, 2005, p. 242.

dominados y dominantes, este último ejerce el poder sobre el otro sin poseerlo realmente; por su parte, el sector dominado acepta el poder no como una obligación o prohibición sino que lo interioriza al mismo tiempo que lucha contra él. Por tanto, la relación entre ambas partes se distingue por un constante estira y afloja, pues es una relación de fuerzas que se mantienen en constante pugna, pero la confrontación no necesariamente es abierta y mediante violencia física.

\mathbf{V}

La investigación se divide en tres planos de análisis: uno consiste en la revisión de la legislación tanto civil como canónica y de los tratados que expertos en la materia escribieron para defender ya fuera la causa regalista o la eclesiástica. Este plano de análisis quedó vertido en el capítulo uno donde, en principio, se ofrece una caracterización de la política borbónica respecto a la Iglesia Católica.

Este capítulo se funda en el supuesto de que las bases de la Monarquía Hispánica fueron confesionales, pues los reyes se asumían como defensores de la fe, y condicionaron las relaciones entre ésta y la Iglesia Católica; de ahí que cuando los monarcas Borbones mermaron los privilegios eclesiásticos también pusieron en duda el fundamento cristiano que sustentaba su legítimo derecho a gobernar.

Además, se aborda la idea de que el regalismo borbónico constituyó más una tendencia que un viraje en las relaciones entre la Iglesia y el Estado; pues, como afirma Nieto Soria, un fenómeno de desequilibrio a favor del intervencionismo regio caracterizó a la relación entre la Iglesia y la Monarquía.

Por tanto, el regalismo borbónico constituye la culminación de un proceso iniciado en la Baja Edad Media que posibilitó la formación del Estado Moderno. Los Borbones llevaron a su máxima expresión la política intervencionista que había permitido a la Monarquía hacerse de un

poder soberano. Sin embargo, la puesta en práctica de semejante estrategia deslegitimó un derecho a gobernar fundado en elementos religiosos, tales como la defensa de la Iglesia Católica.

En el capítulo uno también se analiza el debate que durante el siglo XVIII se entabló en torno al origen de la inmunidad de las Iglesias. El análisis de esta discusión permitirá observar cuáles eran los elementos simbólicos en disputa y cómo legitimaban o deslegitimaban la potestad de los monarcas. Finalmente, se explica cuál era el lugar que la inmunidad eclesiástica tenía en la política real con respecto a la impartición de justicia, profundamente influida por el movimiento ilustrado. Se cuestiona la vigencia de un concepto de justicia emparentado con la clemencia y el perdón a favor de un concepto ilustrado que pondera la corrección del delincuente y la eficacia del castigo.

El segundo plano de análisis se enfoca en los expedientes de las disputas jurisdiccionales que se desencadenaron por la violación de la inmunidad local, poniendo especial énfasis en un caso zacatecano ocurrido en 1709, pero sin excluir la comparación con pleitos entablados en otras latitudes de la monarquía hispánica.

Por eso, el capítulo dos describe y analiza las disputas jurisdiccionales que se entablaron en Zacatecas teniendo como causa la inmunidad local, comparándolos con disputas fuera del Reino de la Nueva Galicia. La intención es encontrar semejanzas y diferencias no solamente en los recursos interpuestos sino también en los argumentos esgrimidos para defender la inmunidad eclesiástica y la regalía. Por otra parte, se busca contextualizar los casos de disputas jurisdiccionales para observarlos como extensiones de conflictos de poder político, económico y social.

El tercer plano de análisis consiste en la definición y caracterización del espacio sagrado a partir de una radiografía de la vida religiosa de la ciudad de Zacatecas, expresada en el culto a

la virgen María y al Cristo Crucificado; además del análisis del acto de consagración de un templo y de los sermones que para tal efecto se pronunciaron; de esta forma es posible entender la imagen que el siglo XVIII tenía de la iglesia en particular y del espacio sagrado en general.

El capítulo tres inicia con la descripción y análisis del ritual de invocación que ejecutaban quienes querían refugiarse en sagrada, para entender la relación que se entablaba entre el refugiado y la iglesia. Pues tal parece que la denominada invocación del nombre de la iglesia constituye un ritual que convierte a quien hace la invocación en parte del lugar sacro ya que, según Castillo de Bovadilla, se vuelve "en cierta manera" sacrosanto.

A continuación, se ofrece una definición y caracterización de un templo cristiano y sus interpretaciones simbólicas, para aterrizar en una somera descripción del ritual de consagración, que queda ligada a las fundaciones de templos y a la vida religiosa en la ciudad de Zacatecas. Este análisis permite presentar las conexiones simbólicas que se establecen entre el templo y la práctica del asilo en sagrado, utilizando como punto de unión el culto a la Virgen María que no sólo floreció en Zacatecas sino en todas las Indias.

Para reconstruir la práctica del asilo eclesiástico se recurrió a la consulta del fondo Poder Judicial del Archivo Histórico del Estado de Zacatecas y del Archivo Parroquial de Zacatecas (Área: Disciplinar, Sección: Procesos, Serie: Eclesiásticos, Subserie: General). También al Archivo General de Indias (Secciones: Patronato Real y Audiencia de Guadalajara).

La legislación consultada comprende las 7 Partidas de Alfonso X, el Sabio, la Recopilación de Leyes de los Reinos de Castilla y la Nueva Recopilación de Leyes de los Reinos de Castilla; además, las disposiciones al respecto dictadas por el III Concilio Provincial Mexicano y el Concilio de

Trento, las reales cédulas expedidas por los monarcas españoles durante el siglo XVIII y la Bula de Gregorio XIV.

VI

En conclusión, se pretende demostrar que la política de regulación del asilo en sagrado, puesta en marcha por los monarcas Borbones durante el siglo XVIII, no tenía la intención de vulnerar la inmunidad local de la Iglesia Católica, sino que buscaba hacer más eficiente la administración de justicia; propósito que a su vez justificaba las intenciones borbónicas de centralización del poder en la persona del monarca.

Esta misma política, que se caracterizó por reducir a su mínima expresión la inmunidad local, no acentuó los conflictos jurisdiccionales entre la esfera eclesiástica y la civil. La introducción de un procedimiento –que hacía uso de instrumentos jurídicos ya tradicionales, tales como la caución juratoria— evitó que se continuaran violando los espacios sagrados o la inmunidad local, al mismo tiempo que logró un aumento en la centralización de la administración de justicia. El mérito de la política borbónica radica en los intentos por ofrecer, tanto a eclesiásticos como seculares, un procedimiento universal, es decir, que fuera aplicable a todas las circunstancias y no dejara margen a la casuística.

Por otra parte, la regulación del asilo en sagrado puesta en marcha a mediados del siglo XVIII (y que alcanzó su cenit con la Real Cédula de 1770) redujo a su mínima expresión las garantías otorgadas al refugiado, de manera que mermó exponencialmente la utilidad y funcionalidad de esta práctica e hizo que se encaminara hacia su desaparición. Es posible que la función que cumplía el asilo en sagrado (librar al acusado de la justicia secular) se haya trasladado a otras prácticas, ya fueran legales o ilegales, tales como la concesión de indultos y de perdones reales o las fugas masivas de las cárceles.

Durante el siglo XVIII, se consideró que la práctica del asilo en sagrado, motivada por la idea cristiana de otorgar refugio al perseguido, cuestionaba la potestad del monarca en su capacidad para impartir justicia y mantener la paz pública, de ahí que se buscara su restricción, modificando la concepción que se tenía de un lugar sagrado.

La validez del derecho de asilo se fundaba en la concepción del templo como lugar de refugio del pecador que siendo perseguido buscaba reconciliarse con Dios; sin embargo, la política borbónica destacó la antítesis de esta idea para deslegitimar el derecho a asilarse, convirtió al perseguido en un delincuente reincidente que hacía del templo una cueva de ladrones, es decir, en un refugio para hacer el mal.

Capítulo 1. Don de Dios

Este apartado presenta una descripción e interpretación de las relaciones que la Monarquía Borbónica estableció con la Iglesia Católica en Indias y de los efectos que éstas surtieron sobre la concepción de la inmunidad local y el asilo eclesiástico. Para alcanzar semejante objetivo parto del supuesto de que las bases de la Monarquía Hispánica fueron confesionales, pues los reyes se asumían como defensores de la fe.

En este contexto, se analiza el debate que se entabló en torno al origen y validez de la inmunidad eclesiástica, tópicos íntimamente ligados a la sagrada tarea de impartir justicia, para averiguar cuáles fueron los elementos simbólicos en disputa y cómo legitimaron o deslegitimaron la potestad de los monarcas.

1.1 No hay potestad que no venga de Dios...

En su Discurso sobre la penas, escrito a finales del siglo XVIII, Manuel de Lardizábal y Uribe sostenía que "...la potestad y el derecho de gobernar y la facultad de escoger los medios conducentes para ello viene de Dios..."²¹, quien había concedido al monarca español facultades para que las ejerciera sobre sus súbditos y de esta forma garantizar la paz y el bien común.

El monarca poseía, por gracia de Dios, la soberanía, es decir, la facultad para establecer y regular las penas; debía usar ese poder para proteger a sus súbditos y ejercer un buen gobierno en sus dominios, dando a cada quien lo que merecía, es decir, haciendo justicia. De esta manera, cumpliría los designios divinos. Al respecto, José Antonio Maravall²² sostiene que no había potestad que legalmente pudiera oponérsele al rey.

Lardizábal y Uribe, 2005, p. 171.
 Maravall, Tomo I, 1986, p. 258.

John Neville Figgis²³ sistematiza esta teoría, conocida como el derecho divino de los reyes, en cuatro proposiciones o argumentos fundamentales: 1) La monarquía es una institución de ordenación divina; 2) El derecho hereditario es irrevocable, de ahí que no pueda perderse mediante la usurpación, incapacidad del heredero o por deposición; 3) Los reyes son responsables sólo ante Dios, la ley es simplemente una concesión voluntaria, sujeta al arbitrio del monarca; 4) La no-resistencia y la obediencia pasiva son prescripciones divinas.

Pues bien, semejante teoría sirvió a los monarcas ingleses y franceses del siglo XVII para enfrentarse al poder del papado e independizarse de éste. El ideal de Estado en la Edad Media había consistido en la existencia de dos cabezas, una temporal y otra espiritual, que debían colaborar en armonía para conservar la paz social y regular efectivamente la conducta de los cristianos. La divinidad, representada en la figura de Cristo, era la verdadera cabeza del Estado, mientras que el Papa y el Emperador eran simples ejecutores de sus designios. Sin embargo, esta concepción daría paso a la noción de la unidad del Estado mediante la supremacía de una sola autoridad, de ahí la creación de la teoría del derecho divino de los reves.

En la monarquía española, esta teoría tuvo en Vitoria a su principal representante. Según éste, la República es la poseedora del poder público por mandato divino; como no le es posible ejercer ese poder puede entregarlo al rey, quien recibe la auctoritas, es decir, la capacidad personal de mandar. Sin embargo, el contenido del poder, es decir, la potestad (potestas) le viene de Dios, de ahí que el rey sea ministro de Dios no de la República.

José Antonio Maravall entiende la teoría del derecho divino de los reyes como la base doctrinal del absolutismo, pues fue una invención que pretendía eliminar los obstáculos a la acción soberana de la autoridad, que suponía que el monarca estaba sobre cualquier otra instancia jurídica y legal.

²³ Figgis, 1942.

Esta teoría dotaba de divinidad a los orígenes del monarca y también a su derecho a gobernar; en consecuencia, se asumió que los mandatos del príncipe eran siempre racionales pues se identificaban con la voluntad de Dios²⁴. En el caso hispánico el deber de amparar a la religión y a la Iglesia Católica fue una finalidad de la cualidad divina del monarca.

El argumento que defendía el derecho divino de los reyes había constituido, en siglos anteriores, la base de la teocracia pontificia, que se fundaba en la convicción de que los seres humanos "...están llamados por Dios a la salvación y la tarea de gobernarle ha de ser también tarea de facilitarles los medios y el camino de alcanzar aquélla"²⁵. Por ende, Dios constituía el origen de todo poder y el Papa de Roma, como su vicario en la tierra, tenía la responsabilidad de asegurar los medios para la salvación de los hombres, a través de dos facultades: la de arrebatar la soberanía a los gobernantes cristianos que ejercieran el mal y la facultad "...de conceder al príncipe cristiano que considere más adecuado para ello el derecho de conquistar cada tierra de infieles, con el deber inherente de cristianizarlas y procurar así la salvación eterna de sus habitantes"²⁶.

Por eso, fundándose en esta última facultad, el Papa Alejandro VI entregó a los reyes católicos el dominio de las Indias, para que aseguraran la salvación de sus naturales a través de la difusión de la religión católica²⁷. Cinco fueron las bulas pontificias que, a modo de donación, concedieron a los reyes de España "...las islas y tierras descubiertas y que se descubrieran

_

²⁴ Maravall, Tomo I, 1986, p. 276.

²⁵ Hera, "El Patronato y el Vicariato Regio en Indias", 1992, p. 63.

²⁶ Hera, "El Patronato y el Vicariato Regio en Indias", 1992, p. 64.

²⁷ Existieron tres corrientes doctrinales que explicaban el poder del Papa: la teocrática, la cesarista y la vía media. De acuerdo con la primera, el Papa es el único gobernante del mundo, de ahí que posea la facultad para intervenir tanto en asuntos temporales como espirituales. Por el contrario, la segunda doctrina niega al papa cualquier poder temporal, mientras que su potestad espiritual debe estar subordinada al emperador. Por su parte, la vía media rechaza las dos doctrinas anteriores, "...respeta los principios de derecho natural y proclama los derecho espirituales del papado, con poder para intervenir en lo temporal, ex consequenti". Sin embargo, las bulas alejandrinas estuvieron fundadas en la doctrina teocrática, pues el sentido de éstas "...es el de una verdadera donación, hecha por el Papa a favor de los reyes de España, con su potestad de vicario de Cristo, si bien, con la obligación de evangelizar las tierras concedidas". *Vide* Castañeda Delgado, 1996, pp. 35-36.

navegando hacia occidente...": la *Inter Caetera* (3.V.1493), la *Eximie Devotionis* (3.V.1493), una segunda versión de la *Inter Caetera* (4.V.1493), la *Dudum Siquidem* (26.IX.1493) y la bula *Piis Fidelium* (25.VI.1493). La donación expresaba dos condiciones: que los territorios no se hallaran sujetos a otro príncipe cristiano y que se enviaran misioneros a evangelizar.

Posteriormente, el Papado entregaría a la monarquía hispánica el derecho de patronato en Indias, mediante la Bula *Eximiae Devotionis* (1501), que otorgó la prerrogativa a percibir los diezmos de las iglesias indianas, y la Bula *Universalis Ecclesiae*. Al respecto, Nancy Farris explica que el patronato real guardaba tres formas de expresión: La presentación de candidatos a los beneficios eclesiásticos, la adjudicación del litigio patronal y el retiro de los beneficios insatisfactorios.

A través del patronato, la Iglesia se convertía en un auxiliar de la Corona (pues ésta se había adjudicado el derecho de representación), mientras que el vicariato, institución que según Farris se introdujo formalmente con la cédula real de 1765, ampliaba semejantes facultades otorgando a la Corona la autoridad que el Papa debía tener en Indias, en todas las áreas de la jurisdicción eclesiástica, excepto la potestad de orden o aquellos poderes que por su naturaleza no podían transferirse a los laicos²⁸.

La autora sostiene que durante el siglo XVIII se produjo una crisis del privilegio eclesiástico motivada por la superposición de la noción de vicariato a la institución del patronato. Sin embargo, puntualiza que los prelados americanos consideraban que el rey era la cabeza de la Iglesia Americana, incluso antes de que la noción de vicariato llegara a su máxima expresión durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Explica que hasta antes de semejante crisis, la corona española había respetado la inmunidad eclesiástica, a pesar de los métodos indirectos puestos en práctica para controlar al

_

²⁸ Farris, 1995, p. 37.

clero, tales como: las inquisiciones extrajudiciales, la jurisdicción patronal y la revisión real de las decisiones judiciales eclesiásticas.

Según Farris, en las centurias anteriores a la segunda mitad del XVIII, "...el principio fundamental de la inmunidad era comúnmente considerado como un elemento inalterable en la jurisprudencia colonial española "29; de ahí que las disputas jurisdiccionales entre jueces eclesiásticos y jueces reales surgieran de cuestiones secundarias. Concluye que la convivencia pacífica entre estas dos instituciones durante el siglo XVIII posibilitó la supervivencia de la inmunidad eclesiástica, pero que en las últimas décadas de esa misma centuria la corona cambió súbitamente su política al respecto³⁰.

Pues bien, el vicariato constituye un concepto regalista que apareció, según Farris, durante el siglo XVIII; dos teorías rivales defendieron la existencia de esta noción: la primera sostenía que éste provenía directamente de Dios y formaba parte inherente de la soberanía real; la segunda afirmaba que el vicariato era una concesión del patronato otorgado a principios del siglo XVI. De cualquier forma, la institución del vicariato permitía al monarca español reemplazar al Papa como cabeza de la iglesia indiana.

Hasta antes del reinado de Carlos III, la política tradicional de la monarquía había consistido en el respeto de los privilegios y autoridad eclesiásticos, respaldado en la visión de que la Iglesia y el Estado eran socios iguales, que dependían el uno del otro.

Por el contrario, la política eclesiástica de Carlos III tenía como finalidad el desarrollo de la prosperidad material de España y la expansión del poder regio (absoluto) en detrimento del poder eclesiástico. La base del poderío de la Iglesia era la jurisdicción judicial, por eso las

²⁹ Farris, 1995, p. 87.

³⁰ "Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XVIII, la Corona súbitamente cambió su política tradicional hacia la inmunidad eclesiástica y sometió al clero a la jurisdicción judicial directa de los tribunales reales en los casos civiles y penales" Farris, 1995, p. 88.

reformas se dirigieron específicamente a este rubro. La revaloración del papel de la Iglesia, cristalizada en la nueva política eclesiástica de Carlos III, se apoyó tanto en la búsqueda del bien común como en un nuevo criterio utilitario.

Fernando de Arvizu y Galarraga coincide con Farris en que el vicariato constituye una ampliación de las facultades que tenía el monarca respecto a la jurisdicción eclesiástica, de ahí que lo defina como una formulación paroxística del patronato, que obedecía a motivos exclusivamente políticos, pero no de las relaciones entre la Iglesia Romana y la monarquía hispánica sino que fue producto de la lucha por la conservación del poder de los eclesiásticos regulares frente a los obispos: "...fueron aquéllos quienes convirtieron al rey en vicario del Papa: ni éste ni aquél estaban al tanto de tal concesión, aunque la aceptase el rey, encantado, y la rechazase el Papa, horrorizado, pero sólo para sus adentros"³¹.

Por su parte, Alberto de la Hera propone analizar la institución del regio patronato indiano utilizando dos enfoques: el legislativo y el de la práctica; además, plantea introducir el concepto evolución para evidenciar la historicidad de esta institución y entender los cambios que se fueron produciendo tanto en el ámbito de la discusión teórica como en el de la praxis.

A partir de estos dos planteamientos, el autor propone la existencia de tres etapas en la evolución del regio patronato indiano: La primera corresponde al siglo XVI (conquista y colonización de las Indias), cuando el patronato se entendía como "...una institución jurídico eclesiástica, por la que las autoridades de la iglesia universal, confían a los reyes de Castilla la jurisdicción disciplinar en materias canónicas mixtas de erecciones, provisiones, diezmos y misiones, con obligación de cristianizar y civilizar a los indígenas³².

Arvizu y Galarraga, 1997, p. 210
 Hera, "La legislación del siglo XVIII sobre el patronato indiano", 1969, p. 103.

La segunda etapa, que corresponde al siglo XVII, consiste en la transformación de esta institución, gracias a la política centralizadora de Felipe II, en *regio vicariato indiano* que se define como una institución jurídico-eclesiástica y civil mediante la cual el monarca español ejercía plena potestad canónica disciplinar en Indias, con la implícita anuencia del Papa.

El periodo borbónico corresponde a la tercera etapa evolutiva, que se caracterizó por la búsqueda de la ampliación de las facultades de la Monarquía apelando a la denominada *regalía soberana*, que Alberto de la Hera define como una doctrina que "...consideró a los príncipes como detentadores de un poder de gobierno sobre las materias eclesiásticas, no en virtud de concesiones pontificias, sino en base a su propia condición de soberanos..."³³. Además, puntualiza que la regalía constituye un derecho de la corona, es un don que le corresponde al rey por el hecho de serlo³⁴.

Alberto de la Hera niega que estas tres instituciones sean distintas y que se sustituyan unas a otras a lo largo de tres centurias. Por el contrario, argumenta que se trata de una misma institución que se desarrolla y evoluciona a través del tiempo. La diferencia determinante entre vicariato y regalismo es que el primero constituye una delegación de poder del Papa hacia el Monarca, mientras que el regalismo excluye al Pontífice, argumentando que la potestad del rey le viene directamente de Dios.

Cabe señalar que los argumentos hasta ahora esgrimidos para explicar las relaciones entre la Iglesia y la Monarquía en Indias no fueron nuevos sino que albergaban tras de sí una amplia tradición jurídica que se trasladó de la Península Ibérica a América.

_

³³ Este autor distingue dos definiciones regalismo, uno en sentido estricto que es el derecho que corresponde al rey por el sólo hecho de serlo, éste fue al que apelaron los monarcas Borbones. El regalismo en sentido amplio aplicable a las relaciones Iglesia-Estado y al correspondiente reparto de competencias desde los orígenes mismos de la cristiandad. *Vide* Hera, "El regalismo indiano", 1992.

³⁴ "...llamamos regalismo a la doctrina que consideró a los príncipes como detentadores de un poder de gobierno sobre las materias eclesiásticas, no en virtud de concesiones pontificias, sino en base a su propia condición de soberanos" *Vide* Hera, "El regalismo indiano", 1992, p. 85.

Por ejemplo, la justificación del origen divino de la monarquía mediante la noción de vicariato es medieval; Joseph F. O'Callaghan señala que Alfonso X se declaraba vicario de Dios en su reino, pero enfatiza en el carácter secular de la monarquía puesto que "...carecía del carácter cuasi-sacerdotal de los reyes franceses e ingleses perfectamente simbolizado por las ceremonias de la unción y la coronación, que reproducían al pie de la letra las de la consagración de un obispo"35. Sostiene que entre el rey y su pueblo existía un lazo natural que los unía, de ahí que el poder civil tuviera un origen natural completamente independiente de los poderes espirituales, circunstancia que habría de contribuir ampliamente a la secularización de la sociedad.

Adeline Rucquoi señala que desde finales del siglo VI el rey se asumía como el creador y defensor de la ley y el vicario de Dios en su reino; además, sostiene que a partir del siglo VII se reconocía como defensor de la fe; de ahí que los monarcas hispánicos no se vieran obligados a "...hacer frente a la necesidad de hacer valer su poder frente al de la Iglesia: eran, por su misma función, los defensores no solamente del clero sino sobre todo de la ortodoxia de la fe, los responsables ante Dios de la salvación de su pueblo³⁶.

La idea de que los monarcas eran defensores de la fe se reforzaría en el siglo XII a través de la empresa de reconquista de la Península de los infieles para devolverla a la cristiandad; según Rucquoi este proceso explica, no solamente el hecho de que el monarca se autonombrara representante de Dios en la tierra sin necesidad del reconocimiento pontificio, sino también el hecho de que la Iglesia Católica estuviera supeditada al poder civil. Pues bien, esta misma noción se utilizaría para justificar la conquista, colonización y evangelización de los territorios

 ³⁵ O'Callaghan, 1999, p. 47.
 36 Rucquoi, 2000, p. 16.

americanos³⁷. Por tanto, resulta imperativo considerar que algunas reminiscencias de la noción medieval de vicariato se trasladaron a las Indias a modo de patronato real.

La clasificación que propone Alberto de la Hera para entender las relaciones iglesiaestado en Indias no toma en consideración que éstas se prefiguraron a partir de la experiencia de interacción entre el Papado y la Metrópoli colonial.

Si Nancy M. Farris sostiene que las relaciones entre la Iglesia y la Monarquía previas a las últimas décadas del siglo XVIII fueron estables, la política borbónica de reducción de los privilegios eclesiásticos aparecería como una ruptura (o coyuntura si se quiere) que buscó sustituir el principio conciliador por la búsqueda de la centralización del poder en beneficio del estado; José Antonio Maravall contradice esta interpretación.

Para este autor, el regalismo³⁸, que Nancy M. Farris equipara a la noción de vicariato (interpretándolas como una misma institución), nació con los reyes católicos y se prolongó hasta el siglo XVIII, que se sistematizó con los Borbones³⁹. La política regalista se desenvolvió a la par del proceso de construcción del estado moderno.

El regalismo buscaba la afirmación y reafirmación de la superioridad del estado en dos sentidos: la delimitación de los campos de acción y la supeditación a la autoridad regia; de ahí los conflictos jurisdiccionales y la tendencia a reducir el ámbito de exenciones e inmunidades eclesiásticas. El alcance de las disputas jurisdiccionales entre iglesia y estado se iría ampliando

³⁷ "La idea de una España confiada por Dios a los españoles para que disfrutaran de ella y la guardaran, perdida por sus pecados –en tiempo de los visigodos-, y que un día sería restaurada por ellos, desembocó en el transcurso del siglo XV en una espera milenarista, la del día en que un rey de España le devolvería a ésta su unidad perdida, unidad territorial, unidad de fe, unidad política. Al no poder acabarse con la toma de Granada y la expulsión de los nocristianos, la historia de España fue luego ampliada al Nuevo Mundo, confiado a su vez por Dios a los españoles para que ellos prosiguieran allí su misión ad maiorem Dei gloriam" Rucquoi, 2000, p. 303.

Alberto de la Hera considera la existencia de un concepto más amplio de regalismo que se define como el reparto de competencias entre la iglesia y el estado desde los orígenes de la cristiandad; de ahí que no solamente pueda definirse como regalista la actividad de la monarquía hispánica en Indias desde la conquista sino también procesos más antiguos, tales como la acción del estado castellano respecto a la actividad de la Iglesia a finales de la Edad Media

³⁹ Maravall, Tomo I, 1986, p. 221.

de acuerdo a las exigencias de la doctrina de la soberanía, pues mediante estos conflictos el estado pretendía reafirmar su superioridad con respecto a la esfera eclesiástica⁴⁰.

El estado desarrolló recursos para cortar la intromisión de los jueces eclesiásticos en asuntos que no eran de su competencia, tal fue la función del recurso de fuerza, introducido en el siglo XIV y ampliamente desarrollado en el siglo XVIII no sólo por la legislación real sino por la actuación de los jueces y tribunales. Pues bien, la introducción de estos recursos logró subordinar la resolución de los conflictos jurisdiccionales a la potestad real.

Además, junto con esta política regalista se iba efectuando un proceso de estatalización de la Iglesia, que consistió en la interposición de la monarquía como instancia mediadora entre la Iglesia Española y el Papado.

José Antonio Maravall sostiene que el derecho a designar personas para beneficios eclesiásticos estuvo en disputa desde el siglo XIV. En la centuria siguiente, los Reyes Católicos desarrollarían una agresiva política en defensa del patronato real, fundándose en la prerrogativa real nacida de la conquista de territorio sobre los moros. Concluye que:

Los reyes afirman... el principio de su soberanía y mientras lo mantienen prácticamente en sus reinos, se esfuerzan en conseguir imponerlo formalmente en Roma, porque el acuerdo con la potencia pontificia, por de pronto en el orden diplomático, importa a su política.⁴¹

Por tanto, desde el siglo XVI los monarcas hispánicos monopolizaban la administración de la Iglesia en sus dominios pero les interesaba que el Papado legitimara esa práctica, pretensión que también albergaron los monarcas borbones del siglo XVIII.

José María Nieto Soria también analiza las intenciones centralizadoras del poder temporal en detrimento del campo de acción de la Iglesia Católica, pero en un periodo más temprano: a finales del medievo, entre siglo XIV y XV. Este autor explica que el proceso de construcción del

_

⁴⁰ Maravall, Tomo I, 1986, p. 219.

⁴¹ Maravall, Tomo I, 1986, p. 226.

estado moderno en Castilla tuvo como característica primordial la ampliación de los recursos de gobierno, competencias y ámbitos de intervención bajo el control del poder monárquico, en detrimento de la autonomía de otras esferas, tales como la eclesiástica.

Los conflictos entre ambas esferas constituyen expresiones de resistencia provocadas por las pretensiones integradoras de la realeza sobre la Iglesia. Observa que fue el reconocimiento de los privilegios jurisdiccionales eclesiásticos, no la reafirmación de la soberanía real, el factor que provocó los conflictos jurisdiccionales que clasifica en tres: "...la delimitación y protección de la jurisdicción eclesiástica, la salvaguarda de la jurisdicción real frente a la eclesiástica y la aparición de indicios de pretensiones integradoras de determinadas facetas de la justicia eclesiástica a favor de la jurisdicción real como consecuencia de las negociaciones entre Papado y Monarquía".

Concluye que "...el proceso de génesis del Estado Moderno en Castilla pued[e] interpretarse... como una fórmula de integración eclesiástica que representó un resorte más... para la mayor disponibilidad de poder político en manos de una monarquía con aspiraciones absolutas..."

La explicación que Nieto Soria ofrece es teleológica, pues propone que la formación y desarrollo del estado moderno constituye un proceso evolutivo que desembocaría en la consolidación de la *posición soberana de la realeza*⁴⁴ (en una monarquía absoluta). A partir de este principio considera inevitable el aumento en las tensiones entre la iglesia y el estado, problema que debía resolverse con la obtención del poder absoluto por parte de la monarquía.

⁴² Nieto Soria, 1994, p. 110.

⁴³ Nieto Soria, 1994, p. 35.

⁴⁴ Siguiendo a Michael Wilks, el autor señala que los elementos del estado soberano son: la aplicación de las virtudes sociales sobre la autoridad; la concepción de la autoridad como fuerza esencial para el ejercicio del bien; la personalización de los derechos propios de la autoridad; una perspectiva autoritaria en la concepción y aplicación del poder *Vide* Nieto Soria, 1994, p. 19.

Sin embargo, señala que aunque el regalismo del XVIII constituye una modelación de determinada forma de soberanía real no forma parte del proceso de construcción del estado moderno, pues los siglos XVII y XVIII constituyen realidades demasiado tardías.

Pues bien, según José Antonio Maravall, el proceso de fortalecimiento del poder real no solamente exigía el dominio sobre las actividades de la iglesia, sino la utilización de la fuerza de la religión para potenciar (o aumentar) el poder real.

Nieto Soria coincide con Maravall cuando explica que el desenvolvimiento del estado moderno en Castilla se efectuó a la par de un proceso de integración de lo eclesiástico en lo político. Este proceso consistió en la aceptación, por parte de la monarquía castellana, de que una porción de su legitimidad residía en la religión; de ahí que se estableciera un compromiso de cooperación mutua, aunque destacando siempre la superioridad indiscutible de la monarquía sobre la esfera eclesiástica⁴⁵.

Todavía durante el siglo XVIII la monarquía hispánica estaba fundada en principios religiosos y confesionales, pues no sólo se asumía que la potestad real le venía de Dios sino que el monarca era considerado el defensor de la fe. Felipe Castro Gutiérrez sostiene que la Iglesia Católica en Indias constituyó el verdadero pilar del régimen colonial, pues

...controló las conciencias a través de la predicación, la confesión y la educación; estableció cofradías, mayordomías y hermandades que proporcionaron formas de socialización y adscripción institucional a prácticamente toda la población... contribuyó decisivamente a crear, difundir y reproducir las normas y valores que mantuvieron la estabilidad social y política del virreinato durante casi tres siglos. 46

Las tensiones que en el siglo XVIII se presentaron con la jurisdicción eclesiástica fueron producto del regalismo, es decir, de la búsqueda del monarca español de la ampliación de los recursos de gobierno (tal como en el naciente estado castellano) mediante la centralización del

⁴⁵ Nieto Soria, 1994, p. 21.

⁴⁶ Castro Gutiérrez, 1996, p. 349.

poder en detrimento de los privilegios de la Iglesia Católica. Alberto de la Hera asevera que el regalismo borbónico fue sólo un movimiento doctrinal, pues en la práctica no modificó, aunque lo intentó seriamente, la competencia de la Corona sobre la Iglesia Indiana. La recodificación y la organización de concilios provinciales constituyen las acciones más claras de reforma eclesiástica.

Por el contrario, Felipe Castro Gutiérrez sostiene que las Reformas Borbónicas (impulsadas a partir de 1760) buscaron sustituir a la Iglesia, como el pilar de la estabilidad sociopolítica en Indias, por un aparato burocrático y militar; la intención era alcanzar la secularización del poder político⁴⁷. Sin embargo, esta estrategia provocó la disminución de los compromisos de la clerecía con el monarca y violentó el papel que los monarcas tenían como defensores de la fe, no sólo ante los propios eclesiásticos sino también ante los súbditos.

A finales del siglo XVIII, Manuel Abad y Queipo escribía que hasta entonces el respeto a la religión y sus ministros había entrado en el plan de gobierno de las sociedades, pues la Iglesia formaba parte del Estado y contribuía al bien común. La monarquía hispánica en Indias se fundaba en dos dignidades: el clero y la nobleza, debido a los servicios que ambos habían prestado (y continuaban prestando) en la conquista, pacificación y gobierno de los pueblos conquistados. Por tanto, había una fructífera relación entre ambos grupos y la monarquía: "El clero y la nobleza existen en su dignidad y representación por el trono; pero al mismo tiempo le aseguran la subordinación y obediencia del pueblo, por el cual a su vez hacen también de mediadores" Pues bien, Abad y Queipo ponía énfasis en que resultaban necesarias las exenciones, las facultades y los privilegios, para que tanto la nobleza como el clero pudieran efectuar sus deberes hacia la monarquía.

..

⁴⁷ Castro Gutiérrez, 1996, pp. 106, 109 y 267.

⁴⁸ Abad y Queipo, "Representación sobre la inmunidad personal del clero reducida por las leyes (1799)", 1877.

Por tanto, el clero reconocía el derecho divino del monarca a gobernar, obedecía sus designios soberanos, pero como también deseaba existir, rechazaba la política regalista de restricción de la inmunidad eclesiástica y solicitaba al rey que continuara defendiendo y manteniendo las prerrogativas del clero.

De acuerdo con Abad y Queipo, el privilegio eclesiástico se fundaba en tres principios: Las inmunidades eclesiásticas se debían a la Iglesia y sus ministros, formaban parte de la naturaleza de la misma monarquía y no era posible reducirlas en exceso sin peligro de alterarlas; la reducción excesiva, puesta en práctica por la Real Sala del Crimen de México, degradaba al clero "...de la consideración necesaria sin motivo y con perjuicio del bien público, y de los verdaderos intereses de vuestra majestad"⁴⁹.

En conclusión, la introducción de las Reformas Borbónicas redefinió las relaciones Iglesia-Estado; este fenómeno puede entenderse como la culminación de un proceso evolutivo (explicado por José Antonio Maravall y José María Nieto Soria) encaminado a la obtención del monopolio del poder por el monarca; también puede interpretarse como una ruptura en la conexión que la monarquía mantenía con la religión, pues gracias a la política de restricción de la inmunidad eclesiástica se vulneró el apelativo que los reyes tenían de *defensores de la fe*.

1.2 "Mi casa es casa de oración y vosotros la haceis cueva de ladrones"

En su artículo denominado *Las instituciones de clemencia en el derecho penal rioplatense*, Abelardo Levaggi destaca la existencia de instituciones que sirvieron para que el monarca mostrara a sus súbditos su clemencia, gesto que se veía respaldado por la convicción de que tan efectivo era el pronto castigo como la piedad. Según Levaggi, el derecho penal indiano (adaptado del de Castilla) "...abrigó un sutil equilibrio entre la necesidad de vengar las ofensas por medio

33

⁴⁹ Abad y Queipo, "Representación sobre la inmunidad personal del clero reducida por las leyes (1799)", 1877.

del castigo y de prevenir los crímenes por el escarmiento, por una parte, y por la otra, la de proceder con espíritu de piedad, buscando la enmienda del reo antes que su destrucción",50.

Al respecto, Alejandro Agüero sostiene que la ley divina condicionaba las acciones de los hombres en general y la de quienes administraban justicia en particular. En este sentido, la actividad gubernativa del monarca estaba determinada por la consideración de virtudes como la clemencia, la piedad o la misericordia. Por tanto, "La indisoluble vinculación entre piedad y justicia, entre conmiseración y castigo, constituía entonces un principio rector para el ejercicio de la jurisdicción criminal y se orientaba... a sostener aquella obediencia basada en el vínculo de amor..."51 En efecto, el monarca brindaba a sus súbditos su protección paternal y esperaba recibir de éstos fidelidad y obediencia.

Gracias al entendimiento religioso de una culpabilidad humana irremisible, los delitos y pecados estaban para ser condenados pero también para ser perdonados; de manera que las penas y las penitencias existían para aplicarse pero también para condonarse. No podía haber satisfacción solamente mediante la justicia, resultaba necesaria la gracia: "No sólo la intimidación terrorista sino también la misericordia paternalista debían informar y dirigir la actuación del sistema preventivo y represivo"52, afirma Bartolomé Clavero.

En este contexto, Abelardo Levaggi sostiene que la función de la visita de cárcel, el perdón real, el perdón de la parte ofendida y el asilo en sagrado era la misma: beneficiar al delincuente; por eso estas cuatro instituciones constituían formas de expresión de la clemencia del monarca hacia sus súbditos. Puntualiza que la clasificación que propone debe entenderse desde la perspectiva de la práctica judicial, pues desde un punto de vista meramente teórico estas instituciones guardaban orígenes y efectos diversos.

Levaggi, 1976, p. 243.
 Agüero, 2008, pp. 146-147.
 Clavero, 1990, p. 78.

Esta interpretación simplifica las formas de expresión de la piedad en el ejercicio cotidiano de administrar justicia, pues coloca al monarca como el monopolizador de la clemencia, ignorando la intervención (tanto en la práctica como en la teoría) de otras esferas de poder. El caso del asilo en sagrado constituye un ejemplo paradigmático de que la defensa del delincuente no solamente era un bastión del monarca sino también de la iglesia.

Para entender mejor esta cuestión, resulta imperativo confrontar al asilo con la institución que Abelardo Levaggi define como la más elevada manifestación de clemencia penal: el perdón real⁵³, que constituía una expresión de la apropiación que los reyes alcanzaron del derecho a castigar (*ius puniendi*).

Sobre el perdón real, María Inmaculada Rodríguez Flores señala que como el monarca ocupaba el lugar de Dios en la tierra, podía otorgar perdón a sus súbditos, pues éste constituía uno de los atributos de la soberanía. Dios otorgó al monarca no solamente el derecho a legislar sino también a eximir del cumplimiento y aplicación de las leyes.

Para que el rey pudiera ejercer su derecho a perdonar, debía anteceder la comisión de un delito porque el perdón real servía como sentencia absolutoria, es decir, constituía una exención del cumplimiento de una ley penal sobre el cuerpo, honra y/o bienes de un delincuente⁵⁴. Por tanto, el perdón real exhibía el hecho de que el poder soberano del monarca era superior a cualquier otro.

Como resultado de su análisis del ejercicio del perdón real, Rodríguez Flores concluye que éste no debía aplicarse de forma discrecional, sino que tenía que ejecutarse cuando convenía al bien común. Por eso, en el siglo XVIII, la política impulsada por Jovellanos al respecto

_

⁵³ "...el perdón abarcaba, además del indulto o eximición de pena a reo condenado por sentencia fírme, el caso del reo sobre el que aún no pesaba condena, el de exoneración de sólo una parte de la pena impuesta, el de conmutación o mitigación de la misma y otros supuestos, como ser el perdón condicional, sujeto a precio o al cumplimiento de determinadas obligaciones" Levaggi, 1976, p. 246.

⁵⁴ Rodríguez Flores, 1971, p. 81.

consistía en otorgar un perdón condicionado a la imposición de nuevas penas, para que los delitos no quedaran completamente impunes.

Por su parte, la función del asilo en sagrado, de acuerdo con Abelardo Levaggi, consistía en evitar castigos precipitados, que podían desencadenar venganzas personales. La Biblia aborda este asunto en tres pasajes. El Éxodo (21:12-14) mandaba dar refugio al homicida involuntario:

El que hiera mortalmente a otro será castigado con la muerte; pero si no pretendía herirle y sólo porque Dios se lo puso ante la mano le hirió, yo le señalaré un lugar donde podrá refugiarse. Si de propósito mata un hombre a su prójimo traidoramente, de mi altar mismo le arrancarás para darle muerte.

En Números (35:9-34), Dios mandaba a Moisés que estableciera las ciudades que debían servir de refugio a los fugitivos que involuntariamente habían derramado sangre humana; de manera, que los parientes del muerto no pudieran alcanzarlo para matarle y pudiera juzgársele. Los desterrados y retraídos no podían volver a sus ciudades antes de la muerte del Pontífice "...no sea que profanéis la tierra de vuestra morada, la cual con la sangre de los inocentes se amancilla, ni puede purificarse sino por la sangre de aquel que derramó la de otro".

El Deuteronomio, por su parte, reitera lo expresado en Números y añade que el homicida voluntario no debía gozar del resguardo de las ciudades de refugio; sino que se le debía prender para entregarlo a los parientes y que éstos le quitaran la vida. "No tendrás lástima de él; y con eso quitarás de en medio de Israel el crimen cometido por la efusión de sangre inocente; a fin de que te vaya prósperamente".

Moshe Greenberg⁵⁵ analiza el concepto del asilo en la Biblia y advierte la existencia de dos tipos: el asilo que otorgaban las ciudades y el asilo de los altares locales; el primero, permitía al asilado la expiación de un delito de sangre, es decir, un homicidio; el segundo, otorgaba un asilo temporal ante el peligro inmediato de una venganza personal.

_

⁵⁵ Greenberg, 1959, 125-132.

Aunque la noción, contenida en la Biblia, de otorgar refugio al perseguido⁵⁶ persistió en la Monarquía Española hasta el siglo XVIII, el asilo en sagrado se concebía, también, como la única forma de expresión de la inmunidad que tenían los lugares sagrados.

Refiriéndose a los beneficios que tienen las iglesias y sus cementerios, la primera partida definía al privilegio como una ley "...que es hecha señaladamente para provecho o por honra de algunos hombres o lugares, y no de todos comúnmente; y porque la iglesia es casa de Dios es más honrada que otra... por tanto tiene más privilegios que las otras casas de los hombres..."⁵⁷

Pedro Murillo Velarde define a la *inmunidad* como el derecho "...por el cual los lugares, las cosas o las personas eclesiásticas quedan libres y exentas de las cargas y también de los oficios seculares..." Distingue tres tipos de inmunidad: la personal que compete a las personas, la real a las cosas y la local a los lugares.

Manuel Abad y Queipo define a la inmunidad personal como el conjunto de los privilegios y favores otorgados "...a la profesión y a las personas consagradas a Dios en el clero secular y regular" Estos privilegios se dividen en positivos y negativos. Los primeros consisten en el derecho de ser juzgados por jueces del propio cuerpo; el conocimiento de cosas y causas que "...no siendo rigurosamente espirituales, las sujetaron a la jurisdicción eclesiástica..."; finalmente, consiste en la dignidad del clero que es equiparable a la de la nobleza. Los privilegios negativos son aquellos que exoneran al clero de las contribuciones, los servicios personales y los cargos públicos.

⁵⁶ Durante la Edad Media se efectuó la consolidación del asilo en sagrado como un mecanismo que otorgaba protección al desvalido y para el perdón y remisión de los pecados. Luque Talaván, 2005, p. 257.

⁵⁷ Partidas. I:XI:1

⁵⁸ Murillo Velarde, Vol. III, 2005, p. 413.

⁵⁹ Abad y Queipo, "Representación sobre la inmunidad personal del clero reducida por las leyes (1799)", 1877.

Por su parte, Murillo Velarde sostiene que la *inmunidad local* y el *asilo eclesiástico*⁶⁰ son dos privilegios diferentes que, sin embargo, se corresponden. Por un lado, afirma que la inmunidad local es aquel derecho que otorga a los lugares eclesiásticos la exención de la influencia secular, es decir, de sus cargas y oficios; por otro lado, el asilo en sagrado (o eclesiástico) constituye el principal privilegio del que goza la iglesia (o lugar sagrado) como consecuencia de la inmunidad local y consiste en otorgar "cierta seguridad" a quienes se refugian en las iglesias, de la extracción y violencia externa. Por tanto, la inmunidad local corresponde al templo, mientras que el derecho de asilo se aplica sobre el individuo que es perseguido y apela al lugar sagrado como un refugio.

Hevia Bolaños define a la inmunidad local como el privilegio que posee el lugar eclesiástico y como el derecho de acogerse en su seno ante la persecución de la justicia ordinaria (o real), pero aclara que la inmunidad pertenece exclusivamente a las Iglesias por ser los lugares donde se halla la presencia divina.

Castillo de Bovadilla coincide con esta última afirmación, pues sostiene que la inmunidad local constituye una expresión de respeto y veneración a Dios y sólo beneficia de manera tangencial a los perseguidos⁶¹. Mediante el acto de asilarse en sagrado se efectuaba una especie de transferencia sobre el refugiado que le permitía gozar de ciertos beneficios, pues la Iglesia adquiría el deber de resguardar su integridad física y espiritual, por eso estaba prohibido a los jueces seculares que les aplicaran penas corporales, incluyendo la de muerte.

⁶⁰ Murillo Velarde, Vol. III, 2005, p. 418.

⁶¹ "...porque la inmunidad de las Iglesias para los que se acogen a ellas se introdujo para reverencia y honra de Dios y por la caridad y piedad del próximo y es privilegio de las Iglesias y no de las personas, sino es por respeto de ellas" Castillo de Bovadilla, Tomo I, 1704, p. 472.

Aunque Abelardo Levaggi toma en consideración que la inmunidad local constituye un privilegio doble⁶², pues se concede tanto al lugar sagrado como a la persona que se refugia, ignora que el derecho de asilarse estaba condicionado al privilegio otorgado a las iglesias. La exclusión de este factor permite a Levaggi simplificar la función que cumplía el asilo eclesiástico, interpretándolo solamente como una concesión real otorgada a los súbditos e ignorando al intermediario entre ambos: la Iglesia Católica, quien era el primer y principal beneficiario de ese privilegio.

El asilo eclesiástico no era una institución plenamente regia, ni en su origen ni en su legislación. Castillo de Bovadilla, por ejemplo, puntualizaba que la inmunidad de las iglesias era de derecho humano positivo, pues había sido introducida por la Iglesia Católica a través de sus cánones⁶³.

Por su parte, Pedro Murillo Velarde no aceptaba que la inmunidad local fuera un derecho otorgado por la autoridad civil mediante la distinción entre la morada de Dios y la de los hombres. Sostenía que el asilo eclesiástico había sido aceptado por casi todas las naciones y por el derecho divino antiguo (es decir, por el Antiguo y Nuevo Testamento) "...como muy conveniente a la razón y dignidad y excelencia de los lugares sagrados, en cuyo favor y reverencia fue introducido..."

Aunque concedía que la introducción del derecho de asilo se debía al derecho positivo, de ahí que pudiera derogarse por una costumbre contraria, no expresaba que el monarca tuviera la potestad para legislar en materia de inmunidad.

62

⁶² Levaggi, 1976, p. 276.

⁶⁴ Murillo Velarde, Vol. III, 2005, p. 418.

^{63 &}quot;Verdad es, que la Iglesia Universal, justa y santa, y legítimamente con Sacros Cánones, Concilios y autoridad de Santos Varones, estableció la inmunidad eclesiástica para utilidad de la Cristiana Religión: y así es de derecho humano y positivo..." Castillo de Bovadilla, Tomo I, 1704, p. 473.

En cambio, afirmaba que el pontífice tenía potestad legislativa que le venía directamente de Cristo y aunque asegura que los príncipes y las repúblicas no reconocían superior en las cosas temporales, de ahí que pudieran establecer leyes civiles universales, no les estaba permitido establecer leyes "...que conciernen a la Iglesia, a las cosas sagradas o espirituales, o a las personas eclesiásticas, principalmente si para éstas personas tales leyes fueren onerosas... porque las personas eclesiásticas y los bienes de la Iglesia están exentos de toda jurisdicción laica..." 65

Sin embargo, la Primera Partida señala que emperadores, reyes y señores de tierras concedieron el privilegio a iglesias, cementerios, monasterios, hospitales y otros lugares religiosos, que les eximía de pagar multas y prohibía la ejecución de pleitos seglares, especialmente los de justicia, y mercados al interior de estos recintos. Otra expresión de los beneficios concedidos a los lugares sagrados era el asilo eclesiástico:

Porque todo hombre que huyere a ella, por mal que hubiese hecho, o por deuda que debiese, o por otra cosa cualquiera, debe ser amparado, y no lo deben por tanto sacar por fuerza, ni matarlo, ni darle pena ninguna en el cuerpo, ni cercarlo alrededor de la iglesia, ni del cementerio, ni prohibirle que le den de comer o beber. ⁶⁶

Al respecto, Miguel Luque Talaván⁶⁷ distingue la existencia de seis posturas respecto al origen del asilo eclesiástico: de Dios, del criterio religioso precristiano, de derecho natural divino, de derecho divino positivo, de derecho canónico y de derecho civil o público. Por su parte, Nancy M. Farris⁶⁸ reduce estas posturas a dos, la regalista y la canonista; ambas partes se imbuyeron en un debate sobre el origen y naturaleza del asilo en sagrado, finalmente triunfarían los regalistas, quienes sostenían que el origen de este privilegio no era divino sino una concesión de monarcas anteriores, de ahí que pudiera limitarse o suprimirse cuando el beneficio público así lo requiriera.

⁻

⁶⁵ Murillo Velarde, Vol. I, 2005, pp. 259-260.

⁶⁶ Partidas, I:XI:II

⁶⁷ Luque Talaván, 2005.

⁶⁸ Farris, 1995, p. 141.

Por tanto, a diferencia del perdón real, el asilo eclesiástico no constituía una reafirmación de la voluntad real, pues no funcionaba como un privilegio por sí mismo sino que giraba alrededor de la inmunidad concedida a los lugares sagrados y por ende, a la Iglesia Católica; además, ni siquiera en el siglo XVIII existió un consenso sobre cuál esfera, si la civil o la eclesiástica, otorgaba este privilegio.

El asilo en sagrado cuestionaba la imparcialidad y omnipotencia de la justicia del rey. La cualidad de los lugares sagrados para convertirse en sitios de refugio anticipaba el hecho de que el ejercicio de la justicia real pudiera ser defectuoso y que en ciertos casos persiguiera a un culpable arrepentido, a un imprudente o peor aún, a un inocente. La existencia de lugares de refugio expresaba que la justicia del monarca tenía límites, y que allende esos límites ejercía su potestad otra esfera igualmente poderosa: la eclesiástica⁶⁹.

Un incidente ocurrido en la ciudad de Zacatecas en 1704 muestra la capacidad que tenía el asilo eclesiástico para cuestionar la justicia del rey⁷⁰. En esa ocasión, la justicia real fue sorprendida por algunos religiosos cuando llevaba a ejecutar a un mulato, condenado a garrote por bestialidad, pues éstos literalmente cargaron con el reo y con el burro que lo conducía y metieron a ambos al hospital de San Juan de Dios, para que se hiciera válida la inmunidad del sagrado.

El juez eclesiástico de la ciudad, Francisco de Rivera, atribuyó la acción de los eclesiásticos a una inspiración piadosa y a un deseo de justicia, pues reconocieron "...en dicho reo tan poca capacidad que [sic] falta de entendimiento que casi es demente, movidos de esto y

⁶⁹ "El Estado se afirma en su poder como una instancia suprema. Su poder está dotado de superioridad y cada vez más se considerará que es esto lo que le distingue de toda otra potestad, de cualquiera otra jurisdicción, todas las cuales, en su esfera, dependen en alguna medida, del poder estatal." Maravall, Tomo I, 1986, p. 251.

⁷⁰ Al respecto Arturo Burciaga Campos opina que: "En casos de justicia ordinaria, la Iglesia intervenía pero no con todo el peso de su influencia, ya que se trataba de esferas jurídicas que no siempre eran de su competencia y que correspondían a diferentes tratamientos legales" Burciaga Campos, 2012, p. 270.

llenos de caridad, viendo la poca seguridad que llevaba..."71 se dispusieron a meterlo al hospital de San Juan de Dios. Además, se hizo notorio que el común de la gente consideraba que la ejecución era injusta; de suerte que no sólo algunos franciscanos y agustinos invocaron el nombre de la iglesia a favor del mulato, sino también la gente común que se amotinó a las afueras del hospital donde "...hasta el verdugo pidió favor a la iglesia...".

Por eso, el juez eclesiástico se negó a entregar al reo a la jurisdicción real, pues con esta acción acarrearía disturbios y turbación social. Así que como medida adicional mandó que se le notificara a la gente de todas calidades "...que so pena de excomunión mayor latae sententiae se aparten de dicha iglesia y su cementerio tres cuadras alrededor, menos los eclesiásticos..."⁷²

En este caso, el condenado a muerte era inocente, no porque el proceso criminal así lo hubiera demostrado sino porque la jurisdicción eclesiástica, apoyándose en la opinión pública, lo creía con firmeza, pues evidentemente se trataba de una persona "...casi demente, mísera e indefensa..."

Cuando en el camino hacia el cadalso, los religiosos arrebataron a los ministros de justicia al mulato condenado a muerte, cuestionaron la autoridad real, pues pusieron en duda su capacidad para ser imparcial. El asilo constituía un refugio al perseguido, quien al encontrarse en desigualdad de condiciones ante su perseguidor recurría al seno de la Iglesia, que lo salvaba, le otorgaba amparo ante un ataque del exterior, frente a la acción del vengador.

Pero la jurisdicción eclesiástica llegó a intervenir en los asuntos de justicia ordinaria incluso cuando no mediaba el derecho de asilo en sagrado. Por ejemplo, en 1678 el vicario juez eclesiástico de Zacatecas, Pedro García Flores, amenazó con la excomunión a los ministros de

⁷¹ Archivo Parroquial de Zacatecas (APZ), Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja No. 167, Carpeta 10, expediente 4, 1704, fj. 13r.

⁷² APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja No. 167, Carpeta 10, expediente 4, 1704, fj. 1r.

justicia, si se atrevían a ejecutar la sentencia de muerte sobre una negra libre acusada de homicidio⁷³. El juez eclesiástico argumentaba que la culpabilidad de la mujer no se había demostrado con solidez, por eso además de la amenaza de censuras, interpuso un recurso de apelación ante la audiencia de Guadalajara. El fiscal de la audiencia falló a favor de la sentencia de muerte pero en 1679 la audiencia mandó que se dejara en libertad a la negra.

La política de los monarcas borbones considerará esta postura como peligrosa para el ejercicio de su soberanía, pues el estado no era un vengador de afrentas personales sino un árbitro y monopolizador del deber ser y de lo que debía castigarse, su acción tenía que considerarse inequívoca. El asilo eclesiástico (y la intrusión de la Iglesia Católica en la administración de justicia) constituía una amenaza a las regalías y un atentado contra la obligación y el derecho real de impartición de justicia, en detrimento de la vindicta pública.

Al respecto, Urenda Queletzú Navarro Sánchez señala que sólo hasta el siglo XVIII los monarcas borbones percibieron las arbitrariedades que esta práctica fomentaba:

...los monarcas borbónicos se percataron que las disposiciones respecto al asilo eclesiástico fomentaban que los reos o inculpados se sustrajeran de la justicia ordinaria, pues incluso lo que era una prohibición, como lo fue el dar asilo a homicidas, en la práctica se verificó de manera contraria por lo cual encontramos que a lo largo del siglo XVIII se expiden una serie de reales cédulas cuya materia era regular a dicha institución...⁷⁴

Víctor M. Uribe-Urán define al siglo XVIII como el periodo en el que se efectuó una intensa discusión y revisión de las prácticas y reglas que giraban en torno al asilo en sagrado, especialmente en el Nuevo Mundo. Sostiene que durante esta centuria "...en buena parte como resultado de prácticas controversiales en el Nuevo Mundo, el asilo calló progresivamente bajo la

-

⁷³ Burciaga Campos, 2012, p. 273.

⁷⁴ Navarro Sánchez, 2010, p. 39.

mirada de oficiales eclesiásticos y real quienes, aunque frecuentemente en conflicto, sin embargo coincidieron en intentar una reforma significativa al privilegio"⁷⁵.

Pues bien, no se trataba de que los abusos del asilo eclesiástico hubieran aumentado durante el siglo XVIII o de que los gobiernos previos a los borbones no se hubieran percatado de los problemas que acarreaba, sino de la articulación de un discurso justificativo para restringir la práctica del asilo eclesiástico a favor de la centralización de la administración de justicia, que por supuesto dejaba de lado a la Iglesia Católica. Semejante discurso se añadía a uno más amplio que impulsó y justificó las denominadas Reformas Borbónicas.

El rey argumentaba que tenía la responsabilidad sagrada de velar por la paz de sus vasallos, y que semejante labor estaba por encima del respeto a la inmunidad que poseían las iglesias. Los "designios principales" mandaban que se conservara el respeto debido a los lugares sagrados, pero también disponían que no debía estorbarse al monarca para que castigara los delitos. Si se presentaba la ocasión en que se debía elegir el cumplimiento de uno esos dos mandatos, la costumbre dictaba que el designio de institución humana debía ceder al de institución divina: "Y como el ritual de la inmunidad, culto y honor que por ella se da a Dios sea de institución humana, es consiguiente que deben ceder si en ciertas circunstancias no pudiese concurrir con el precepto divino de administrar justicia"⁷⁶.

De acuerdo con el regalismo del siglo XVIII, el monarca condescendía la existencia de lugares de asilo "...no con el fin de que quedasen sin castigo los delitos... sino con el de que libres de la muerte que habían de sufrir prontamente tuviesen tiempo de arrepentirse y hacer una

^{75 &}quot;...in good part as a result of controversial practices in the New World, asylum fell routinely under the gaze of both ecclesiastical and royal officials who, though frequently at odds, nonetheless concurred in trying to significantly reform the privilege." Usibe Usen. 2007, p. 458

significantly reform the privilege." Uribe-Urán, 2007, p. 458.

Tolle, Vol. I, 2005, p. 274.

penitencia prolongada..."⁷⁷ Es decir, la función de los lugares sagrados ya no era la de otorgar refugio al perseguido sino sólo la de consolar las almas de los miserables.

Ni los templos, ni sus cementerios, ni los conventos... ningún lugar sagrado debía escapar a la potestad de la justicia secular, ésta podía y debía extraer a los reos de delitos enormes "...pues para ello basta la potestad económica que ejerce en reales del rey, y no es justo que la iglesia sea nociva a los súbditos de su Majestad con grande ofensa de Dios, que no quiso que fuese cueva de ladrones".⁷⁸.

Otro argumento utilizado para deslegitimar al asilo eclesiástico fue la noción de cueva de ladrones, extraída de un pasaje del Nuevo Testamento que narra cómo Jesús purificó el templo de Jerusalén mediante la expulsión de los mercaderes. El evangelio de San Mateo (21:12-17) refiere que Jesús entró en el templo de Dios "...y echó fuera a todos los que vendían y compraban en el templo, y volcó las mesas de los cambistas, y las sillas de los que vendían palomas; y les dijo: Escrito está, mi casa, casa de oración será llamada, mas vosotros la habéis hecho cueva de ladrones..."

Ya en el siglo XVII, Castillo de Bovadilla había advertido la posibilidad de que los lugares sagrados se convirtieran en cuevas de ladrones, culpaba de semejante profanación a los jueces eclesiásticos, quienes procuraban defender a los delincuentes, sin tomar en consideración la gran ofensa que hacían a Dios, "...pues su Iglesia Santa, que es, y ha de ser factora de justicia, y no de injusticia, no quiso que fuese cueva de ladrones... y que pues su divina majestad echó

⁷⁷ Diego-Fernández Sotelo y Mantilla Trolle, Vol. I, 2005, p. 273.

⁷⁸ Diego-Fernández Sotelo y Mantilla Trolle, Vol. I, 2005, p. 275.

⁷⁹ Otros evangelios que describen el mismo pasaje son: San Marcos (11: 15-19), San Lucas (19: 45-48), San Juan (2: 13-22)

del templo a los contratantes y cambiadores, no se deben amparar en él los más inicuos y celerados hombres..."80.

El denominado regalismo borbónico evidenciaba que la sola presencia del refugiado en lugar sagrado bastaba para que éste se transformara en una cueva de ladrones, pues generalmente aquellos que apelaban al privilegio de la inmunidad local no se caracterizaban por su bondad y rectitud, sino por su tendencia a las transgresiones y a los vicios. De esta manera, la imagen del refugiado ya no era la de un indefenso perseguido sino la de un delincuente, que con la simple acción de asilarse mostraba su culpabilidad. Por ejemplo, en junio de 1776, el corregidor de Zacatecas relacionó a Antonio Escalera con el homicidio de José María Morante solamente porque se había refugiado en la iglesia parroquial, pues este hecho "...influye la sospecha de que pueda tener parte o ser causante de dicho homicidio..."81.

Las averiguaciones que hizo el alcalde ordinario de primer voto de la ciudad de Zacatecas, para encontrar al autor de un homicidio cometido la noche del 26 de agosto de 1775, lo condujeron a un rastro de sangre en la calle baja del templo de Santo Domingo, cerca de la casa de Tranquilino Vargas, quien esa noche había celebrado juegos de albures, con la concurrencia de mucha gente, incluyendo Alejandro Rocha.

Sin embargo, estos indicios no habrían constituido prueba suficiente para acusar a Tranquilino Vargas y Alejandro Rocha, si el alcalde ordinario no se hubiera enterado de que ambos hombres se habían refugiado en la Iglesia Parroquial, "...lo que induce también a la creencia de que los susodichos o alguno de ellos fueron los agresores de dicha muerte, cuyo

-

⁸⁰ Castillo de Bovadilla, Tomo I, 1704, p. 472.

⁸¹ APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja 170, Carpeta 4, Expediente 21, fj. 1r.

grave delito demanda el aseguramiento de los enunciados hasta tanto que se declare si deben gozar o no del fuero de la inmunidad..."82

Por tanto, se modificó la función que debía ejercer el asilo eclesiástico y se estigmatizó la imagen del refugiado, prejuzgándole culpable antes de evaluar su infracción y por lo mismo se le consideró susceptible de ejecutar nuevas transgresiones, aprovechándose de las ventajas que le acarreaba el asilo. De manera que la práctica que antes había constituido la única expresión de la inmunidad local, en el siglo XVIII se convirtió en una forma de violación y profanación del lugar sagrado.

Por eso, las restricciones al asilo eclesiástico estaban "...dirigidas a cortar los abusos de la inmunidad, a corregir y castigar los delitos brevemente, y a conservar todo el respecto debido a los templos que realmente se vulneran por los refugiados en ellos..." De ahí que se argumentara que las reformas borbónicas al asilo eclesiástico no buscaban su supresión; por el contrario, pretendían expresar el respeto que la monarquía tenía por los lugares sagrados, evitando que mediante la práctica del asilo se profanaran.

Abelardo Levaggi señala que las limitaciones puestas al asilo eclesiástico se debieron principalmente a la introducción de una mayor suavidad de criterios y costumbres que fueron modificando el ejercicio de la justicia penal, "...elevándola a un rango de clemencia que hacía menos necesario el recurso a la inmunidad del sagrado, de modo que los mismo delincuentes lo fueron utilizando menos que en épocas más lejanas",83.

Esta interpretación resulta cuestionable debido a la vigencia que siguieron manteniendo el resto de las denominadas instituciones de clemencia. Por el contrario, la implantación de una política más agresiva respecto a la regulación del asilo en sagrado fue un motivo poderoso para

⁸² APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja 170, Carpeta 4, Expediente

³ Levaggi, 1976, p. 283.

su progresiva desaparición. La introducción de un procedimiento, que no sólo impedía a los jueces decidir si el asilado merecía o no la protección de la iglesia, sino que directamente ponía al refugiado bajo custodia del juez secular, provocó la inutilidad de la inmunidad local, porque dejó de otorgar garantías al perseguido.

Manuel Abad y Queipo señala que las restricciones a la inmunidad local consistieron en la reducción de asilos y en la exclusión de su goce de todos los delitos graves, como en el caso de los homicidios, "...en que más interesa el asilo, sólo son inmunes los reos de homicidio inculpable, esto es, del que se comete por error o en defensa propia".

Destaca que la introducción del procedimiento, que definió las competencias de cada jurisdicción fue la única acción que defendía la inmunidad local, pues "...interesa más al bien público y al decoro de los templos, que cuanto se había trabajado a este fin en los siglos precedentes".

Sin embargo, concluye que tanto la inmunidad local como la real y la personal se redujeron hasta quedar casi extinguidas. Según Abad y Queipo, las restricciones a la inmunidad personal fueron las que asestaron un golpe mortal a la jurisdicción eclesiástica, ya que provocaron la eliminación de las consideraciones al clero, pues "...éste es el más excelente de todos los beneficios que vuestra majestad dispensa a cada uno de los individuos del clero; y éste es también el que más los interesa y los empeña en procurar las glorias de vuestra majestad..."86

1.3 La legislación sobre el asilo eclesiástico

Respecto a la inmunidad local, la Recopilación de Leyes de Indias simplemente advertía a los eclesiásticos que no la otorgaran a quienes no la merecieran; además, les mandaba no impedir

Abad y Queipo, "Representación sobre la inmunidad personal del clero reducida por las leyes (1799)", 1877.
 Abad y Queipo, "Representación sobre la inmunidad personal del clero reducida por las leyes (1799)", 1877.

48

⁸⁴ Abad y Queipo, "Representación sobre la inmunidad personal del clero reducida por las leyes (1799)", 1877.

"...a nuestras justicias usar de su jurisdicción y a los que pueden y deben gozar de la inmunidad no consientan ni den lugar a que estén en las Iglesias y Monasterios por mucho tiempo".87.

La real cédula de 1750 marca el inicio de una política de constricción de la práctica del asilo en sagrado, motivada por la defensa de las regalías y la obligación de mantener la paz pública, amenazadas por los delincuentes que sabiéndose cobijados por la inmunidad de las iglesias se arrojaban a numerosas infracciones: "Pecan los vasallos quebrantando las leyes, turbando el sosiego, el honor y la seguridad de nuestra sociedad, ¿cómo se ha de disputar al Rey, único moderador que Dios ha puesto de ella en estas cosas, el poder de hacer observar sus leyes e imponer a los transgresores las penas correspondientes?⁸⁸. Pues bien, esta real cédula expresaba que "...los reos de delitos enormes no están seguros en parte alguna; que la justicia secular puede y debe extraerlos del lugar inmune..."89

Además, mandaba que en todos los casos de inmunidad eclesiástica, los ministros reales debían extraer al reo del sagrado "...no para castigar el delito, desde luego, sino para asegurar la persona del reo y evitar los futuros daños que podría ocasionar el delincuente con el refugio..."90

La extracción debía estar antecedida por una caución juratoria, que consistía en la promesa de no causar daño ni extorsión en la persona del delincuente hasta que se definiera si debía gozar o no del derecho de asilo.

Cabe señalar que un procedimiento anterior, señalado por la Nueva Recopilación de Castilla, para extraer a los deudores que se refugiaban para no pagar⁹¹, ya disponía que se

⁸⁷ Recopilación de Indias, I:V:II

⁸⁸ Diego-Fernández Sotelo y Mantilla Trolle, Vol. I, 2005, p. 273.

⁸⁹ Diego-Fernández Sotelo y Mantilla Trolle, Vol. I, 2005, p. 275.

⁹⁰ APZ, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja No. 170, Carpeta 3, expediente 6, 1770, 14

Fjs. ⁹¹ La ley II, título IV del libro I, puntualizaba que estas personas "...no pueden ni deben gozar de la tal inmunidad, para se excusar de dejar de pagar las dichas deudas que deben...". En el siglo XVI, Diego de Covarrubias y Leyva había criticado esta medida: "Then he admonishes sternly that, following the French practice, while immunity cases are being discussed justice officials should proceed to the prompt extraction of criminals from churches. They must

otorgara al juez eclesiástico *una seguridad* de que no ejecutaría sobre él ninguna pena criminal ni corporal, luego de esta promesa podía el juez seglar extraer al refugiado y depositarlo en la cárcel pública. Los bienes que el deudor hubiera metido en el lugar sagrado también tenían que ser sacados para pagar las deudas. En caso de que el juez eclesiástico se negara a entregar al deudor, el juez seglar podía sacarlo de la iglesia procurando no hacer escándalo ni lesionar la persona del deudor.

Por su parte, el *Libro de los principales rudimentos tocante a todos juicios*... ⁹² contradecía esta práctica, pues explicaba al juez real que la extracción del reo bajo caución juratoria solo debía realizarse para tomarle declaración, después de la cual había que restituir al reo al lugar sagrado.

De cualquier forma, la introducción de la caución juratoria buscó eliminar los enfrentamientos entre jueces reales y eclesiásticos, provocados por la negativa de unos a entregar al reo y la testarudez de los otros por extraerlos, incluso violentamente.

La real cédula expedida en 1764 reiteraba los lineamientos de la cédula de 1750, pero intentaba definirlos con mayor precisión; en esta ley el monarca daba permiso a los justicias seculares para perseguir y extraer a los reos que se refugiaran en sagrado, pero puntualizaba que esta prerrogativa no debía usarse para castigarlos sino sólo para asegurarlos "...y evitar que por su ocultación o fuga... se queden sin castigo los delitos, con perjuicio y escándalo de la república".

Nuevamente mandaba que para extraer al reo debía pedirse licencia por escrito u oralmente al eclesiástico y ofrecérsele una caución juratoria. Sin embargo, lo que esta real cédula

lock them up in safe jails to prevent ecclesiastical authorities from transferring them to another location, thus keeping them away from punishment, a seemingly customary practice." Uribe-Urán, 2007, p. 457.

⁹² Cutter, 1994.

⁹³ Diego-Fernández Sotelo y Mantilla Trolle, Vol. I, 2005.

definía como una licencia era más bien un aviso, pues si el eclesiástico se negaba a concederla y por tanto a entregar al reo entonces los jueces seculares podían y debían sacar al reo del lugar sagrado y resguardarlo en las cárceles reales. Finalmente, esta cédula seguía concediendo al eclesiástico la facultad de evaluar si el reo debía o no gozar del asilo eclesiástico ⁹⁴, procedimiento que debía llevarse a cabo mientras el reo permanecía en resguardo de la justicia secular.

Las cauciones juratorias que el corregidor de Zacatecas, Joseph de Tavaloyas Infanzón, otorgó en 1770 prometían al eclesiástico que no violentarían el cuerpo del reo ni le exigirían una declaración:

...juró por dios nuestro señor y la señal de la santa cruz... que en ninguna manera aplicará ni consentirá que se aplique a dicho reo pena corporal en su vida y miembros, ni que se le haga otra alguna vejación, ni que se le tome confesión sobre sus delitos jurídicamente, ni que se le pongan más prisiones a que le resulte tortura, que las que basten para precaver su fuga...

Al respecto, Navarro Sánchez⁹⁶ subraya que a pesar de la introducción de la caución juratoria se presentaron casos en los que el juez eclesiástico se rehusaba a entregar al reo, manteniéndolo en sagrado mientras definía si debía gozar o no de la inmunidad, situación que provocaba demoras en la aplicación de justicia, de ahí que siguiera latente el peligro de que el reo se fugara y el delito quedara impune.

Sin embargo, la evaluación que los ministros del monarca hicieron sobre la aplicación de la real cédula de 1764 fue positiva, pues se observó una disminución en las disputas jurisdiccionales; sin embargo, se advertía que el procedimiento todavía causaba algunos problemas, no con respecto a la renuencia del juez eclesiástico a entregar al reo bajo caución

51

⁹⁴ "By the thirteen century, religious asylum had thus become a central institution in canon law, the universal law of the Catholic Chuch... By this time, it was already clear that without ecclesiastical authorization, civil justice officials could not remove criminals who found shelter in a Catholic church." Uribe-Urán, 2007, p. 449.

APZ, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja No. 170, Carpeta 3, expediente 6, 1770, fj. 1v.
 Navarro Sánchez, 2010, p. 51.

juratoria sino sobre la tardanza en la actuación del juez eclesiástico, pues una vez extraído el reo y puesto en resguardo, la causa de inmunidad quedaba sin resolución: "...de suerte que por un medio o por otro no llega a tener efecto la resolución de la causa principal ni la ejecución de la pena..."

Pocos años después se volvió imperativo subsanar semejante deficiencia solicitando al juez real que apelara al recurso de fuerza. Se propuso que en los casos en que el delito era de los exceptuados y el refugiado era lego, el juez eclesiástico no pudiera imponer censuras al juez real, de lo contrario éste debía introducir un recurso de fuerza; incluso se llegó a proyectar que el juez eclesiástico debía declinar su jurisdicción ante el juez real o un procurador, "...formando artículo sobre ella y presentando testimonio íntegro de sus autos y siguiendo la declinatoria por sus trámites, protestando desde el principio el real auxilio de la fuerza".

Sin embargo, la real cédula que el monarca expidió en 1770 no introdujo modificaciones en el procedimiento –establecido en 1750 y precisado en 1764– que consideraran los casos en que podía utilizarse el recurso de fuerza; simplemente enunciaba que otorgaba a la jurisdicción real la capacidad para utilizar cualquier recurso que fuera favorable a la pronta administración de justicia pero sin sobrepasarse, pues puntualizaba que los defensores de la jurisdicción real debían tratar con cuidado las causas y proceder según derecho "...ínterin el juez eclesiástico no se lo impida con exhortas, conminaciones o censuras",99.

En 1775 el alcalde ordinario de primer voto le otorgaba al vicario juez eclesiástico de Zacatecas la caución juratoria de que no impondría castigo alguno ni apremiaría para que declararan dos reos que pretendía extraer, hasta que se definiera el punto de inmunidad:

⁹⁷ Archivo General de Indias (AGI), Indiferente, 3025.

⁹⁸ AGI, Indiferente, 3025.

⁹⁹ Diego-Fernández Sotelo y Mantilla Trolle, Vol. I, 2005, p. 276.

...otorga y conoce por la presente que so la protesta de verificar no deber gozar dichos reos de la inmunidad a que se han acogido no procederá en la causa en que está entendiendo a hacer diligencia alguna con las personas de los enunciados Joseph Tranquilino Vargas y Alexandro Rocha, ni pronunciará sentencia ni la ejecutará en manera alguna contra ellos hasta tanto que se declare no deber gozar de la referida inmunidad...¹⁰⁰

En este caso, el ministro real prometía no iniciar siguiera un proceso criminal en contra de los reos extraídos.

Pues bien, la Real Cédula de 1787 reiteraba esta medida y la ampliaba para los reos militares. Si en la real cédula de 1764 se expresaban las razones que motivaban la disposición de extraer a los reos, tuvieran o no derecho a asilarse; la cédula de 1787 enumeraba los beneficios que la aplicación de esta medida había acarreado: beneficiaba al estado en la correcta administración de justicia, a los buenos ciudadanos quienes por un fundado recelo se desviaban de iglesias donde había algún retraído, a los templos que muchas veces fueron profanados por los mismos refugiados, a los prelados y ministros del altar que en más de una ocasión fueron heridos por estas mismas gentes; finalmente esta medida beneficiaba a los mismos retraídos pues su extracción seguida de una caución juratoria posibilitaba una pronta resolución de su causa.

Según Miguel Luque Talaván, el procedimiento establecido por la real cédula de 1787 era el siguiente: en primer lugar, se debía hacer una certificación ante un escribano de la existencia de un infractor y su delito; luego se debían colocar guardias en los accesos de la iglesia; en tercer lugar se otorgaría una caución juratoria "...en virtud de la cual se mantendría al asilado en sagrado como detenido y depositado a nombre de la iglesia, sin más guarda que las necesarias para garantizar su seguridad..." 101; al final, si se determinaba que el asilado no debía gozar de

¹⁰⁰ APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja 170, Carpeta 4, Expediente 16, fj. 1v. ¹⁰¹ Luque Talaván, 2005, p. 264.

inmunidad entonces se procedería a la extracción, que tendría que ir acompañada de la entrega al eclesiástico de la causa del reo.

Tanto esta real cédula como una anterior de 15 de mayo (o septiembre) de 1779 contenían el procedimiento que debía seguirse cuando algún reo se asilara en sagrado. En primer lugar, se ordenaba a los justicias seculares extraer al reo del sagrado y colocarlo en prisión segura después de haber otorgado al eclesiástico la caución juratoria; luego se debía formar la sumaria, tomar al reo la confesión, evacuar las citas que resultasen del testimonio y en un plazo no mayor de tres días remitir los autos a la Audiencia (en el caso que nos ocupa se trata de la Audiencia de Guadalajara), quien debía encargarse de definir la situación del reo, ya fuera solicitando la consignación formal de su persona o pidiendo a la jurisdicción eclesiástica que formara competencia sobre el gozo de inmunidad.

Cabe señalar que a diferencia de las reales cédulas de 1750 y 1764, estas dos cédulas (la de 1787 y la de 1779) permitían a los ministros reales tomar la declaración del reo una vez que fuera extraído del sagrado e instruir la causa criminal; además, arrebataban al juez eclesiástico el derecho a definir si el reo debía gozar de la inmunidad del sagrado, otorgándoselo a la jurisdicción real, a través de la audiencia.

Aunque las medidas que hasta ahora se han reseñado estaban encaminadas a impedir que la jurisdicción eclesiástica retrasara la administración de justicia, se presentaron casos en los que los procedimientos de la jurisdicción real detuvieron la resolución del destino del reo. Por ejemplo, Juan José Gutiérrez se refugió en la iglesia parroquial de la ciudad de Mendoza (en el virreinato de Río de la Plata)¹⁰², el alcalde ordinario solicitó permiso para extraerlo, el cura de la iglesia lo concedió a condición de que se le entregara una caución juratoria. Luego de diez días, la jurisdicción real no había entregado a la eclesiástica la causa que se seguía contra el refugiado,

1.

¹⁰² Vide Santos Martínez, 1995.

así que el vicario extendió una reclamación, advirtiendo que si no se le entregaba el documento se debía restituir al reo a sagrado. Dos días después la jurisdicción eclesiástica extendió un nuevo requerimiento donde disponía que debía entregarse al reo en un lapso de tres días. El juez real respondió solicitando una prórroga para presentar la causa, pues ésta se encontraba en consulta en la audiencia de Buenos Aires. El cura concedió la prórroga y luego de casi dos meses recibió un traslado de la causa.

Otra real cédula de 28 de febrero de 1794 estipulaba que los homicidas, cuyo delito no hubiera sido casual o en defensa propia, no debían gozar de inmunidad. Un bando fechado en 31 de junio de ese mismo año expedido por la Real Audiencia de México y otro expedido por la de Guadalajara con fecha de 4 de agosto reiteraban este mandamiento real.

La monarquía argumentaba que el comportamiento de arzobispos, obispos, provisores y demás jueces eclesiásticos de las diócesis quienes amparaban a los delincuentes y entorpecían el ejercicio de los jueces seculares constituía el motivo que la llevó a expedir semejante cédula real. Según este argumento, los eclesiásticos protegían a homicidas y demás delincuentes sosteniendo que la justicia secular no podía extraerlos del sagrado antes de que se declarara si debía o no valer la inmunidad. Semejante postura acarreaba dilaciones en la impartición de justicia y daba oportunidad a los asilados de que cometieran algunos excesos tales como la fuga seguida de nuevos delitos.

Pues bien, el rey declaraba que no debía permitirse a los delincuentes que burlaran la justicia solapados por los eclesiásticos, pues semejantes excesos iban en contra de la vindicta pública.

Sobre la restitución del reo a lugar sagrado cuando se concluía que podía gozar de semejante privilegio, se mantuvo vigente la real cédula de 20 de diciembre de 1687 que mandaba que la efectuara el juez secular a la parte donde se hizo la extracción.

En consideración de las circunstancias, el monarca español podía admitir y autorizar para ciertos lugares de sus dominios las reglas sobre inmunidad dadas por el papado "...e impedir su ejercicio en otra parte de su dominación, y extenderle después a ella cuando lo estimare necesario para la administración de justicia..." Pues la labor primordial del monarca español consistía en mantener la quietud de sus vasallos y no debían faltarle los medios para lograrla.

Por eso, la Bula de Clemente XII no se aplicó en Indias, aunque en el concordato de 1737, firmado en Roma a 26 de septiembre por los ministros plenipotenciarios de Clemente XII y los de Felipe V, se convino la extensión a la monarquía española de esta bula, que se había promulgado para los estados pontificios. Esta Bula disponía que, debido a la alta tasa de impunidad en los homicidios motivada por la multitud de lugares inmunes, nadie gozara del privilegio del fuero y que todos "...los privilegiados quedasen sujetos si tuviesen orden clerical a la jurisdicción eclesiástica y si eran legos a la secular..."

En este mismo concordato¹⁰⁵ se acordó que se excluiría del derecho de asilo eclesiástico a los asesinos, a los reos de lesa majestad y a los conspiradores. Además, se declaró la eliminación de las iglesias frías, es decir, las ermitas y las iglesias rurales que estuvieran en despoblado dejaban de ser inmunes.

_

¹⁰³ Diego-Fernández Sotelo y Mantilla Trolle, Vol. I, 2005.

¹⁰⁴ AGI, Indiferente, 3025.

¹⁰⁵ Rodríguez de San Miguel, Tomo I, 1980, p. 137.

Por su parte, el denominado Breve de Clemente XIV¹⁰⁶ fue resultado de una petición hecha por Carlos III y se promulgó el 12 de septiembre de 1772, estaba dirigido a los reinos de España e Indias exclusivamente.

De acuerdo con este documento, Carlos III estimó insuficientes las disposiciones apostólicas hasta entonces promulgadas para impedir que se abusase del asilo eclesiástico; "...de suerte, que no se puede discurrir ningún otro modo, ni hallar otro remedio, para que en sus enunciados reinos se eviten e impidan, con efecto, tantos perjuicios como sufre la humanidad, contra la caridad cristiana, bien y tranquilidad pública, e integridad de las costumbres..." que no sea la reducción del número de asilos y refugios; medida que se había tomado en el Reino de Valencia.

Pues bien, el Papa Clemente XIV mandó que se señalaran una o dos iglesias o lugares sagrados, de acuerdo con la población de la ciudad, donde "...se habrá de guardar y observar únicamente la inmunidad eclesiástica y el sagrado asilo, según la forma de los sagrados cánones y de las apostólicas constituciones, y ninguna otra iglesia o lugar sagrado, santo o religioso, se deberá tener por inmune, aunque por derecho o costumbre lo haya sido antes..." 108

Una segunda parte del breve explicaba a los eclesiásticos cómo debían proceder en los casos en que se practicara un asilo en las iglesias que no debían gozar de inmunidad: si el retraído era eclesiástico entonces la jurisdicción eclesiástica debía proceder a su extracción. Si se trataba de un seglar, el juez civil tenía que solicitar permiso al representante de la jurisdicción eclesiástica para penetrar a la iglesia y extraer al refugiado. Este permiso, que la bula denomina como ruego de urbanidad, debía hacerse de forma oral, nunca mediante un escrito. Si el ruego de

)6 –

¹⁰⁶ Rodríguez de San Miguel, Tomo I, 1980, pp. 136-140.

¹⁰⁷ Rodríguez de San Miguel, Tomo I, 1980, p. 138.

¹⁰⁸ Rodríguez de San Miguel, Tomo I, 1980, p. 139.

urbanidad tenía una respuesta negativa, entonces el juez civil podía dirigir su petición a otro eclesiástico "...que en la ciudad o lugar sea el más visible de todos y de edad provecta..." 109

La jurisdicción eclesiástica debía permitir la extracción sin dilación y sin solicitar la causa, que podía ejecutarse tanto por los ministros del tribunal eclesiástico como por los del brazo seglar "...pero siempre y en cualquier caso, con presencia e intervención de persona eclesiástica."110

En el caso de las iglesias señaladas como inmunes, Clemente XIV ordenaba que debían observarse con puntualidad las disposiciones pontificias "...de suerte que sean invioladas y libres de cualquiera especie de atentado..."111

El breve enfatizaba que se debía respetar el derecho de quienes se refugiaban en los lugares inmunes, pedía que no se extrajeran salvo en los casos permitidos y que se observara con diligencia el procedimiento de extracción. Apelaba al celo del monarca hispánico y sus sucesores para "...conservar y sostener con especial protección el decoro de las demás iglesias, y de todos los otros lugares sagrados, santos y religiosos, y que por sus ministros de justicia, o por cualquier otro vasallo suyo, no se ejecute cosa alguna en menosprecio e injuria de estas iglesias y lugares..."112

Pues bien, en 1774 el arzobispo de México designó a las parroquias de San Miguel y Santa Catarina Mártir y sus cementerios como los lugares donde se podía gozar de la inmunidad eclesiástica en la ciudad de México; además, dispuso que en las demás ciudades, villas y lugares de la Diócesis gozaran de la inmunidad las iglesias parroquiales cabeceras, las iglesias de

¹⁰⁹ Rodríguez de San Miguel, Tomo I, 1980, p. 139.

¹¹⁰ Rodríguez de San Miguel, Tomo I, 1980, p. 139.

¹¹¹ Rodríguez de San Miguel, Tomo I, 1980, p. 140.

¹¹² Rodríguez de San Miguel, Tomo I, 1980, p. 140.

regulares "...por administrarlas religiosos como párrocos..." las iglesias de vicarías de pie fijo que distaran cuatro o más leguas de sus cabeceras, las iglesias auxiliares "...que estén a igual distancia de las cabeceras a quienes pertenezcan, y los cementerios de todas las iglesias referidas" Para la ciudad de Querétaro se asignó solamente la parroquia de Santiago y su cementerio.

Por su parte, el obispo designó en la ciudad de Puebla las parroquias de San José y San Marcos con sus respectivos cementerios¹¹⁵; en este obispado se dispuso que en los sitios donde hubiera dos iglesias parroquiales, como en el caso de la ciudad de Cholula, se designara inmune la parroquia de españoles y quedaran excluidas las de indios.

La Bula del Papa Gregorio XIV estuvo vigente en las Indias incluso durante las reformas borbónicas. Esta ley declaraba que no debía valerle la inmunidad del sagrado a los ladrones públicos y salteadores de caminos "...que cercan los caminos reales, o calles públicas y acometen a traición a los caminantes y a los que destruyen los campos" 116. Quedaban excluidos de ese beneficio quienes cometieran homicidios y mutilaciones de miembros dentro de los lugares sagrados, los asesinos y los que incurrían en delitos de lesa majestad.

Por tanto, no debían gozar de la inmunidad local: el ladrón público, el salteador y robador de caminos, el salteador que robaba campos y los destruía, los homicidas y los que cortaban algún miembro del cuerpo, el homicida que con traición mataba a otro, los asesinos que mataban por dinero, el hereje y el que cometía traición de leja majestad contra el príncipe.

Revocaba el derecho que tenían los jueces seculares de extraer a los delincuentes seglares por sí o por su autoridad; pues consideraba que esa tarea debía recaer en el buen juicio de los

-

¹¹³ Rodríguez de San Miguel, Tomo I, 1980, p. 141.

¹¹⁴ Rodríguez de San Miguel, Tomo I, 1980, p. 141.

¹¹⁵ Rodríguez de San Miguel, Tomo I, 1980, p. 142.

¹¹⁶ Vide Rodríguez de San Miguel, Tomo I, 1980, pp. 136-140.

eclesiásticos, quienes considerando que el asilado incurría en algún delito exceptuado debían entregarlo al juez secular para que lo recluyera en las cárceles eclesiástica, mientras el obispo o su diputado determinaba si debía gozar o no del privilegio de la inmunidad.

El Concilio de Trento amonestaba a los príncipes seculares, recordándoles que como protectores de la fe católica debían impedir que sus ministros inferiores violaran la inmunidad eclesiástica, les exigía que procedieran severamente contra quienes impedían la inmunidad y jurisdicción eclesiástica; además debían servir de ejemplo de veneración, religión y protección a las iglesias. Concluía que los príncipes debían de cumplir con esa obligación "...para que con esto se pueda celebrar devotamente el culto divino, y permanecer los prelados y demás clérigos en sus residencias y ministerios, con quietud y sin obstáculos, con fruto y edificación del pueblo"117.

En cambio, los Concilios Provinciales¹¹⁸ respaldaron e impulsaron la política real de restricción de los asilos eclesiásticos. Por ejemplo, el Primer Concilio Provincial Mexicano (1555) prohibió que se cercaran y ocuparan las iglesias, so pena de excomunión mayor latae sententiae (acompañada de penas pecuniarias), pues de esta forma se mermaba la libertad eclesiástica que consistía principalmente en la celebración de oficios divinos y la administración de los sacramentos; además, si se efectuaba la ocupación de alguna iglesia se debía responder con una declaratoria de entredicho.

De igual forma, estaba vedada la extracción de los refugiados y se exigía a los refugiados que actuaran de manera honesta y recogida mientras gozaran del cobijo del lugar sagrado; semejante forma de vida prohibía el juego, la convivencia con mujeres de dudosa reputación,

 ¹¹⁷ Rodríguez de San Miguel, Tomo I, 1980, p. 132.
 118 Vide Luque Talaván, 2005, pp. 265-269.

ejercer algún oficio o colocarse a las puertas de la iglesia para burlarse o entablar conversaciones profanas u ociosas.

Por su parte, el *IV Concilio Provincial Mexicano* (1771)¹¹⁹ como los otros dos que le precedieron mandaron que no se sitiara o invadiera a las iglesias, ni se impidiera la libre entrada o salida de ellas "...sin la licencia del obispo..."; ordenaba que cuando se otorgaba la caución juratoria, no se debía imponer pena capital "...ni otra de sangre, ni puedan ponerse prisiones en la iglesia, ni poner guardas dentro de ella o de los cementerios, ni derribar las puertas o paredes, ni subir con escalas..."¹²⁰, de lo contrario se incurriría en excomunión mayor. Los violadores de las iglesias debían ser castigados con penas pecuniarias, mientras que las comunidades que permitieran semejante atropello debían ponerse en entredicho.

Los refugiados no podían permanecer en sagrado más de nueve días; se excluía del derecho de asilo a los condenados a destierro (pues tal parece que este derecho se dirigía principalmente a los condenados a pena capital). Puntualizaba que si algún refugiado salía de la iglesia a cometer a algún delito o incurría en alguna infracción al interior del lugar sagrado, entonces debía ser expulsado, con el conocimiento del obispo.

_

¹¹⁹ IV Concilio Provincial Mexicano, Libro III, Título XXII. Vide P. y. Castañeda Delgado 2001.

¹²⁰ IV Concilio Provincial Mexicano: III: XXII: I.

Capítulo 2. El Sagrado Pretexto de la Inmunidad

2.1 La ejecución

La noche del domingo 21 de julio de 1709, la cárcel pública de la ciudad de Zacatecas estaba atestada de bullicio; de ruidos y rumores que de tanto apretujarse en calabozos, salas de justicia, patio y capilla tenían que filtrarse por las hendiduras de una puerta que debía guardar el secreto de una ejecución.

Unos seis o siete días antes, el cabildo había mandado reparar la cárcel pública, pues había notado que algunas paredes de calabozos y capilla amenazaban con desplomarse¹²¹. La urgencia por componer la cárcel pudo deberse a los temores que se albergaban de que los tres reos condenados a muerte se escabulleran una noche cualquiera; aunque también es posible que con el ajetreo de la construcción, el corregidor hubiera pretendido esconder los preparativos del ajusticiamiento al vicario juez eclesiástico, pues si éste se enteraba exigiría la suspensión del castigo.

Felipe de Otaduy y Avendaño, el corregidor de Zacatecas, ya había padecido las intromisiones de la jurisdicción eclesiástica en los asuntos de justicia... Recordaba con suma claridad un incidente que se había presentado en 1704, cuando había intentado imponer la pena de garrote sobre un mulato culpable de bestialidad... Podía evocar en su memoria esa mañana de mayo, el sonido de la trompeta había atraído la atención de la plebe y de la gente de bien, que dejaron sus quehaceres para ver pasar al condenado que los ministros reales conducían hacia la plaza pública; cuando la comitiva pasaba justo frente al hospital de San Juan de Dios, ciertos

¹²¹ El maestro albañil y alarife de la ciudad, Pascual Rivera, aseguraría "...que tres paredes de los calabozos están muy mal tratadas, necesitando de echarles a cada una de ellas un contra cimiento de cal y canto... una de las paredes de la capilla ha menester hacerse más de la mitad de nuevo, por estar inclinada para la parte de afuera y echársele techo nuevo..." Así que hubieron de destinarse 260 pesos para los arreglos. AHEZ, Fondo: Ayuntamiento de Zacatecas, Serie: Actas de cabildo, Libro 10, Años 1708-1711, Fjs. 28-29.

frailes dominicos, franciscanos y agustinos empujaron al burro que cargaba al condenado hacia el interior del hospital. Inmediatamente, la chusma comenzó a apellidar a la iglesia; fue entonces cuando los ministros de justicia sacaron las espadas y los arcabuces amenazando con asaltar el hospital, pero los religiosos les espantaron los caballos con sus mantos y sus sombreros, finalmente los ministros se replegaron, sin invocar el nombre del rey y sin haber utilizado sus armas.

Esta vez el corregidor no permitiría que los eclesiásticos interrumpieran la ejecución, no estaba dispuesto a que le arrebataran la vida de tres reos que claramente merecían morir, por eso decidió ejecutar la pena de muerte con discreción y durante la noche.

Pues bien, mientras la ciudad permanecía ajena al espectáculo de la muerte de esos tres desgraciados, identificados como integrantes de una famosa cuadrilla de salteadores, el presbítero Alonso Joseph Señudo, se había apoltronado en la puerta de la cárcel para que lo dejaran pasar; quería llegar hasta los condenados y contribuir a su preparación para la muerte. Un intercambio de palabras bastó para que el cura lograra penetrar en la cárcel.

Mientras cruzaba el patio, hacia la capilla, alcanzó a divisar el interior de una sala donde se hallaban el corregidor, el alcalde ordinario, Juan Ramos de la Vega, y dos escribanos, acompañados de indios de los pueblos circundantes y otras personas más, imposible reconocer a tanta gente amontonada en semejante cuartucho.

La capilla guardaba a Agustín de Armiralla, Joseph de Olague y Juan de Reina, los condenados a muerte, quienes recibían exhortaciones de consuelo de ciertos jesuitas piadosos. Apenas cruzó el umbral de la puerta, uno de los condenados se le acercó en busca de alivio.

La labor de los curas se vio interrumpida cuando a la media noche los tres desgraciados fueron sacados al patio, donde se había enterrado un tronco... Se sentó a uno de los reos en el

suelo, con la espalda pegada al tronco, aunque se resistía a permanecer en esa posición algunos indios de los pueblos circundantes le sujetaban, hasta que con una cuerda le amarraron al tronco para que no se moviera... a continuación, el verdugo colocó otra cuerda alrededor de su cuello y poco a poco fue torciéndola hasta ahogarlo. Todavía en el patio, los eclesiásticos intentaron confortar el alma de los moribundos... pero la inminencia de la muerte ocupaba el centro de atención... se arrancó del garrote ¹²² el cuerpo inerte del primer ajusticiado y se sentó al siguiente...

Después de la ejecución se colgaron sus cuerpos en la horca que se encontraba en la plaza pública, frente a la cárcel. Ya podía revelarse el secreto... los vecinos de la orgullosa ciudad y las autoridades eclesiásticas tenía que saber que se había hecho justicia.

Como a las tres de la tarde del día siguiente, el verdugo descolgó los cuerpos de los ajusticiados y los partió en cuartos; los pedazos se repartieron entre los ministros de vara y alcaldes de los pueblos para que los colocaran en las afueras de la ciudad.

Nueve días después, la cofradía de la misericordia solicitó al corregidor que le entregasen los restos, pues tenía noticia de "...estar partes de sus cuerpos en el campo y carecer de sagrado expuestos a la mofa e irrisión tan indebidas a los difuntos..." La cofradía consideraba que debía servir a Dios dando sepultura eclesiástica a los cuerpos de los ajusticiados; de esta forma tendrían alivio sus almas mediante las oraciones y votos de los fieles.

El ritual de la pena de muerte¹²⁴ debía incluir un recorrido por las calles de la ciudad pregonando el delito, el escenario de la ejecución que se colocaba en la plaza pública, la

¹²² La pena de garrote "...parece que recibió su nombre del palo vertical o garrote sobre cuyo eje se fijaba el tornillo destinado a oprimir la garganta del reo hasta provocar su muerte por ahogamiento. En un primer momento se daba garrote ahogando al reo mediante cuerdas, retorcidas alrededor de ese palo vertical y posteriormente evolucionó hacia un tornillo metálico que mediante una palanca hacía esa función. Era característico del garrote... que el reo fuera ejecutado en una posición de sentado..." Puyol Montero, 2010, p. 571.

¹²³ AGI, Guadalajara, 158.

Agüero, 2008, p. 171.

exposición del cuerpo inerte del ejecutado y la desmembración de las partes de su cuerpo para colocarlas en ciertos lugares de la ciudad como expresión de la recta impartición de justicia.

Thomas Calvo interpreta este ritual como un ejercicio del poder soberano sobre un espacio que progresivamente va dilatándose. El cuerpo del condenado compone el espacio inicial de dominación, que la introducción del cadalso amplía, pues constituye a su vez lugar de suplicio y afirmación de la majestad. Ambos espacios, cuerpo y cadalso, "...son los que reciben la sangre que el soberano vierte en nombre de la vindicta pública, son el corazón de la demostración" 125.

Sin embargo, la grandeza del estado se muestra en su máximo esplendor cuando el espacio que recibe el ejercicio del poder se dilata a través del recorrido del condenado y su corte hacia la plaza pública. Finalmente, el espacio se desborda con la desmembración del cuerpo del condenado, su dispersión y exposición en puntos específicos de la ciudad, villa, pueblo o lugar.

Felipe de Otaduy y Avendaño decidió eliminar la parte esencial del ritual, es decir, la ejecución de los condenados en la plaza principal ante un público, que reconociera la mano justiciera del monarca asestando un golpe mortal que castigaba la desobediencia de sus súbditos¹²⁶. Por tanto, el proceso de dilatación del poder soberano, descrito por Tomás Calvo, quedó sesgado, pues como la muerte de los tres condenados no había sido pública, la exposición de sus restos tanto en la horca como en puntos específicos de la ciudad perdió impacto, ya que quien los observaba era incapaz de ligarlos con la imagen del condenado todavía vivo y quizá arrepentido que es conducido a la horca, o con la imagen, todavía más atroz, de quien recibe la muerte a manos del verdugo.

_

¹²⁵ Calvo, 2005, p. 290.

¹²⁶ "El frecuente ajusticiamiento de criminales, las rutinarias cuerdas de reos, las lucidas fiestas civiles y religiosas, o bien los duelos públicos y las celebraciones de lealtad regalista, constituían otras tantas formas rituales del poder virreinal [novohispano]. La vida de la calle tenía en las plazas su centro de convivencia, de intercambio, de comercios ilícitos, pero también de escarmiento y disuasión. Las ejecuciones, suplicios y vejaciones practicadas a reos condenados a distintas penas hacían del castigo un evento corriente en la vida callejera de la ciudad" Ibarra, 1997, p. 17.

Pues bien, aunque se sacrificó el acto de exposición del castigo que constituía una expresión del poder soberano, no se socavó la potestad del monarca, representada en Zacatecas por el corregidor, porque tras la ejecución secreta estaba latente un ataque que deslegitimaba a la jurisdicción eclesiástica al mismo tiempo que fortalecía a la jurisdicción real.

Y es que los tres reos ejecutados habían apelado, meses atrás, a la protección y amparo de la Iglesia Católica, refugiándose en el convento de San Agustín; pero el celo en administrar justicia había obligado al corregidor a ignorar la competencia que debía tener la jurisdicción eclesiástica en el proceso que se siguió contra los reos –pues le tocaba a ésta determinar si eran culpables o no de los delitos que se les imputaban– y ejecutar veladamente la sentencia de muerte.

Thomas Calvo refiere que el soberano se veía precisado a delegar su derecho a impartir justicia en sus magistrados, de manera que ambas partes compartían un poder, se apoyaban mutuamente. Sin embargo, el monarca conservaba para sí dos atribuciones superiores: la elaboración de la ley y la capacidad de indultar. Pues bien, en nombre del monarca, el corregidor de Zacatecas reinterpretó la legislación de manera que se amoldara a sus intereses particulares: alcanzar legitimidad, en detrimento de la otra esfera de poder.

Ante semejante afrenta, el juez eclesiástico de la ciudad de Zacatecas reprocharía al corregidor que hubiera aplicado la pena de muerte de forma secreta y de que no les hubiera concedido a los condenados el saludable beneficio de la confesión y la absolución de los pecados. Reproches que se antojarían fútiles ante la imposibilidad de restituir el daño ocasionado a los tres reos.

2.2 La odisea del corregidor espurio

En la villa de Aguascalientes a 17 de diciembre de 1708, Felipe de Otaduy y Avendaño escribía al Cabildo de Zacatecas agradeciendo sus favores, que le habían servido "...de alas para volar hasta los reales pies de su majestad, así a la expresión de la injusticia como a la representación de los intereses que se malograba en el ejercicio de servir a vuestra señoría y su real clemencia..." 127

Y es que el intento del virrey de la Nueva España por destituirlo de su puesto había sido infructuoso, pues su majestad el rey se había dignado piadosamente a restituirlo¹²⁸ en el ejercicio de corregidor "...que fue lo mismo que colmarme de honras, pues volví a habilitarme al servicio de vuestra señoría e incesante mi anhelo de su uso, estoy próximo para el día veinte y tres o veinte y cuatro de ponerme a las órdenes de vuestra señoría..."¹²⁹

Pues bien, tal como lo había prometido en su carta, el 23 de diciembre Felipe de Otaduy y Avendaño se apersonaba ante el cabildo de Zacatecas en su sala de ayuntamiento para presentar la real cédula, fechada en Madrid a 29 de febrero de 1708, en que se le restituía al uso y ejercicio del corregimiento de esa ciudad.

Con esa real cédula, el rey declaraba nulos los autos que el virrey de Nueva España había expedido contra Felipe de Otaduy y Avendaño, restituía a éste en el corregimiento y precisaba que él y sus sucesores debían gozar de la jurisdicción ordinaria civil y criminal en todas las minas y mineros de su jurisdicción "...con inhibición de mis virreyes de la Nueva España, porque sólo ha de conocer la audiencia de Guadalajara de sus excesos, apelaciones y otros

¹²⁷ AHEZ, Fondo: Ayuntamiento de Zacatecas, Serie: Actas de cabildo, Libro 10, 1708-1711, Fj. 148r-148v.

¹²⁸ Luis René Guerrero Galván señala que no se trató de una restitución sino de un nuevo nombramiento, el anterior nombramiento se habría finiquitado en 1707; *Vide* Guerrero Galván, 2010, p. 147.

¹²⁹ AHEZ, Fondo: Ayuntamiento de Zacatecas, Serie: Actas de cabildo, Libro 10, 1708-1711, Fj.148.

recursos..." 130 Además, el rey mandaba a la audiencia que finiquitara las causas que Otaduy y Avendaño había dejado pendientes.

De acuerdo con los términos de la restitución, el corregidor en turno, don Pedro de Castro y Colona, debía abandonar el cargo a favor de Felipe de Otaduy y Avendaño, para que éste lo ejerciera durante el tiempo que le había faltado, que debía determinarse tomando en cuenta que la duración en el cargo era de cinco años, que se le había provisto en el corregimiento el 5 de noviembre de 1704 y que lo había abandonado para viajar a la metrópoli. Pedro de Castro y Colona recuperaría el corregimiento cuando el agraviado Otaduy y Avendaño cumpliera su periodo.

La real cédula estaba refrendada por un auto y provisión de la Real Audiencia de Guadalajara. Pues bien, Pedro de Castro y Colona, deseoso de acatar los designios de su majestad, entregó la vara de justicia al general Otaduy y Avendaño, quien según Elías Amador¹³¹, permanecería en el cargo hasta septiembre de 1710.

Resultan nebulosas las causas por las que el virrey de Nueva España había cuestionado la eficiencia y honestidad de la labor de Felipe de Otaduy y Avendaño, pero fueron, con seguridad, producto de numerosas acusaciones de algunos vecinos. Frédérique Langue¹³² explica que el duque de Albuquerque, entonces virrey de la Nueva España, decidió suspender de sus funciones a Otaduy y Avendaño porque los mineros temían a sus exigencias despóticas; pues este corregidor había sido acusado de numerosos fraudes, principalmente de haber permitido ciertos abusos en la compra de mineral de plata y en algunos denuncios.

Por su parte, Elías Amador refiere que los vecinos de Zacatecas se movilizaron para revocar el nombramiento de corregidor que el monarca había entregado a Felipe de Otaduy y

¹³⁰ AHEZ, Fondo: Ayuntamiento de Zacatecas, Serie: Actas de cabildo, Libro 10, 1708-1711, Fj. 159.

¹³¹ Amador, Tomo I, 1982, p. 419. ¹³² Langue, 1999, p. 103

Avendaño¹³³, pues temían "...grandes disturbios y sinsabores, quizás por el carácter despótico y violento de que se le consideraba dotado..."¹³⁴ Las gestiones de los vecinos consistieron en hacer un donativo de siete mil pesos al cabildo de Zacatecas para que dirigiera su reclamo al monarca. Sin embargo, el cabildo resolvió dirigir esta petición al virrey de la Nueva España, al presidente de la Audiencia de Guadalajara y al obispo de la diócesis. Amador concluye que esta petición no fructificó porque Otaduy y Avendaño funcionó como corregidor a partir de los dos últimos años del siglo XVII hasta 1705 en que emprendió su viaje a España.

Al respecto, Luis René Guerrero Galván interpreta este reclamo como una expresión del poder que tenía la élite zacatecana para organizar acciones encaminadas a modificar las disposiciones de la administración central, de ahí que fuera necesaria la constante negociación entre el poder estatal y los grupos oligárquicos, mediante la intervención de estos últimos en ciertos cargos al interior del cabildo zacatecano.

Al parecer el virrey pidió la presencia de Otaduy y Avendaño en la ciudad de México para que respondiera a las acusaciones; cuando hubo regresado a Zacatecas se vio envuelto en un pleito con el convento de San Juan de Dios de Aguascalientes por la venta de numerosas ovejas. Fue entonces cuando el corregidor se decidió a emprender su viaje a España, para aclarar las dudas sobre su desempeño.

Antes de partir, Otaduy y Avendaño nombró teniente general, con la aprobación de la audiencia de Guadalajara, a Fernando Hurtado de Mendoza; sin embargo, el virrey declaró vacío por ausencia el corregimiento y mandó aprehender al teniente general, quien se vio en la necesidad de refugiarse en sagrado; además, envió informes al monarca para que dispusiera al

_

¹³³ Según Peter Bakewell, desde 1580 la corona se encargaba de nombrar al corregidor de Zacatecas, a partir de 1670 el corregimiento fue lanzado a la venta, pero no mediante subastas públicas sino a través de transacciones más discretas o indirectas. Bakewell, 1976, pp. 121, 132-133.

¹³⁴ Amador, Tomo I, 1982, p. 385.

respecto, éste último contestó que Francisco de Porras Villavicencio debía ejercer el cargo mientras arribaba a la ciudad Pedro de Castro y Colona "...proveído por su majestad en dicho corregimiento para cuando dicho don Phelipe hubiera cumplido su tiempo..."

Pues bien, hacia 1707 el enfrentamiento entre la facción que apoyaba a Otaduy y la que lo repudiaba estaba en pleno apogeo, pues fue entonces cuando Manuel de Porras inició, por encargo del monarca, un juicio de residencia contra el corregidor, pero como éste había partido hacia la Metrópoli, se nombraron por fiadores a Juan Bravo de Medrano, conde de Santa Rosa, Juan Antonio de Montalvo, Antonio de Lando, Juan Esteban de Villanueva, Miguel de Algana y Nicolás de Mendoza, vecinos de la ciudad de Zacatecas.

El juez de residencia privó de su oficio a Felipe de Otaduy y Avendaño y le condenó a "...destierro perpetuo de aquella ciudad cuarenta leguas en contorno y en diferentes penas pecuniarias... que mandó exhibieran... [los] fiadores, pasando a querer sacárselas con apremio..."¹³⁵

Los fiadores apelaron la sentencia ante la audiencia de Guadalajara, aunque ya se había enviado un recurso al Consejo de Indias. Argumentaban ciertas irregularidades en el proceder de Manuel de Porras, pues se había dejado comprar por los enemigos de Felipe de Otaduy y Avendaño.

La audiencia respondió que no gozaba de competencia en el asunto y recomendó a los fiadores que dirigieran la apelación al Consejo de Indias. Efectivamente, a partir de 1592 el monarca español entregaba una orden a cada corregidor de Zacatecas que prohibía a la Audiencia de Guadalajara "...someterlos a cualquier clase de investigación que tuviera forma de residencia.

¹³⁵ AHEZ, Fondo: Poder Judicial, Serie: Criminal, Caja 23, Expediente 25, 12 fjs.

Si una inspección llegaba a ser necesaria, supuestamente debía llevarla a cabo su sucesor en el corregimiento..."136

2.3 La disputa jurisdiccional: primera parte

Tal y como sucedía con fastidiosa cotidianidad, durante la noche del dos de febrero de 1709 se efectuó una fuga masiva de la real cárcel. Alguien le informó al corregidor que algunos fugitivos se habían refugiado en el convento de San Agustín. De manera que Felipe de Otaduy y Avendaño pasó al convento en compañía de don Thomás Manuel Nuñez de la Torre, alcalde ordinario, el licenciado don Joseph Victoria de Zarate, abogado de la audiencia de Guadalajara y otros ministros de justicia.

Supuestamente, el padre fray Antonio Botello, prior del convento, había dado permiso para que registraran el lugar en busca de los reos prófugos. Así que "...en una pieza baja en que al parecer había habido harina..." y que por cierto estaba cerrada, el corregidor halló a nueve hombres "...puestos en ala arrimados a la pared... que a repetidas voces comenzaron a decir: Iglesia me llamo..."137

La invocación del nombre de la Iglesia no valió a los fugitivos, pues el corregidor los hizo amarrar y se dispuso a sacarlos del convento, pero la portería estaba cerrada con candado. Antes de discernir sobre cuál sería la salida óptima, Felipe de Otaduy y Avendaño otorgó, no se sabe a quién (acaso al prior del convento), una caución juratoria, es decir, prometió por Dios y ante la santa cruz que no ejecutaría sobre el cuerpo de los reos pena de sangre ni mutilación de miembros hasta que se hubiera resuelto el artículo de inmunidad.

Mientras tanto, los frailes agustinos habían dado "...entrada a don Nicolás Ruiz de Huidobro, vicario y juez eclesiástico... a su notario y al bachiller Lucas Lascano,

Bakewell, 1976, p. 130.AGI, Guadalajara, 158.

presbítero..." ¹³⁸, quien se movilizó para estorbar la extracción, impidiendo que se abriesen los accesos.

El padre Huidobro intentó persuadir al corregidor de que llevarse a esos hombres constituía una afrenta a la Santa Madre Iglesia, que "...en virtud de santa obediencia no abstraigan dichos reos de la inmunidad que gozan imponiéndole para ello como le impone para que no haga dicha extracción, pena de excomunión mayor late centtentia [sic]..."¹³⁹.

Ante tal amenaza el corregidor no se vio amedrentado, en cambio respondió que las causas de esos reos eran de las exentas de inmunidad "...y así suplica a dicho señor vicario se abstenga en dichos requerimientos y pena de censura¹⁴⁰ que le impone de la cual apela su merced en caso necesario para ante el señor ilustrísimo y reverendísimo arzobispo obispo de este obispado..."¹⁴¹

Acto seguido, determinó que se forzara la cerradura de la puerta reglar para que los ministros de justicia sacaran a los nueve reos, acción que se vio entorpecida por la interferencia de tres religiosos (dos sacerdotes y uno lego) que se atrincheraron en la puerta.

El alboroto se había desbordado por toda la ciudad, a las afueras del convento llegaba gente de a pie y de a caballo...

El corregidor intentó razonar con los religiosos pero no consiguió franquear la puerta, así que optó por una medida desesperada: derribar la pared de la cerca, para lo cual dio la "...orden en voces altas, a los que se hallaban de la parte de afuera, para que llamasen a don Juan Ramos de la Vega, el otro alcalde ordinario, que hiciese traer barras..."¹⁴²

AGI, Guadalajara, 158.

72

¹³⁸ AGI, Guadalajara, 158.

¹⁴⁰ Entiéndase por censura una pena eclesiástica terapéutica que priva de ciertos bienes espirituales; se puede subdividir en excomunión, entredicho y suspensión. *Vide* Martínez de Codes, 1987, p. 45.

¹⁴¹ AGI, Guadalajara, 158.

AGI, Guadalajara, 158.

Otros religiosos se agazaparon a las paredes exteriores del convento, pues debían evitar semejante atropello a la inmunidad local. Los curiosos seguían arribando y el corregidor se vio obligado "...a apellidar el nombre de su majestad que hasta allí no había hecho..." 143

Por su parte, el vicario juez eclesiástico se había encaramado en las azoteas inmediatas al corral de la puerta reglar, acompañado del padre prior y otros eclesiásticos; desde arriba lanzaba censuras "...para que la gente no llegase a las cercas y puertas de dicho convento..." 144

A gritos, Felipe de Otaduy y Avendaño hizo responsables al vicario y al padre prior de las muertes que se pudieran suceder. Instantes después, el cura rector de la parroquia, Juan de Covarrubias, quien también había subido a la azotea, se retiró en compañía del vicario y el prior; posteriormente mandaron a los religiosos que se apartaran de las puertas, como al parecer lo hicieron, pues a través de ella "...se sacaron a los referidos nueve reos y condujeron a la real cárcel... en concurrencia de crecidísimo número de plebe con harto recelo de la resulta que podía haber..."¹⁴⁵

Con la extracción violenta de los reos refugiados en lugar sagrado, los representantes de la Iglesia Católica en la ciudad de Zacatecas habían perdido una batalla en detrimento de la inmunidad local, pero no estaban dispuestos a entregar una guerra que apenas comenzaba.

De manera que el vicario juez eclesiástico emitió un auto solicitando al corregidor que restituyera al sagrado a los reos, el corregidor sólo se dignó a restituir a tres, argumentando que no había encontrado proceso alguno en su contra. En cambio, mantuvo en prisión a seis reos:

...Joseph de Olague, Agustín de Almiralla, alías chinito, y Juan de Reina, presos por robos, muertes y salteamientos en el campo. Nicolás Calderón, alías Lango, por lo mismo, y Mathías de Reina por haberse aprehendido en la cuadrilla de Camarillo, ladrón famoso de la cual parecen ser, según los autos todos los antecedentemente

¹⁴³ AGI, Guadalajara, 158.

¹⁴⁴ AGI, Guadalajara, 158.

¹⁴⁵ AGI, Guadalajara, 158.

dichos, y Nicolás de Cobarrubias, reo sentenciado... para presidio de tierra adentro... 146

Ante semejante inobediencia, el vicario declaró públicos excomulgados al corregidor, los alcaldes ordinarios y al escribano de la causa. Para entender las características de esta pena y la magnitud de su aplicación, resulta imperativo recurrir a su legislación. Las partidas definen a la excomunión como "…la sentencia que destierra y aparta al hombre… de los sacramentos de la Santa Iglesia; y a las veces de los leales cristianos…"¹⁴⁷

Mandaban a los eclesiásticos que antes de declarar la excomunión debían amonestar tres veces al desobediente, ante hombres buenos como testigos, "...diciendo que haga enmienda y se retire de aquello por lo que le amonesta; y si no se quisiere enmendar, lo puede entonces excomulgar..." emitiendo por escrito una sentencia donde se hiciera constancia de las amonestaciones y de la razones por las que se excomulgaba.

Rosa María Martínez de Codes¹⁴⁸ señala que en el derecho canónico existía una clásica bipartición, que atendía a la forma en que se había llegado a la sentencia. Por un lado, estaba la excomunión *latae sententiae*, a la que se incurría automáticamente después de la ejecución de un delito, pues su imposición estaba claramente decretada por el derecho canónico.

Por otro lado, la excomunión *ferendae sententiae* era producto de una sentencia del juez eclesiástico, que aunque debía hacerse conforme a lo dispuesto por la legislación canónica, se aplicaba luego de un juicio que evaluaba las características de la infracción. La sentencia debía contener el nombre del culpable o antecedentes que lo identificaran y debía pronunciarse luego de tres amonestaciones. Alamiro de Ávila Martel explica que este tipo de excomunión fue consecuencia de "...una latitud de apreciación para considerar que una persona debe ser

¹⁴⁶ AGI, Guadalajara, 158.

¹⁴⁷ Partida I: IX: I.

¹⁴⁸ Martínez de Codes, 1987, p. 43.

amonestada por ciertos hechos que, si no se corrigen, llevan a la sentencia de excomunión" 149, recurso del que gozaban quienes tenían la potestad para excomulgar.

Felipe de Otaduy y Avendaño y sus ministros recibieron la excomunión mayor latae sententiae, cuyos efectos eran la prohibición a participar en la misa, la exclusión de la comunión, la privación de la jurisdicción y la inhabilidad para los oficios. Por tanto, se les privó de todos los bienes espirituales y materiales que otorgaba la Iglesia. Para que el decreto de excomunión fuera eficaz debía hacerse público, de ahí que se anotara el nombre de los excomulgados en tablillas que a su vez se colocaban en las entradas de los templos de la ciudad; además, el cura párroco debía denunciar a los infractores en la misa mayor, para que fueran evitados en todo lugar.

Para resolver semejante embrollo, la Real Audiencia de Guadalajara dirigió al juez eclesiástico una real provisión de absolución ordinaria, remitiéndole a lo mandado por la Recopilación de Indias, en su libro I, título X, ley X. Esta ley mandaba a los jueces eclesiásticos que absolvieran a los excomulgados, después de que se les hubiera protestado el real auxilio de la fuerza; el notario debía enviar en los siguientes seis días, contando a partir de que recibiera la carta de la Audiencia, un traslado de los autos por excomuniones y censuras, para que vistos en la Audiencia se proveyera sobre artículo de fuerza "...y en el interín y por el término ordinario de sesenta días absolvereis a todas y cualesquier personas que hubiereis excomulgado..."¹⁵⁰

Se otorgó la absolución. Fue entonces cuando el corregidor pidió permiso a la Audiencia de Guadalajara para substanciar la causa de los tres reos, pues temía una nueva fuga masiva "...porque aún he llegado a tener noticia, ha intentado el arrojarse con dicha su cuadrilla a dicha cárcel para ver si puede sacar los compañeros, razones porque me ha sido preciso no fiar sólo del

 ¹⁴⁹ Ávila Martel, 1980, p. 477.
 ¹⁵⁰ AGI, Guadalajara, 158.

alcaide la guarda de los presos, sino poner otras con arma muchas noches..."¹⁵¹ La Audiencia aprobó al corregidor que finiquitara la causa y otorgara sentencia.

Mientras tanto, se presentaría la ocasión para que la jurisdicción eclesiástica pudiera cuestionar la preeminencia y legitimidad del cabildo de Zacatecas y su corregidor; se trata de la visita pastoral del obispo de Nueva Galicia, don Diego Camacho y Ávila.

Durante la celebración religiosa del patriarca San José, que era una fiesta de tabla, el cabildo recibió la primera injuria; pues los alcaldes ordinarios, que habían acudido a la iglesia parroquial en representación del cabildo, no recibieron la venia que correspondía.

El ataque más directo del clero se dio durante la celebración del jueves santo, que fue 28 de marzo, cuando el obispo Camacho y Ávila desairó al corregidor durante la ceremonia de la consagración de los santos óleos, pues "...llegada la hora de depositar el cuerpo de nuestro señor Jesucristo en la urna o sagrario del monumento...", el cura rector de la parroquia, don Juan de Covarrubias, y don Francisco Santos de Oliveros (secretario mayor del obispo) hicieron señas al corregidor para que se acercara. Felipe de Otaduy y Avendaño se levantó y se dirigió al pie del sagrario y se hincó; el obispo le mostro el cáliz y luego lo guardó en el sagrario "...se quedó su señoría, dicho corregidor hincado, aguantando a que se le colgase después de cerrar dicho sagrario... la llave de él, lo cual no ejecutó [el obispo]... sino que se la colgó al cuello su señoría ilustrísima, lo cual causó notable escándalo..." 152 no solo al cabildo sino también a todos los concurrentes.

¹⁵¹ AGI, Guadalajara, 158.

¹⁵² AHEZ, Fondo: Ayuntamiento de Zacatecas, Serie: Actas de cabildo, Libro 10, 1708-1711, Fj. 200v. Un escándalo similar ocurrió en 1681 cuando tanto el cabildo como el corregidor se negaron a asistir a la iglesia parroquial durante la semana santa, de manera que el obispo se vio precisado a colgarse al cuello la llave, provocando el asombro de los presentes. *Vide* AHEZ, Fondo: Ayuntamiento de Zacatecas, Serie: Actas de Cabildo, 1681, Fjs. 43-46 (161-162).

El cabildo resolvió consultar a la Real Audiencia de Guadalajara sobre el modo de proceder ante semejante afrenta; mientras tanto ningún integrante del cabildo asistiría a alguna función en la iglesia parroquial a la que acudiera el obispo. Además, se mostraba extrañado ante la actitud del obispo, porque "...ni por su conjunto ni por ninguno de sus individuos, siente [el cabildo] haya habido motivo para este, ni otros desaires, que por tal se ha tenido el ejecutado este día por dicho ilustrísimo y reverendísimo señor arzobispo obispo, a quien se satisficiera si alguno se hallara..."

Aunque no se había resuelto la causa de inmunidad, que determinaría si los reos que se habían refugiado merecían o no el amparo del lugar sagrado; a pesar de que había otorgado una caución juratoria y de que había interpuesto un recurso de fuerza contra el vicario y juez eclesiástico a causa de las excomuniones, Felipe de Otaduy y Avendaño se atrevió a ejecutar la pena de muerte sobre tres de los nueve reos que se habían asilado en el convento de San Agustín.

El corregidor de Zacatecas dictó la sentencia de muerte el 14 de mayo de 1709 y el 3 de junio la envió al asesor letrado, solicitándole su aprobación y respaldo, encargándole que no se dilatara, pues el juez eclesiástico podía exigir competencia en el asunto. La ejecución se efectuó el 21 de julio con la plena aprobación de la Real Audiencia de Guadalajara.

Así que se volvió a declarar la excomunión, para que se guardara el respeto debido a las iglesias. Los nombres de Felipe de Otaduy y Avendaño, de Juan Ramos de la Vega, alcalde ordinario, de los escribanos públicos Manuel Gutiérrez de Ávila y Francisco Sánchez de Santa Ana se rotularon en la tablilla de los excomulgados.

Ante semejante noticia, el corregidor se justificó diciendo que aunque había dictado la sentencia de muerte no la había hecho ejecutar, pues había delegado esa función en el alcalde ordinario de primer voto, de manera que no había faltado a la caución juratoria que había

otorgado cuando extrajo a los reos; incluso si hubiese faltado a ella, su omisión quedaba justificada porque la ejecución se había hecho obedeciendo órdenes de la audiencia, pues se castigó a tres hombres que eran notoriamente ladrones famosos. Además, argumentó que la sentencia se había ejecutado con el conocimiento del vicario juez eclesiástico, "...quien tendría motivos para no oponerse..."

Francisco Sánchez de Santa Ana aseguró que su asistencia a dicha ejecución se había efectuado tan sólo por cumplir con la obligación de su oficio (también ejercía como escribano de entradas de la cárcel pública) pues "...receloso de que con esta ocasión no sucediese o quebranto de puertas, paredes o [sic] otros accidentes así por los muchos presos que en ella había, como por el concurso de gente que había dentro y fuera de dicha cárcel..." El resto de los excomulgados alegó que simplemente estaba siguiendo órdenes de la Audiencia de Guadalajara, que se apelara a ésta para que respondiera a la acusación de violación de la inmunidad eclesiástica. Todos protestaron el real auxilio de la fuerza contra la resolución del vicario de excomulgarlos.

Se denominaba recurso de fuerza¹⁵³ al que se interponía, ante un tribunal superior del rey, a causa de una ofensa inferida por un juez eclesiástico; dos podían ser los objetivos de este recurso: excluir al eclesiástico del conocimiento de la causa (por argumentar no ser de su competencia) u obligarlo a cumplir con el procedimiento establecido.

Abelardo Levaggi¹⁵⁴ distingue tres tipos de recursos de fuerza. El primero, denominado recurso en conocer y proceder, se interponía cuando el juez eclesiástico conocía en una causa que no era de su competencia, de ahí que el objetivo fuera sustraer la causa y dirigirla al juez competente. El segundo es el recurso en el modo de conocer y proceder, que consiste en obligar al juez eclesiástico a respetar el procedimiento canónico cuando éste innovaba en el método. El

¹⁵³ Vide Levaggi, "Los recursos de fuerza en el derecho Indiano", 1992.

Levaggi, "Los recursos de fuerza en el derecho Indiano", 1992, p. 120.

tercero, conocido como recurso en no otorgar apelación, se introducía "...cuando el juez le denegaba injustamente a la parte agraviada la apelación ante el superior, o el efecto suspensivo de ésta, siendo aquí la meta el compelerlo a que la concediese, y en su caso, en ambos efectos: devolutivo y suspensivo" 155.

Pues bien, como el cabildo de Zacatecas estaba desesperado, porque no podía ejercer muchas de sus funciones con el corregidor excomulgado¹⁵⁶; introdujo un recurso de fuerza contra el vicario juez eclesiástico de la ciudad y envió una consulta a la audiencia de Guadalajara para que diera una pronta solución al problema. El cabildo argumentaba que el rótulo y la falta de ministros provocaba turbación y conflictos en la ciudad

...llegándose... [a] ningún regocijo que concurrirá en la celebridad de la fiesta titular que esta ciudad celebra el día ocho del corriente [septiembre], enarbolando su real pendón en memoria del triunfo de su gloriosa conquista, en que se suspenderá la lid de toros que anualmente se acostumbra, lo cual en la gente plebe y en especial en la de minas será más sensible por la veleidad de su naturaleza y no tener en el año otros días de mayor recreación... ¹⁵⁷

A pesar de la introducción de los recursos de fuerza, el vicario juez eclesiástico de Zacatecas alegó que no podía otorgar la absolución a los cuatro excomulgados, porque el obispo de Guadalajara, don Diego Camacho y Ávila, se la había reservado para sí; de manera que la audiencia envió una real provisión de ruego y encargo al obispo, pidiéndole que atendiera la aplicación de las leyes XVIII y IX de los títulos séptimo y décimo, respectivamente, del libro primero de la Recopilación de Indias.

La primera de estas leyes mandaba a los jueces eclesiásticos que cuando se diere el caso de absolver a algún representante real "...les concedan la absolución llanamente como se practica en nuestros reinos de Castilla y no los obliguen a ir personalmente a recibirla de sus

79

¹⁵⁵ Levaggi, "Los recursos de fuerza en el derecho Indiano", 1992, p. 120.

¹⁵⁶ A pesar de que el corregidor inmediatamente después había nombrado como teniente de corregidor a Martín Verdugo de Haro y Dávila, *Vide* Amador, Tomo I, 1982, p. 416.
¹⁵⁷ AGI, Guadalajara, 158.

propias personas..." La segunda ley mandaba a los obispos y demás jueces eclesiásticos que cumplieran los autos y provisiones de las audiencias que tuvieran como objetivo "...alzar las fuerzas y absolver de las censuras... sin replicar alguna y sin dar lugar a que se use de rigor..."

Ante las acciones de la audiencia para alcanzar la absolución del corregidor y sus ministros de justicia, don Diego Camacho y Ávila reclamó el atrevimiento que tuvo Felipe de Otaduy y Avendaño al aplicar la pena de muerte sin la venia de la autoridad eclesiástica:

...se ha pasado sin su decisión [la del obispo] al castigo de los reos en menosprecio de la Iglesia y su inmunidad, atropellando la religión, faltando a una cosa tan sagrada como el juramento [es decir, la caución juratoria] de cuyo hecho se tomará ejemplar para que de una vez se acabe con la inmunidad eclesiástica y la atención a ella como lo encarga su majestad con su católico celo... ¹⁵⁸

El obispo aseguró que mientras su vicario en Zacatecas había obedecido la real provisión de la audiencia, absolviendo a los excomulgados a pesar de que el recurso de fuerza no se había finiquitado, la jurisdicción real había ignorado a la eclesiástica y había impuesto la pena de muerte a tres reos que habían solicitado asilo en sagrado.

Por tanto, el obispo decidía no otorgar la absolución hasta que los transgresores "...vengan con verdadero conocimiento de su culpa y arrepentimiento de ella pidiendo el beneficio de la absolución y en señal de obediencia y penitencia exhiban las multas..." que tanto el obispo como el vicario de Zacatecas habían aplicado al corregidor por desobediente.

Para apoyar su negativa, el obispo citaba la bula de Gregorio XIV y dos cédulas reales, una con fecha de 28 de marzo de 1622 y otra fechada en Madrid a 19 de diciembre de 1686. Esta última Real Cédula mandaba a los ministros de justicia que "...guarden la inmunidad de la iglesia y que estando pendientes las causas ante la justicia eclesiástica, no innoven guardando en todo las leyes y sacros cánones que sobre esto disponen..." Esta ley se había expedido como

¹⁵⁸ AGI, Guadalajara, 158.

¹⁵⁹ AGI, Guadalajara, 158.

consecuencia de una disputa jurisdiccional que entablaron el obispo Santiago de León y Garabito y la Real Audiencia de Guadalajara, respecto al punto de inmunidad local de un mulato que se había refugiado en el convento de Santo Domingo (de la ciudad de Guadalajara) después de haber dado muerte a una india.

El enfrentamiento inició cuando el alcalde ordinario, en compañía de dos oidores de la audiencia, penetró en el lugar sagrado y extrajo violentamente al refugiado. El provisor del obispo respondió excomulgándolos y declarando entredicho. Inmediatamente después, el juez dictó sentencia de muerte contra el mulato y solicitó la asistencia de dos frailes dominicos para ponerla en práctica. El provisor declaró nula la sentencia, argumentando que en tiempo de entredicho no se podía ejecutar acción judicial alguna. Entonces la audiencia solicitó la absolución de los excomulgados y el levantamiento del entredicho; el provisor respondió que lo haría después de que la jurisdicción real prometiera no atentar contra el cuerpo y la vida del refugiado hasta que se resolviera el punto de inmunidad. Sin embargo, antes de que el provisor entregara por escrito la absolución, la jurisdicción real impuso al mulato la pena de garrote y exhibió su cuerpo en la horca de la plaza pública. Finalmente, el monarca falló a favor de la jurisdicción eclesiástica; sin embargo absolvió a los oidores de la audiencia, imponiéndoles una penitencia saludable y secreta.

Tanto en el incidente de 1686 como en la disputa de 1709 se evocó una real cédula fechada en 5 de marzo de 1619 que mandaba a los ministros reales que respetaran el procedimiento que la costumbre dictaba para las causas que involucraban la inmunidad local. De acuerdo con ese procedimiento, no debían imponerse penas de destierro, afrenta, azotes, tormento, galeras ni horca hasta que la causa se hubiera determinado.

Ante la renuencia del obispo Camacho y Ávila a confirmar una disposición de la Audiencia de Guadalajara, argumentando la defensa del privilegio de los lugares sagrados, resulta necesaria una valoración de su postura, pues de esta forma será posible dimensionar no sólo la actitud de las partes involucradas sino también la gravedad del enfrentamiento.

La comparación constituye una herramienta indispensable para alcanzar semejante objetivo. Hacia 1744, también se verificó un caso de extracción violenta en la jurisdicción del Obispado de Concepción (Chile)¹⁶⁰. Un juez militar mandó sacar a un soldado de la iglesia de la misión de San Cristóbal, sin permiso de la jurisdicción eclesiástica, argumentando que el delito cometido era de los exceptuados. En respuesta, el juez eclesiástico excomulgó al juez militar y a sus ministros. Fue entonces cuando el juez militar propuso otorgar caución juratoria de que no formaría autos ni procedería civil y/o criminalmente contra el reo, pero seguiría manteniéndolo en su prisión pues el juez eclesiástico no contaba con una cárcel.

El provisor general del Obispado de Concepción (Chile) no sabía si aceptar o no la caución juratoria que se le ofrecía a destiempo, pues ésta debía otorgarse antes de extraer al reo del sagrado, así que dirigió una consulta al P. Eugenio Valencia. Éste le respondió que no se debía admitir caución juratoria ni absolver a los excomulgados, por el contrario, había que presionar con penas pecuniarias para que se restituyera al reo a sagrado.

Según Valencia, cuando el juez militar extrajo al reo sin licencia del obispo, desoyendo las órdenes de los cánones sagrados y de la Constitución de Gregorio XIV, no solamente vulneró sino también usurpó las funciones de la jurisdicción eclesiástica¹⁶¹. Por tanto, para restituir a la Iglesia un derecho arrebatado, el juez militar debía entregar al reo, la caución juratoria resultaba insuficiente, pues sólo constituía una fianza legal de que no se procedería contra su cuerpo.

Comadrán Ruiz, 1971, p. 239.
 Comadrán Ruiz, 1971, pp. 239-240.

Además, aclaraba que aunque el reo renunciara a los derechos que le acarreaba el asilo en sagrado, el juez debía reponerlo a la iglesia, "...porque el privilegio de la inmunidad, aunque secundariamente sea a favor del reo; primariamente es a favor de la Iglesia; y por consiguiente, no puede el reo renunciar al privilegio primariamente concedido a la Iglesia..."162. Sin embargo, concluía que la extracción violenta no solamente había injuriado a la Iglesia sino también al reo, a quien la Iglesia le había traspasado su derecho cuando se amparó en su seno.

Pues bien, en ambos casos -tanto en el de Zacatecas como en el de Concepción- la respuesta ante la extracción violenta fue la excomunión, pero en el segundo se condicionó la absolución a la restitución del reo al sagrado, en el caso zacatecano se absolvió al corregidor y sus ministros sin mediar la restitución de la totalidad de los reos.

En respuesta a la extracción, el obispo Camacho y Ávila no consideró la opción de reagravar las penas a los excomulgados para conseguir la íntegra restitución de los reos, por el contrario, acató la provisión de la Audiencia de Guadalajara y se resignó a otorgar validez a una caución juratoria surgida en el fragor de una batalla por los nueve reos refugiados.

Después de la ejecución de la pena de muerte, el espíritu conciliador del obispo se esfumó, pues esta vez no aceptó sin condiciones la provisión de la audiencia solicitando una nueva absolución.

Diego Mexía de Cabrera aconsejaba que si el juez secular se atrevía a desafiar los mandatos eclesiásticos, condenando a mutilación de miembro o pena capital al reo extraído de sagrado, debía castigársele con las siguientes penas: En primer lugar, debía imponérsele una pena pecuniaria comparable a la que se aplicaba a quienes cometían delitos de lesa majestad, también debía hacer penitencia y "...pedir entonces por escrito, con demostraciones de humildad la absolución y unión de Christo que tanto estima el que le ofrezcan peticiones de

¹⁶² Comadrán Ruiz, 1971, p. 241.

arrepentimiento..."¹⁶³; en seguida venía la pena de sacrilegio o excomunión mayor; si el delito persistía entonces se reagravaría la excomunión, en cambio si se hacía la restitución del reo a la iglesia o si se otorgaba caución juratoria de no innovar en la causa, obispos y jueces eclesiásticos podían absolver. Ante jueces seculares renuentes, se debía solicitar a la Audiencia que se despachara la provisión ordinaria "...y aún sobre carta para que el juez eclesiástico absuelva a los excomulgados por el tiempo de la ordenanza..."¹⁶⁴

Sin embargo, el obispo Camacho y Ávila no adoptó una postura agresiva recurriendo a la imposición de nuevas censuras, solamente demandó a la audiencia el cumplimiento de la ley.

2.4 La disputa jurisdiccional: segunda parte

Si la legislación real respaldaba el derecho que tenía la jurisdicción eclesiástica de otorgar asilo en los lugares sagrados, entonces la excomunión de los representantes reales resultaba legítima, pues éstos habían desobedecido los mandatos de la Santa Madre Iglesia filtrados a través de las disposiciones de la monarquía española; sin embargo, la legislación real también respaldaba la postura de la audiencia de Guadalajara, que exigía la absolución de los excomulgados. Llegados a este punto, parecería que el destino de este enfrentamiento sería el estancamiento, no obstante, ambas partes (audiencia y obispo) se encargarán de desatorar la disputa, no sólo apelando al deber de respetar la legislación sino amenazando con imponer castigos y censuras, cada una manteniendo el firme propósito de alcanzar una resolución favorable a su causa.

Pues bien, después de recibir dos cartas de ruego y encargo intimándole a que levantara la excomunión, don Diego Camacho y Ávila se dignó a resolver sobre la cuestión el 17 de septiembre. Contestó a la audiencia que a pesar del "...atentado ilusorio en menosprecio de la

¹⁶³ Mexía de Cabrera, 1655, p. 16.

¹⁶⁴ Mexía de Cabrera, 1655, p. 19.

jurisdicción eclesiástica e irreverencia de Nuestra Santa Madre Iglesia..."¹⁶⁵ daba facultad al vicario de la ciudad de Zacatecas para que "...absuelva o mande absolver dichos reos por el término del derecho, para que con dicha absolución puedan comparecer en esta ciudad [de Guadalajara] por sí o por sus podatarios a seguir su justicia..."¹⁶⁶ Por tanto, el arzobispo sólo se dignó a otorgar una absolución ad reincidentiam, es decir, provisional.

La Audiencia de Guadalajara, inconforme con semejante resolución, introdujo un recurso de fuerza contra el obispo Camacho y Ávila, por negarse a finiquitar el asunto, otorgando una absolución parcial; además, dirigió dos reales provisiones más para intimar al obispo; en la segunda real provisión se le amenazaba con cobrarle quinientos pesos de multa. La intención de la Audiencia era forzar al obispo a que levantara las excomuniones argumentando que ese era el procedimiento a seguir, de ahí que hiciera fuerza en el modo de conocer y proceder.

El obispo se negó a acatar los mandatos de la audiencia; en cambio, respondió excomulgando al oidor más antiguo de la audiencia, don Francisco Feijoo Centellas y al licenciado Simón de Oro, por incurrir en la bula *In Coena Domini*. Esta bula, que se promulgó por primera vez hacia 1420 y que en 1550 Julio III la modificó para introducir la condena al recurso de fuerza, constituyó una defensa legal que la Iglesia Romana introducía ante la intromisión de la jurisdicción real en asuntos eclesiásticos mediante los recursos de fuerza. Al respecto, Abelardo Levaggi señala que:

Era evidente que los recursos de fuerza menoscababan esa independencia de la Iglesia respecto de la sociedad política, especialmente eran una negación de su poder judicial. Por esta razón, la sede apostólica resistió el ejercicio de dichos recursos mediante la bula In Coena Domini. ¹⁶⁷

¹⁶⁵ AGI, Guadalajara, 158.

¹⁶⁶ AGI, Guadalajara, 158.

¹⁶⁷ Levaggi, "Los recursos de fuerza en el derecho Indiano", 1992, p. 125.

Sin embargo, la existencia de esta bula no logró cambiar la actitud del clero español e indiano, que tendía a acatar el recurso de fuerza. Bernardino Bravo Lira¹⁶⁸ señala que anualmente el monarca interponía una suplicación ante el Papa contra esa bula, para precaver todo menoscabo a la jurisdicción real; además, aunque en Indias los obispos podían publicar esta Bula cada jueves santo, las audiencias y justicias ordinarias no asistían a semejante acto, mostrando así su contravención a esa disposición y su deseo de mantener intactas las regalías.

De ahí que no resulte extraño la poca utilidad que el obispo Camacho y Ávila reconoció en esta bula, pues sólo la evocó para justificar la excomunión contra los únicos integrantes de la audiencia que podían conocer sobre el recurso de fuerza interpuesto en su contra. En cambio defendería la jurisdicción eclesiástica y las excomuniones a partir de la legislación real indiana y castellana; reconociendo de esta manera al monarca español, no al pontífice romano, como la única autoridad en estas materias.

Mientras la disputa jurisdiccional crecía en la ciudad de Guadalajara, el vicario juez eclesiástico en la ciudad de Zacatecas absolvía a los cuatro excomulgados. El ritual se efectuó en la casa del corregidor, de rodillas los cuatro excomulgados recibieron las siguientes palabras:

Misereatur vestri omnipontes deus et dimisis peccatis vestris per durat vos advitam eternam: indulgentiam absolutionem etre missionem peccatorum vestrorum tribuat vobis omnipotens et misericors dominus: dominus noster Jesuchristus quiest summus pontifex vos absoluat et ego authoristate ipsius qua fungor vos absolvo adterminum juris juxta intentionem prelati a vinculo excommunicationis amioris quam incurristir restituo que vos sanctis sacramentis ecclesie unitati et communioni fidelim innomine patris... ¹⁶⁹

Posteriormente, el mismo vicario pasó a quitar los rótulos que se hallaban fijados en las puertas de las iglesias de la ciudad.

1

¹⁶⁸ Bravo Lira, 1984, p. 193.

¹⁶⁹ AGI, Guadalajara, 158.

De acuerdo con las Partidas, el procedimiento para absolver era el siguiente:

primeramente, el excomulgado debía jurar sobre los santos evangelios que acataría los

mandamientos de la Santa Iglesia, entonces el eclesiástico lo absolvía a la puerta de la iglesia

diciendo: "Que por el poder que tiene de San Pedro y San Pablo, que lo absuelve de la atadura de

la excomunión en que cayó por su desobediencia", luego rezaba el Miserere mei Deus ("Dios,

ten compasión de mí". Salmos, 51) mientras hería la espalda del excomulgado con un látigo;

posteriormente, rezaba en silencio una oración para reconciliar (es decir, restaurar a su condición

de feligrés) y le echaba agua bendita sobre la cabeza. Finalmente, lo tomaba de la mano derecha

y lo metía a la iglesia¹⁷⁰. Sin embargo, como muestra de respeto a los oficiales reales (virreyes,

gobernadores, oidores y corregidores) se dispuso que no se utilizara este ritual por considerarse

terrorífico y se mandó que la absolución se efectuara de forma privada en las casas de los

excomulgados¹⁷¹.

Mientras tanto, en Guadalajara la audiencia volvió a apelar a las leyes XVIII y IX, de los

títulos VII y X respectivamente, del libro primero de la Recopilación de Indias, para que el

obispo borrara de la tablilla de los públicos excomulgados al oidor y al abogado, su ayudante.

Camacho y Ávila se negó a cumplir esta real provisión argumentando su ilegitimidad,

pues quien la expedía, es decir, la audiencia de Guadalajara, no tenía jurisdicción sobre un asunto

que estaba unido a la causa de inmunidad, que no se había finiquitado, pues fueron nueve los

reos extraídos del convento de San Agustín y se ejecutó la sentencia de muerte solamente en tres

de ellos "...y por esto no estar [sic] aún... evacuados los autos sino pendiente la inmunidad por

los que restan..."172

17

¹⁷⁰ Partida I: IX: XXVI

¹⁷¹ Ávila Martel, 1980, p. 477.

¹⁷² AGI, Guadalajara, 158.

87

El obispo argumentaba, además, que no le competía a la audiencia conocer respecto del recurso de fuerza, porque se habían instituido en jueces de la causa criminal contra los tres reos ejecutados; de ahí que el obispo concluvera que "...no puede admitir dicha real provisión por esta nulidad que trae consigo de no ser expedida por los señores jueces independientes ni legítimos..."173

El oidor más antiguo de la audiencia, don Francisco Feijoo Centellas y su abogado Simón de Oro eran los únicos que no habían sido jueces de la causa criminal; por eso sólo ellos podían conocer en el recurso de fuerza interpuesto por el corregidor de Zacatecas y sus ministros de justicia. Sin embargo, después de su excomunión la audiencia perdió, desde el punto de vista del obispo, toda jurisdicción sobre el asunto.

Sin embargo, el 11 de diciembre de 1709 la audiencia expediría un auto donde se declaraba a sí misma juez competente de la causa, apelaba a las leyes CXL y CXLI, título XV, libro II de la Recopilación de Indias. De acuerdo con esta legislación, los oidores y alcaldes de corte no debían inmiscuirse en causas criminales de reos que buscaban que se les restituyera a la iglesia para que pudieran conocer en el artículo de inmunidad. En el caso que les ocupaba "...está observada su disposición habiéndose abstenido los que fueron jueces de lo criminal, de serlo en el punto de la primera fuerza..."174

Según la audiencia, el punto de inmunidad de los reos ejecutados era distinto al que se seguía por los otros seis reos, aunque los nueve se habían fugado juntos de la cárcel y se habían refugiado en el convento de San Agustín. Los autos que se habían seguido contra los reos ejecutados correspondían a la jurisdicción real, pues como esos hombres no debían gozar de inmunidad, por ser conocidos salteadores, el procedimiento dictaba que se debía declarar que el

¹⁷³ AGI, Guadalajara, 158. ¹⁷⁴ AGI, Guadalajara, 158.

juez eclesiástico hacía fuerza, se retenía la causa en el juez real y el juez eclesiástico debía alzar las censuras.

El artículo de inmunidad se había finiquitado con la interposición del primer recurso de fuerza, "...y que el que hoy se ofrece y ha resultado con la irregular pretensión y nunca vista en que se ha procedido con violencia y opresión de censuras no es el artículo de inmunidad sino distinto..."

La postura de Camacho y Ávila era muy clara: la audiencia de Guadalajara no tenía jurisdicción para introducir un recurso de fuerza en su contra, pues no podía ser juez y parte de un mismo proceso. En consecuencia, la audiencia se empeñó en separar la causa criminal y el artículo de inmunidad que se había seguido contra los tres reos ejecutados no sólo del recurso de fuerza interpuesto por el corregidor de Zacatecas sino también de las causas que se seguían contra los otros seis que se habían refugiado en San Agustín y que todavía permanecían abiertas.

Le parecía a la audiencia que la estrategia del obispo de deslegitimar su competencia en los recursos de fuerza, amenazaba el ejercicio de las regalías:

...y que el remedio de las fuerzas es el más importante y necesario que puede haber para el bien y quietud y buen gobierno de ellos sin el cual toda la república se turbaría y se seguirían grandes escándalos e inconvenientes y que a tolerarse o disimularse este exceso sería consecuencia al más pernicioso ejemplar que ser pudiera en perjuicio de la jurisdicción y de la autoridad de esta real audiencia y de la suprema regalía en el conocimiento de los recursos de fuerza... ¹⁷⁶

Sin embargo, cuando en 1704 algunos religiosos interrumpieron la ejecución de un mulato acusado de bestialidad, metiéndolo al hospital de San Juan de Dios e invocando el nombre de la iglesia, tanto el corregidor como la audiencia mostraron mayor mesura y respeto a la jurisdicción eclesiástica. En aquella ocasión, el corregidor no se atrevió a extraer violentamente y sin permiso al reo sino que se presentó en el hospital y solicitó formalmente permiso "...para que se le

¹⁷⁵ AGI, Guadalajara, 158.

¹⁷⁶ AGI, Guadalajara, 158.

franqueasen las puertas de dicho hospital, para extraer de él al reo, por no deber gozar de la inmunidad eclesiástica el delito..."¹⁷⁷, incluso entregó la causa criminal que se había seguido en contra del reo para evidenciar su culpabilidad. Ni siquiera cuando la jurisdicción eclesiástica se negó a entregarlo, el corregidor vulneró la inmunidad, sino que expidió una segunda e incluso una tercera solicitud.

Por su parte, la audiencia de Guadalajara simplemente envió una real provisión al vicario juez eclesiástico mandándole que defendiera la inmunidad eclesiástica "...en la forma y con los términos dispuestos por derecho, sin exceder de ello, ni anotar o indicar las determinaciones de las justicias reales..."

¿Por qué cambió la actitud del corregidor respecto a la inmunidad local? Resulta innegable que las disputas en que se vio involucrado Felipe de Otaduy durante la primera parte del corregimiento influyeron en su decisión de imponer la pena de muerte sin la anuencia de la jurisdicción eclesiástica, pues de esta manera legitimaba su poder ante los vecinos que habían mostrado su descontento con su nombramiento.

Ante la negativa de Camacho y Ávila de aceptar los mandatos de la audiencia, ésta se vio precisada a despachar otra real provisión al obispo, informándole que otra vez hacía fuerza en conocer y proceder de causa profana y laica contra el oidor y su licenciado, por la declaración que había hecho respecto al recurso de fuerza y por la retención de autos. Reiteraba que Camacho y Ávila estaba vulnerando la regalía conociendo de causas profanas contra legos, en nombre del rey le mandaban que remitiera "...los procesos eclesiásticos que hubieren fecho originales declarando por nulo lo que en su virtud hubieren actuado los jueces eclesiásticos..." 179

90

¹⁷⁷ APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja No. 167, Carpeta 10, expediente 4, 1704, Fj. 13v.

¹⁷⁸ AHEZ, Fondo: Poder Judicial, Serie: Criminal, Caja 3, expediente 9, 1704, 2 fjs.

AGI, Guadalajara, 158.

El 14 de diciembre de 1709, la audiencia enviaba al obispo la tercera real provisión, imponiéndole la pena de 500 pesos si no cumplía con la obligación de absolver al oidor y su abogado; además lo amenazaba con la pena "...de perder la naturaleza y temporalidades que en nuestros reinos y señoríos tenéis y de ser habido por ajeno y extraño de ellos" 180

Tal como había sucedido con las reales provisiones anteriores, el arzobispo la declaró nula por contradecir las leyes del monarca y dijo estar "... pronto a salir siempre que se le ordenare aún siendo contra la mente de su majestad..."

La audiencia se abstuvo de declararlo ajeno y extraño del reino, en cambio se dispuso a enviar una cuarta real provisión, pero antes mandó al escribano mayor de cámara a las casas episcopales para que intentara hacer entrar en razón al obispo.

Ante don Diego Camacho y Ávila, el escribano externó la responsabilidad que tenía la audiencia en la defensa de la suprema regalía y la jurisdicción real en el punto de fuerzas, pues tanto su majestad como sus antecesores los reyes de Castilla lo tenían "por muy precioso de su corona", de ahí que la audiencia se viera obligada a enviar la cuarta carta o real provisión. Además, dio a entender al arzobispo que solicitar los autos originales del recurso de fuerza en su contra era una necedad, pues la legislación castellana mandaba que se entregara solamente un traslado. Por último, destacaba el grande deseo que asistía a la audiencia de evitar contiendas de jurisdicción "...que son contrarias al bien público, nada conformes a la buena correspondencia con que se ha portado esta real audiencia con vuestra señoría ilustrísima..."

El obispo no dudaba que la audiencia podía y debía conocer sobre recursos de fuerza e incluso afirmaba que él no había dejado de dar cumplimiento a sus provisiones reales; pero le hacía grande novedad que la audiencia hubiera retenido los autos originales del punto de

¹⁸⁰ AGI, Guadalajara, 158.

¹⁸¹ AGI, Guadalajara, 158.

¹⁸² AGI, Guadalajara, 158.

inmunidad impidiendo su culminación, puesto que éstos competían a la jurisdicción eclesiástica; añadía que tradicionalmente la audiencia solía entregar los autos originales en los casos en que se declaraba que el juez eclesiástico hacia fuerza. Y ultimadamente, él nunca había solicitado los autos originales, puesto que nunca había reconocido como legítimos a los jueces que conocían del recurso de fuerza en su contra, por considerarlos también parte.

Camacho y Ávila estaba "...tan lejos de oponerse a su regalía de su majestad, que tiene por cierto que en mantenerla ninguno le ha de hacer ventaja..." 183 Y si impuso censuras a los ministros de justicia de Zacatecas fue porque vulneraron la inmunidad eclesiástica y actuaron mientras seguía pendiente el artículo de inmunidad, ignorando las leves y sacros cánones que sobre este punto disponían.

Actuó el obispo de acuerdo con lo mandado por su majestad en su legislación "...y si por la observancia de las leyes se contraviene al bien público y se puede perturbar la paz no alcanza su señoría ilustrísima [el obispo] el medio por donde se mantenga esta misma buena correspondencia..."184

A esas alturas de la disputa jurisdiccional, ambas partes se mostraban caprichosamente dispuestas a solucionar los desacuerdos. Por un lado, el obispo dijo que absolvería a los excomulgados si le entregaban los autos originales y se quedaba todo suspendido hasta que el monarca resolviera. Por otra parte, la audiencia sostenía que entregaría un traslado de los autos si el arzobispo absolvía a su oidor más antiguo y a su abogado y si se comprometía a no innovar en la causa. El arzobispo respondió no le servía la copia de los autos y que por eso estaba imposibilitado para otorgar la absolución.

¹⁸³ AGI, Guadalajara, 158. ¹⁸⁴ AGI, Guadalajara, 158.

El 21 de diciembre se envió la cuarta real provisión. Camacho y Ávila propuso una nueva solución al problema: Enviar copias de los autos y las cuatro reales provisiones con sus respectivas respuestas al virrey de la Nueva España, para que a su vez éste expusiera la disputa ante la Real Audiencia de México y se

...arbitren sobre el medio que discurriesen más legal y conforme a la naturaleza de ellos, a que está su señoría ilustrísima pronto a seguir y ejecutar como lo está (en caso de no admitir dicho medio) a experimentar todos los rigores, extrañases [sic] y multas que estos señores quisieren imponer tolerándolo con mucho consuelo por considera que hasta ahora no sólo no ha habido inobediencia en su señoría ilustrísima, sino observancia... 185

Por fin, la audiencia se mostró dispuesta y apoyó la propuesta de Camacho y Ávila, pues semejante remedio era conforme a cierta real cédula que ordenaba al virrey que determinara, como gobierno universal, en casos de competencias de la audiencia de Guadalajara y eclesiásticos.

Sin embargo, en enero de 1710 el virrey, duque de Albuquerque, contestaba que ni él ni el real acuerdo tenían facultad para discernir sobre semejante materia y aconsejaba "...se remitan los autos a su majestad en su real consejo de las Indias sin innovar en nada hasta su determinación..." El duque de Albuquerque depositaba su confianza en el obispo para que mantuviera relaciones cordiales con la Audiencia y sus acciones condujeran a la resolución del problema.

No tuvo que llegar la carta del virrey para que las partes en disputa se reconciliaran: "...por serenar el peligro de escándalo que amenazaba de ejecutar las temporalidades y ser ya tiempo de pascuas en que hubiera conservado el rótulo y podía reagravar censuras..." 187

¹⁸⁵ AGI, Guadalajara, 158.

¹⁸⁶ AGI, Guadalajara, 158.

¹⁸⁷ AGI, Guadalajara, 158.

Camacho y Ávila decidió otorgar la absolución definitiva a los excomulgados, tanto de Guadalajara como de Zacatecas; "...y así se redujo a concordia el negocio..."

El temor a la opinión pública posibilitó una forzada conciliación luego de un largo año de enfrentamientos entre ambas jurisdicciones. Refiriéndose a un enfrentamiento entre el cabildo catedral y su obispo y los miembros de la audiencia de Guadalajara por ciertas formalidades en la procesión del día de San Nicolás, Arturo Burciaga Campos sostiene que no había prueba más dura para la clerecía que resistir a la crítica de la feligresía, de ahí que se recurriera a todos los medios posibles para ocultar "…las diferencias y deslices en los que incurrían los ministros de Dios" 188.

Fecha	Acontecimiento
04/Enero/1709	El corregidor de la ciudad de Zacatecas, Felipe de Otaduy y Avendaño, inicia causa
	criminal contra tres hombres que entregó el comisario de campo diciendo que eran
	integrantes de la cuadrilla de Camarillo.
02/Feb./1709	La mayoría de los presos de la real cárcel se fuga y se refugia en el convento de San
	Agustín
03/Feb./1709	El corregidor extrae violentamente a los refugiados. Ofrece caución juratoria. Durante la
	noche restituye a tres de los nueve reos.
03/Feb./1709	El vicario excomulga al corregidor, alcaldes ordinarios y escribano de la causa.
04/Feb./1709	Real provisión de la Audiencia de Guadalajara y absolución de los excomulgados.
14/Mayo/1709	El corregidor dicta sentencia de muerte.
21/Julio/1709	Ejecución de la pena de muerte sobre tres reos que se habían refugiado en sagrado.
	El obispo, Diego Camacho y Ávila, ordena al juez eclesiástico que excomulgue al
	corregidor, alcalde ordinario y dos escribanos.
	Introducción del recurso de fuerza por la ciudad de Zacatecas contra su vicario juez
	eclesiástico.
	La Audiencia dirige una real provisión de ruego y encargo solicitando la absolución al
	obispo de Guadalajara.
	Negativa del obispo a dar la absolución.
	La Audiencia emite una segunda real provisión de ruego y encargo.
17/Sept./1709	El obispo manda a su vicario absolver temporalmente a los excomulgados.
20/Sept./1709	El juez eclesiástico otorga la absolución ad reincidentiam al corregidor, alcalde ordinario
	y dos escribanos.
02/Dic./ 1709	La Audiencia de Guadalajara declara que el obispo hace fuerza.
	El arzobispo excomulga a un oidor, don Francisco Feijoo Centellas y al licenciado Simón
	de Oro por incursos en la bula In Coena Domini.
11/Dic./1709	La audiencia expide un auto donde se declara juez competente de la causa.
21/Dic./1709	La audiencia envía una cuarta real provisión. El obispo propone apelar al virrey de Nueva
	España.
Enero/1710	El virrey, duque de Albuquerque, responde que no tiene facultad para discernir sobre la
	materia.

_

¹⁸⁸ Burciaga Campos, 2012, p. 84.

2.5 De inocencia y culpabilidad

Para poder declarar la validez de la inmunidad eclesiástica resultaba imperativo calibrar la inocencia o culpabilidad de la persona que solicitaba refugio. En el caso que nos ocupa, la jurisdicción eclesiástica consideró irrelevante definir este punto después de que se hubo ejecutado la sentencia de muerte, pues asumía que aunque los tres reos hubiesen sido culpables merecían la protección de la Iglesia hasta que se hubiera definido el punto de inmunidad; sin embargo, tanto el corregidor de Zacatecas como la Audiencia de Guadalajara vulneraron la inmunidad local modificando el procedimiento establecido.

Cabe señalar que el fiscal de la audiencia de Guadalajara veía como legítimos los reclamos del obispo Camacho y Ávila; pues en carta dirigida al monarca español destacó la preponderancia de la jurisdicción eclesiástica sobre la real en materia de inmunidad, a pesar de que se tratara de un asunto de fuero mixto.

De acuerdo con el fiscal, la legislación real 189 pedía a los jueces reales que no cambiaran el procedimiento, sino que debían esperar a que las debidas instancias declararan la inmunidad según los sagrados cánones y leyes reales, para que actuaran sobre el delito cometido por el reo refugiado, "...pues aunque fuesen notoriamente exceptuados en la bula gregoriana los delitos de dichos tres reos como se ponderaba debía primero declarar la inmunidad intentada por ser privativo del eclesiástico... su conocimiento..."190

Argumentaba que aunque la notoriedad del delito excluyera el orden solemne judicial (es posible que por solemne, el fiscal se refiera al protocolo y procedimiento judicial establecido, cuyos lineamientos aunque no estaban claramente establecidos, estaban fuertemente

¹⁸⁹ El fiscal cita la real cédula de 15 de marzo de 1619, la de 18 de marzo de 1620, la de 17 de noviembre de 1626 y la de 19 de diciembre de 1686. ¹⁹⁰ AGI, Guadalajara, 158.

determinados por la costumbre). Sin embargo, la notoriedad del delito no excluía la necesidad de citar a las partes interesadas para probar el delito, ni el pronunciamiento de la sentencia.

En cambio, la Audiencia de Guadalajara y el corregidor de Zacatecas se mostraron interesados en demostrar la culpabilidad de estos hombres, pues con ello legitimaban la exclusión de la jurisdicción eclesiástica del proceso.

Para que la demostración de la culpa de los reos fuera irrefutable, primeramente, la audiencia se ocupó de caracterizar el delito de salteamiento; argumentó que aunque en algunos delitos había dudas respecto a si eran de los exceptuados o no, el salteo encabezaba la lista de los delitos excluidos de la inmunidad; además, lo definió como una culpa matriz o archidelito "...pues contiene en sí muchos crímenes de pública, armada y enorme violencia debajo de sólo el nombre que lo expresa y nomina. Este es el más frecuente en las Indias, por lo menos seguro y desierto de los caminos, por lo largo y despoblado de sus dimensiones..."191

El empeño en demostrar que los reos ejecutados eran culpables de delitos por los que no debían gozar de inmunidad también sirvió para establecer la validez del procedimiento que se siguió. La audiencia argumentó que la exclusión de la jurisdicción eclesiástica estuvo provocada por la necesidad de agilizar la administración de justicia, a pesar de que la costumbre dictara que era más seguro esperar la declaración del eclesiástico "...no es poco fundamental en delitos atroces y en circunstanciados casos no se limite la real jurisdicción, si en ellos no se goza la inmunidad según derecho; y que en delitos notoriamente exceptuados se aceleren legalmente los castigos..."192

Se apelaba a la Recopilación de Castilla en su ley II, título V, libro I y en su ley III, título II, libro I. Ambas ordenaban a los eclesiásticos que no acogieran en lugares sagrados a los

¹⁹¹ AGI, Guadalajara, 158. ¹⁹² AGI, Guadalajara, 158.

delincuentes que no debían gozar de inmunidad, tales como los robadores conocidos; también mandaban que no impidieran a las justicias reales ejercer su jurisdicción. Además, la audiencia alegaba que había actuado siguiendo el motu propio de Gregorio XIV, que mandaba que cuando era notorio que el reo no debía gozar de inmunidad "...entonces se declara que el juez eclesiástico hace fuerza y se retenga la causa ante el juez real y los jueces eclesiásticos alzan la censura y declarada la dicha fuerza queda acabado el artículo de inmunidad, sin embargo de apelación..." Por tanto, para la audiencia el artículo de inmunidad había quedado finiquitado cuando el corregidor interpuso el primer recurso de fuerza de la disputa.

El argumento de la atrocidad del delito habría quedado incompleto si no se le ligaba a la defensa de las regalías. Al respecto, la Audiencia concedía que no sólo los jueces seculares sino también los eclesiásticos buscaban su defensa; sin embargo, sostenía que los medios que cada uno utilizaba eran contrarios, pues mientras que "...el eclesiástico intenta se defienda la inmunidad y que por su mano se castigue el delito con su declaración. El lego que se acelere por lo que peligra en la fuga el reo..." en detrimento del bien común.

Los motivos de la esfera eclesiástica quedaban invalidados no sólo porque los de la jurisdicción real resultaban más apremiantes sino porque abusando de "…la reverencia suma que tienen [a] los obispos y temor a las censuras los súbditos, de cuya defensa se valen los eclesiásticos con el seguro de lo dilatado del recurso en las apelaciones…"¹⁹⁵, la jurisdicción eclesiástica buscaba conocer de asuntos que, según la Audiencia, no le correspondían.

El obispo y su vicario en Zacatecas acusaron a la jurisdicción real de haber ejecutado a los reos con el mayor sigilo, la audiencia se defendió y justificó las acciones del corregidor de Zacatecas argumentando que por las circunstancias hubiera sido imposible ocultarle a la

¹⁹³ AGI, Guadalajara, 158.

¹⁹⁴ AGI, Guadalajara, 158.

AGI, Guadalajara, 158.

jurisdicción eclesiástica semejante acción, pues cuando sucedió la extracción, el obispo Camacho y Ávila se encontraba en las cercanías de la ciudad de Zacatecas, realizando su visita pastoral; además, el vicario juez eclesiástico tuvo tiempo de actuar pues desde la extracción del sagrado (3 de febrero de 1709) a la ejecución de la sentencia de muerte (21 de julio de 1709) mediaron alrededor de seis meses, durante los cuales el juez eclesiástico no se encargó de resolver el punto de inmunidad, "...con el riesgo de que volviendo a hacer fuga de la dicha cárcel y conociendo no valerles la inmunidad se hiciesen al campo y causasen los estragos antecedentemente padecidos..." 196

Cuando la intensidad de la disputa jurisdiccional había alcanzado su punto más álgido, la audiencia de Guadalajara pidió al corregidor que colectara testimonios que mostraran no sólo los beneficios a la tranquilidad pública que había acarreado la ejecución, sino también que se evidenciara la participación de los tres ejecutados en los robos y homicidios. Los testimonios que recolectó Felipe de Otaduy y Avendaño decían más o menos lo siguiente:

...después que se ajusticiaron a Joseph de Olague, Juan de Reyna y Agustín de Armiralla y le dieron muerte a dicho Camarillo... y se prendieron sus compañeros, se experimenta gran tranquilidad así en la ciudad como en los campos, pudiendo más libremente trajinar los caminos sin temor de ser robados y muertos con que antes se andaba...¹⁹⁷

Nótese que estas declaraciones expresaban que como consecuencia de la ejecución de los tres reos se había logrado disolver la cuadrilla de Camarillo, de la cual eran integrantes. Con la ayuda de sus testigos, el corregidor logró equiparar la peligrosidad y función del líder de la banda, Diego Ruíz Camarillo, con el papel que pudieron cumplir Joseph de Olague, Juan de Reina y Agustín de Armiralla como integrantes de la cuadrilla. Sin embargo, resulta difícil admitir que con la aprehensión y ejecución de estos hombres, la banda hubiera quedado francamente

¹⁹⁶ AGI, Guadalajara, 158.

¹⁹⁷ AGI, Guadalajara, 158.

debilitada, pues el cabecilla seguía libre al momento de la ejecución y había evidenciado su capacidad no sólo para escabullirse de la justicia sino también para renovar a los integrantes de su banda.

En julio de 1703, el alcalde del pueblo de Tlacuitlapan (un pueblo de indios ubicado en la periferia de la ciudad de Zacatecas) había logrado aprehender al famoso ladrón Diego Ruíz Camarillo; Felipe de Otaduy y Avendaño, quien entonces también fungía como corregidor de Zacatecas, le sentenció a la horca, pero la audiencia de Guadalajara le conmutó la pena a cien azotes y cuatro años de servicio personal en una mina; sin embargo, tal parece que Camarillo eludió el castigo porque hacia 1706 ya andaba otra vez en acción por los caminos de Zacatecas y San Luis.

Durante ese mismo año, un ex integrante de la cuadrilla de Camarillo, llamado Juan Pascual, declaró que hacía cinco años que pertenecía a la banda y que en ese lapso de tiempo "...habían ejecutado... seis robos y tres muertes declarando haber enterrado a un español bermejo después de muerto, porque defendía su hacienda... y que al pasajero que hacía laguna resistencia le quitaban la vida.." Además, la justicia real le encontró culpable de haber asaltado a unos viajantes en el puesto de Guadalupe y una recua en el puesto de Calderón.

Pues bien, si en el año de la aprehensión de Juan Pascual, la cuadrilla de Camarillo contaba con un mínimo de cinco años de vida, hacia 1709 había alcanzado alrededor de ocho años, semejante longevidad de la banda constituye un indicativo de su eficiencia y adaptabilidad.

Aunque, efectivamente, la cuadrilla se desarticuló en diciembre de 1709, no fue como consecuencia de la acción de la justicia real, sino porque un trajinante que defendía su vida y sus bienes asesinó a Ruíz Camarillo.

1

¹⁹⁸ AGI, Guadalajara, 158.

Sin embargo, es posible que la larga actividad delictiva de la cuadrilla de Camarillo haya influido poderosamente en la decisión del corregidor de Zacatecas de agilizar el proceso criminal y la ejecución de la sentencia contra los tres reos, pues de esta manera intimidaba a potenciales integrantes de la banda (e incluso a los cómplices de esta) y marcaba una pauta hacia la desintegración de la banda.

En efecto, la sentencia que el corregidor dictó el 14 de mayo de 1709 había encontrado culpables a los tres reos de haber asaltado una recua en el camino real de tierra adentro que cruzaba hacia Fresnillo, estando en compañía del famoso salteador Juan Ruíz Camarillo y otros dos; también los encontró culpables de haber asesinado, en esa ocasión, a Marcos Pérez, con el agravante de que Agustín de Armiralla le diera el tiro de gracia, luego de que la víctima le suplicara que lo dejaran marcharse con su hijo, Bartolomé Briseño, para buscar la última confesión. Además, según las pesquisas del corregidor, los tres reos habían asesinado a Julián de las Muelas, en diciembre de 1708, con un pelotazo en la cabeza cuando asaltaban a su padre, Ignacio de las Muelas, "...a quien le quitaron cuanto llevaba dejándole amarrado en donde y a poca distancia tenían diez u once arrieros de la misma suerte boca abajo..."

Para Felipe de Otaduy y Avendaño la prueba fehaciente de que los tres hombres eran culpables radicaba en los testimonios de las víctimas de los asaltos y espectadores de los homicidios, quienes habían identificado a los reos como los agresores e incluso habían reconocido, entre las cosas que éstos portaban, sus bienes robados. Resultaba evidente que los acusados eran salteadores conocidos y por eso debían estar exentos del beneficio de la inmunidad local. Por eso en la sentencia, el corregidor mandó que "...como en reos convictos y confesos se ejecute sin embargo de apelación consultándose primero con los señores presidente y alcaldes

¹⁹⁹ AGI, Guadalajara, 158.

del crimen de la real audiencia y chancillería de este reino que está y reside en la ciudad de Guadalajara..."²⁰⁰

Por su parte, la defensa se basó en dos puntos principales que debían constituir el fundamento para validar la inmunidad a la que se habían acogido los reos. En primer lugar, argumentó que los defendidos no pertenecían a la cuadrilla de Juan Ruíz Camarillo, sino que habiéndose encontrado con semejantes rufianes en el camino que iba hacia el Real de Fresnillo, fueron forzados a irse con ellos "...prometiéndoles el que breve los soltarían, cuya oferta adjunta con el miedo de que no les quitasen las vidas... les motivó a seguirlos..." Además, se buscó dotar de solidez al argumento de que los reos eran rehenes, no integrantes de la cuadrilla de Camarillo, mediante la deslegitimación de los testimonios reunidos por el corregidor.

En segundo lugar, la defensa intentó justificar la fuga de la cárcel, interpretándola como un descuido de los encargados de la cárcel, pues al parecer los reos habían encontrado las puertas abiertas "...y no es de admirar que un preso hallando puerta franca goce de libertad".

Pues bien, la defensa concluía que Agustín de Armiralla, Joseph de Olague y Juan de Reina habían sido víctimas de las circunstancias, que los colocaron en medio de un acto delictuoso, entre agresores y agredido; circunstancial también había sido la fuga de la cárcel, por eso esos tres hombres, eximidos de toda culpa, merecían el derecho de inmunidad al que habían apelado cuando se refugiaron en el convento de San Agustín. Por eso el defensor reclamaba al corregidor la extracción del refugio en sagrado y apelaba al deber que tenía para con la inmunidad eclesiástica, que se expresaría mediante la restitución de los reos al sagrado.

2.6 A manera de conclusión

²⁰⁰ AGI, Guadalajara, 158.

AGI, Guadalajara, 158. ²⁰¹ AGI, Guadalajara, 158.

Aunque la disputa jurisdiccional de 1709 constituye un caso esporádico, es posible advertir prácticas que fueron comunes a la mayoría de los casos de inmunidad eclesiástica. Tanto la jurisdicción real (representada por la audiencia y el corregidor en Zacatecas) como la eclesiástica (encarnada en el obispo y su vicario) reconocían un procedimiento tradicional. Éste consistía en la entrega de los autos al eclesiástico por el juez secular, luego que el reo se hubiera refugiado. Al respecto, Diego Mexía de Cabrera²⁰² hacía notar en su manual, que el juez secular debía presentar al eclesiástico la información del delito que se le imputaba al refugiado antes de extraerlo del lugar sagrado, pues de esta manera se justificaba el despojo; por el contrario la información que se entregaba después de haber sacado a un refugiado no justificaba el despojo hecho a la iglesia.

Si el eclesiástico se negaba a entregar al refugiado entonces el ministro real podía efectuar la extracción (que siempre iba acompañada de violencia); en consecuencia, el eclesiástico excomulgaba a los involucrados en la extracción pero estos podían revocar esa sentencia apelando a la ley décima, del título X contenida en el libro primero de la Recopilación de Indias. Entonces el juez secular debía dar al eclesiástico una caución juratoria, pues mantendría al reo en la cárcel mientras el eclesiástico declaraba si éste debía o no gozar de la inmunidad de las iglesias. Era frecuente que la definición del punto de inmunidad tardara meses e incluso años, o que el eclesiástico nunca diera un fallo al respecto y el reo refugiado terminara emprendiendo la fuga.

Tal fue el caso de Sebastián de Rojas Luján quien, acusado de una muerte alevosa, se refugió en la iglesia parroquial de la ciudad de Zacatecas en enero de 1707²⁰³; el corregidor (Pedro de Castro y Colona) lo extrajo del sagrado luego que el vicario se negara a aceptar los

²⁰² Mexía de Cabrera, 1655, pp. 13-14.

²⁰³ AGI, Guadalajara, 158.

autos de su causa y entregarlo pacíficamente; el vicario respondió con la acostumbrada excomunión y otorgó la absolución cuando se le exigió. Finalmente, el corregidor entregó una caución juratoria y mantuvo al reo en la cárcel pública durante dos años, pues el juez eclesiástico no había definido si debía o no gozar de inmunidad. En febrero de 1709, el reo emprendió la fuga pero cometió el error de refugiarse nuevamente en sagrado, de donde lo extrajo nuevamente la justicia real y lo depositó en la cárcel pública.

Este procedimiento podía variar dependiendo de la disposición que mostraran tanto jueces eclesiásticos como reales²⁰⁴. Por ejemplo, en 1714, el alcalde ordinario de Zacatecas decidió mantener relaciones cordiales con el vicario juez eclesiástico, por eso cuando éste le requirió que entregara a un mulato que sus ministros habían extraído del espacio sagrado que constituía a la iglesia parroquial, el alcalde respondió que "Obedeciendo, como su merced obedece los mandamientos de Nuestra Santa Madre Iglesia, está presto a volver al reo al sagrado..."²⁰⁵ En otras ocasiones, ni siquiera llegó a efectuarse la extracción, como cuando los eclesiásticos arrebataron a Felipe de Otaduy un mulato que llevaba a ejecutar; entonces el corregidor se limitó a entregar los autos al eclesiástico y renovar en varias ocasiones su petición de que el mulato le fuera entregado.

A veces podía sustituirse la extracción por la vigilancia a las afueras del lugar sagrado en que se había refugiado un reo. Por ejemplo, en 1755 un hombre se asiló en la iglesia del pueblo de Tlaxcalilla (en San Luis Potosí), pues se le acusaba de haber dado muerte a tres personas. Con el permiso de la jurisdicción eclesiástica, la justicia ordinaria colocó una guardia fuera del

²⁰⁴ "...Desde la implantación del poder español en América, se supuso la existencia de la idea de autonomía, que en términos prácticos se tradujo en la idea de administración vigilada por la Corona, pero con el uso de un criterio propio de los representantes reales para resolver casos en los que era necesario actuar de inmediato, prescindiendo de la consulta al Rey." Burciaga Campos, 2012, p. 46.

²⁰⁵ APZ, Área Disciplinar, Serie Procesos Eclesiásticos, Subserie General, Caja 168, carpeta 3, 1 de julio de 1714, 4 fjs.

recinto, para apresar al refugiado en caso de que abandonara el sagrado. Finalmente se logró extraer al reo mediando una caución juratoria²⁰⁶.

Víctor M. Uribe-Urán²⁰⁷ explica que los dos factores que provocaron las disputas jurisdiccionales fueron la falta de claridad tanto en los delitos que podía amparar el asilo eclesiástico como en el procedimiento que debía seguirse para la extracción de los criminales del sagrado. El conflicto de 1709 que se desencadenó en la ciudad de Zacatecas pone en evidencia que ambos factores no eran peligrosos por sí mismos sino que se utilizaron como pretexto para desatar un choque entre ambas esferas de poder, con el firme objetivo de ganar legitimidad.

En ese caso, la jurisdicción eclesiástica se vio seriamente afectada en beneficio de la jurisdicción real. Sin embargo, el beneficiario directo resultó ser Felipe de Otaduy y Avendaño, quien con la imposición de la pena de muerte logró legitimar su potestad como representante del monarca en el corregimiento de Zacatecas, pues su imagen se había visto claramente afectada en la primera parte de su ejercicio como corregidor, debido a la agresiva incursión del virrey (duque de Albuquerque) y de algunos mineros contra su capacidad para ejercer el cargo.

Por tanto, las disputas jurisdiccionales tuvieron como resultado la reafirmación del poder de una de las dos esferas, la espiritual y la temporal. Sin embargo, ambas eran parte del ejercicio de administración de justicia que constituía un bastión del monarca²⁰⁸. Arturo Burciaga Campos señala que

...la idea de que la justicia había sido dada por Dios para los hombres, estaba muy arraigada en el seno de la Iglesia. Este conjunto de representaciones y símbolos de

²⁰⁶ Vide Navarro Sánchez, 2010.

²⁰⁷ "The disputes mainly concerned the crimes covered by asylum provisions and the exact procedure in cases involving religious immunity, particularly how to extract criminals from churches to royal prison while they were being tried. Related arguments concerned the excommunication of royal officials accused of havin taken people out of sanctuary. Documented cases speak of the attitudes and tribulations of those involved in these disputes, especially the clergy, the royal officials and the criminals themselves" Uribe-Urán, 2007, p. 459.

²⁰⁸ "Unidos por el sueño celestial, pero separados por la realidad terrenal, los eclesiásticos y los políticos podían caer con facilidad en enconados enfrentamientos, cada cual defendiendo su coto de poder y autoridad, pero ambos tratando de servir, sobre el papel, al Rey." Burciaga Campos, 2012, p. 105.

poder de lo espiritual sobre lo temporal, se sintetizaba en la idea de que los siervos de Dios debían hacer valer la preeminencia de la justicia divina sobre la ley de los hombres ²⁰⁹

De manera que cuando la esfera eclesiástica defendía la justicia divina no negaba la potestad real, al contrario la reafirmaba porque estaba fundada en la divina.

La monarquía otorgaba a sus representantes, tanto eclesiásticos como seculares, las herramientas para frenar a la otra jurisdicción, pero quedaba al arbitrio del representante elegir las situaciones en las que podía utilizarlas; por ejemplo, el recurso de fuerza fue ampliamente utilizado por los oficiales reales.

Por supuesto, la Iglesia Católica también contaba con instrumentos que le permitían coaccionar a los ministros reales para que acataran sus disposiciones y respetaran su potestad. Un caso ocurrido en Panamá pone en evidencia la amplitud de los recursos que tenía la Iglesia Católica para defender su potestad y privilegios en Indias.

Producto de un juicio de residencia, se había encarcelado en su casa a don Manuel de Alderete, de la que se fugaría para solicitar refugio en la iglesia de Santo Domingo y así evitar su traslado al presidio del castillo de Chagre.

La primera acción de la audiencia fue acordonar con militares la zona circundante a la iglesia; a continuación envió un exhorto al obispo para que le permitiera, bajo caución juratoria, extraer al reo de sagrado. El obispo se negó a cooperar con la jurisdicción real. Luego de tres exhortos infructuosos, la audiencia mandó extraer a Manuel de Alderete. En respuesta, el obispo excomulgó al presidente y a varios ministros que participaron en la violación de la inmunidad eclesiástica. En respuesta a las excomuniones, la jurisdicción real introdujo un recurso de fuerza contra el obispo.

²⁰⁹ Burciaga Campos, 2012, pp. 85-86.

El obispo reagravó las censuras que ya había impuesto: condenó a los excomulgados a penitencia pública y multas pecuniarias, declaró un entredicho general y amenazó con declarar anatema y cesación *ad divinis*. La jurisdicción real buscó presionar al obispo mediante la amenaza de la imposición de la pena de temporalidades, pero el obispo se adelantó a cualquier acción y anatemizó al presidente [quien ya estaba excomulgado]:

...se experimentó la novedad de haber pasado por la calle y puertas de la casa en que vive vuestro presidente, crecido número de clérigos revestidos de sobrepellices y con estolas negras, llevando procesionalmente una cruz alta negra y le anatemizaron con las ceremonias del ritual, causando ésta, nunca aquí practicada resolución, rara conmoción en el pueblo...²¹⁰

Diego de Mexía de Cabrera define al entredicho como la acción de privar "...de los sacramentos y sepultura y vedar a la clerecía que allí está de celebrar y de decir el oficio divino públicamente y de administrar los sacramentos..." Además, distingue tres tipos: el local que se aplica a una ciudad o provincia; la personal cuando se dirige tanto a sitios determinados (ya sea un pueblo, una clerecía o un colegio) como a personas específicas "...a las cuales se prohíben cosas no determinadas a un efecto, sino que donde quiera que estuvieren les están prohibidas... y si la prohibición habla sólo en la entrada de la Iglesia, se debe de entender en ella solamente" finalmente el local y personal, que constituye una mezcolanza de los dos primeros tipos de entredicho.

En tiempo de entredicho se prohibía el uso y ejercicio de las cosas espirituales, tampoco se podían celebrar oficios divinos, es decir, "...las oraciones públicas que se hacen en la iglesia y se dicen por el breviario romano; y las que están en el misal y en el manual para el uso y administración de los sacramentos y ordenes y horas canónicas..." También se entendían por

²¹⁰ AGI, Panamá, 196.

²¹¹ Mexía de Cabrera, 1655, p. 415.

²¹² Mexía de Cabrera, 1655, p. 416.

²¹³ Mexía de Cabrera, 1655, pp. 423-424.

oficios divinos a las procesiones que se hacían con la cruz alta, con los prebendados y clérigos vestidos con los ornamentos eclesiásticos usados para las fiestas principales. Los obispos no podían celebrar órdenes en su diócesis, tampoco se podía dar sepultura eclesiástica ni tocar las campanas.

En cambio estaba permitido rezar el divino oficio "...de modo que se entienda que ni se canta ni se dice tan alto que se pueda oír fuera estando las puertas de la iglesia, ianuis clausis..."²¹⁴ El entredicho también consentía que se dijera misa en ciertos lugares aprobados.

Diego Mexía de Cabrera recomendaba que se utilizara este recurso cuando a pesar de la excomunión el juez secular persistía en la intención de modificar la legislación canónica (especialmente la Bula de Gregorio XIV) sobre inmunidad local, ejecutando sentencia de muerte o alguna otra pena corporal; además, solicitaba al juez eclesiástico que antes de declarar el entredicho se informara sólidamente, a través de testigos, respecto a las acciones e intenciones del juez seglar; hecho esto se debían dar tres advertencias, dejaba al arbitrio del juez eclesiástico el tiempo que debía transcurrir entre cada advertencia, puntualiza que se dan por horas cuando "...el juez seglar aprieta con la aceleración que pone en los términos cortos con que procede en la causa contra el preso, ya por quererle dar tormento o porque procede a ejecución de sentencia de muerte..."215

Pues bien, sólo después de destruir la autoridad de la jurisdicción real y de esparcir el temor a Dios por la ciudad, el obispo consintió entregar los autos relacionados con el artículo de inmunidad para que se procediera con el recurso de fuerza. Luego de recibir dos reales provisiones, el obispo consintió en levantar el entredicho, pero las excomuniones y el anatema

 ²¹⁴ Mexía de Cabrera, 1655, pp. 423-424.
 ²¹⁵ Mexía de Cabrera, 1655, p. 418.

quedaban pendientes hasta que "...se le diese correspondiente satisfacción a su iglesia del despojo que se le había hecho del privilegio de su inmunidad..."²¹⁶

Posteriormente, el obispo se entrevistaría con Bernardo de Aruiza, oidor de la Audiencia y le expresaría que el único medio para resolver la disputa era la restitución de don Manuel de Alderete a la ciudad "...dándole el recinto de ella por cárcel o a la de Portovelo o el sitio y fuerte de Chepo con tal que no fuese en reclusión de castillo..."²¹⁷. Los representantes de la jurisdicción real (que ya no era la audiencia sino el real acuerdo porque se había excomulgado a su presidente) rechazaron semejante proposición y enviaron una nueva real provisión que le intimaba a que suspendiera las censuras. Pero el obispo respondió renovando el entredicho "...que se había mandado suspender y causando notable alboroto en la república con estas demostraciones que eran de mayor confusión"²¹⁸.

A deshoras de la noche, el escribano de cámara tuvo que ir en busca del obispo para solicitarle que volviera a suspender el entredicho, prometiéndole una pronta resolución; el obispo suspendió el entredicho pero en la mañana del día siguiente el real acuerdo le envió una cuarta real provisión y el obispo lo renovó. Finalmente la jurisdicción real propuso al obispo enviar a don Manuel de Alderete al castillo de la Gloria en la ciudad de Portovelo, puntualizando que su intención nunca fue molestarlo sino solamente asegurar su persona.

El obispo respondió que necesitaba media hora para pensarlo y como incentivo requería que se suspendiera la cuarta real provisión. El real acuerdo aceptó y finalmente el obispo retiró todas las censuras y concedió que se trasladara al reo con la condición de que el presidente de la audiencia otorgara una caución juratoria de no innovar mientras se seguía el artículo de

_

²¹⁶ AGI, Panamá, 196.

²¹⁷ AGI, Panamá, 196.

²¹⁸ AGI, Panamá, 196.

inmunidad en el lapso de sesenta días. Al final, don Manuel de Alderete renunció al privilegio de la inmunidad.

Respecto a esta disputa jurisdiccional, Víctor M. Uribe-Urán sostiene que constituye un ejemplo del funcionamiento del asilo eclesiástico como medio de protección de miembros influyentes de la sociedad local. Concluye que en este caso la jurisdicción eclesiástica derrotó a la real, porque reforzó dos valores de la Iglesia Católica: su carácter magnánimo y humanitario; además, se demostró que la clerecía tenía tanto poder como los oficiales reales de alto rango, incluso se evidenció que la justicia divina estaba por encima de la justicia humana²¹⁹.

La actitud del obispo de Panamá contrasta notablemente con la que mostró don Diego Camacho y Ávila en Guadalajara, pues mientras el primero no dudó en recurrir en varias ocasiones a medidas (tales como el entredicho y el anatema) que por su intensidad no solo rompían con la cotidianidad y la paz de un lugar sino que alarmaban a la sociedad y exacerbaban el temor a Dios, el segundo actuó con moderación, prefiriendo defender a la jurisdicción eclesiástica a través de argumentos legales y recurriendo solamente a la excomunión cuando se vio precisado.

La monarquía respetaba los privilegios eclesiásticos y como árbitro de las disputas jurisdiccionales no dudó en fallar a su favor, aún así buscaría constantemente el fortalecimiento de la jurisdicción real, intentando no vulnerar la potestad eclesiástica pero consciente de que la sacrificaría cuando la situación lo ameritara.

²¹⁹ El caso de Manuel Alderete: "...ratified the magnanimity and humanitarian carácter that the Catholic Church always strove to project. More important, it demonstrated that the clergy were as powerful as high-ranking state officials. They could, form example, make use of the frihtening sanctions of excommunication to block the government's actions. It also served to illustrate that divine justice was mightier than human justice. These benefits apparently justified any posible overindulgence by exceedingly zealous members of the church." Uribe-Urán, 2007, p. 466.

De ahí que se pidiera a los eclesiásticos prudencia en la utilización de recursos tales como la excomunión, el entredicho o la suspensión. Por ejemplo, el IV Concilio Mexicano disponía que no se usara la pena de excomunión a menos que no hubiese otro remedio ordinario, pues por el abuso en su aplicación, la gente había dejado de temerla.

Frédérique Langue sostiene que los conflictos de jurisdicción en Zacatecas tenían como trasfondo los conflictos de intereses entre los mineros. En el caso de la ejecución de los tres reos encontrados culpables de salteamiento, la Audiencia de Guadalajara, respaldando las acciones del corregidor de Zacatecas, desestimó a la jurisdicción eclesiástica cuando le negó su derecho a dirimir sobre la inocencia o culpabilidad de los reos (refugiados), argumentando que semejante exclusión beneficiaba a la recta administración de justicia. La jurisdicción real utilizó a la legislación civil y canónica como si se tratara de plastilina y la estiró para que se adaptara a sus acciones, de forma que quedaran justificadas.

Capítulo 3. La Búsqueda del Objeto Sagrado

3.1 La invocación del nombre de la Iglesia

El arriesgado rescate que Quasimodo hizo de Esmeralda cuando ésta iba a sufrir la pena de muerte ante la mirada pétrea de la catedral de Nuestra Señora, constituye el ejemplo paradigmático de la práctica de invocar asilo a la Iglesia:

...[Quasimodo] saltó la balaustrada de la galería, cogió la cuerda con los pies, con las manos, con las rodillas; después se le vio reptar por la fachada como una gota de agua que se desliza a lo largo de un vidrio, correr hacia los verdugos con la velocidad de un gato caído de un techo, coger a la gitana por una mano, como un niño a su muñeca, y de un solo arranque volver a saltar hacia la iglesia, elevando la muchacha por encima de su cabeza y gritando con voz formidable: -¡Asilo!²²⁰

En las Indias era práctica común que quien buscaba asilo en un lugar sagrado, invocara el nombre de la iglesia gritando "Iglesia me llamo", para que el privilegio de la inmunidad se hiciera efectivo. Esa invocación otorgaba al refugiado ciertas propiedades que tenía el lugar sagrado, pues convertía al sujeto en objeto, haciendo que ambas partes, iglesia y refugiado se volvieran uno mismo.

De acuerdo con el Diccionario de Autoridades²²¹, la palabra *invocación* proviene del latín *invocatio* que constituye la sustantivación de la acción de invocar, que a su vez significa llamar a otro en auxilio o ayuda. Al respecto, el Concilio de Trento disponía que el clero debía instruir a los feligreses en la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias y uso legítimo de las imágenes; había que enseñarles que los santos rogaban a Dios a favor de los hombres; de ahí que fuera bueno y útil invocarlos con humildad mediante oraciones, pues gracias a su intercesión y auxilio Dios otorgaría benefícios. De ahí que la invocación del nombre de la Iglesia resulte

_

²²⁰ Víctor Hugo, *Nuestra Señora de Paris*, p. 308.

²²¹ Real Academia Española, Vol. 2 (Tomo IV), p. 305.

equiparable a la pronunciación de una oración dirigida a la institución eclesiástica, a la Iglesia fundada por Cristo, para que fungiera como intercesora y otorgara el beneficio de la clemencia, atributo de Dios, cristalizado en el refugio en lugar sagrado.

La invocación también funcionaba como una oración cuando una extracción violenta amenazaba la estancia en el lugar sagrado. Recuérdese que cuando en febrero de 1709 el corregidor de Zacatecas, Felipe de Otaduy y Avendaño, se presentó en el convento de San Agustín para extraer a los nueve reos que se habían fugado de la cárcel pública, éstos se vieron precisados a invocar a gritos el nombre de la iglesia para repeler la acción del corregidor, para obligarlo a retroceder. Cabe señalar que durante ese incidente, el corregidor también recurrió a la invocación, pero no del nombre de la iglesia sino del monarca, evidenciando su potestad divina.

Agustín de Almiralla, Juan de Reyna y Joseph de Olague (los reos ejecutados en junio de 1709 en la ciudad de Zacatecas a mitad de una disputa jurisdiccional) invocaron también el nombre de la iglesia cuando el corregidor solicitó su declaración, pues contestaron "iglesia me llamo" a cada una de las preguntas que se les hicieron; incluso se negarían a nombrar defensor y se empeñarían en seguir apellidando el nombre de la Iglesia. Urenda Queletzú Navarro Sánchez señala que este recurso utilizado por los extraídos constituye una muestra de que el refugio

...no sólo se extendía a lo que comprendía el espacio físico del inmueble y sus terrenos contiguos como los cementerios, sino que... el sagrado era evocado como la invocación, es una expresión de que el criminal se sentía con derecho, a pesar de haber cometido crímenes atroces, a no responder sobre sus acciones ante la justicia real y a considerar que con la sola invocación era posible impedir el arresto²²².

_

²²² Navarro Sánchez, 2010, p. 48. La autora comparte la opinión de Víctor M. Uribe-Uran: "This expression ["Iglesia me llamo"] meant that even after committing heinous crimes, those outlaws received shelter at local churches and thereby felt entitled not to disclose any information to justice officials about their conduct." Uribe-Urán, 2007, p. 446.

Y es que exigir al reo que se extraía del sagrado una confesión o testimonio formal equivalía a aplicarle una tortura de ánimo, equiparable a la tortura física²²³. Esta limitación para el juez real y prerrogativa del asilado no se encuentra legislada, lo que induce a suponer que se trataba de una costumbre que llegó a tener fuerza de ley.

Hevia Bolaños sostenía que cuando un reo, que era sometido a interrogatorio, no se dignaba a responder, era lícito presionarlo "...so pena de ser habido por confeso, y no lo haciendo, es habido por tal, y se presume con el fuero exterior haber hecho el delito..." Sin embargo, no especificaba si esta medida también debía tomarse en caso de que el reo se hubiera extraído de sagrado.

Al refugiarse en un lugar sacro, el reo adquiría una cualidad que era inherente al lugar, es decir, la inmunidad; mediante la invocación se hacía patente la función que tenía el lugar sagrado de amparar al desvalido. Un incidente ofrecido en 1711 en la ciudad de Zacatecas pone en evidencia la práctica de invocación y las condiciones en que debía darse por válida.

Don Francisco de la Plata, testigo ocular del hecho, contó al juez eclesiástico que como a las doce del día, Luis de Yzase, un tipo conocido como *mata palomas* y el maestro de vara del alcalde ordinario llevaban cuatro o cinco hombres amarrados hacia el desagüe de la mina de Gajuelo (en Vetagrande), que cerca de la iglesia parroquial los reos empezaron a resistirse "...y el dicho mata palomas se hecho a pie del caballo... para coger a uno de dichos presos que se había soltado y lo agarró..."²²⁵ junto a unas piedras de cantería que estaban fuera del cementerio de la parroquia; el reo reaccionó invocando a gritos el nombre de la iglesia, el presbítero Alonso Joseph Señudo escuchó la invocación y salió en defensa de la inmunidad local, luego llegó Juan

²²³ AGI, Indiferente, 3025.

²²⁴ Hevia Bolaños, Tomo I, 1797, p. 221.

APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja 168, Carpeta 2, 1 abril de 1711.

Manuel de Arzega, fiscal de vara del vicario juez eclesiástico, desenvainó la espada y en compañía de Miguel Bermudez (teniente de cura de la parroquia), que traía un garrote, se abalanzaron contra el mata palomas. El gran número de gente que se había juntado agarró a pedradas a Luis de Yzase, obligando a éste y a los demás custodios a huir, mientras los reos se asilaban en la iglesia.

La invocación del nombre de la iglesia constituía una apelación directa a la clemencia y protección divina, que bien podía hacerse por el perseguido que buscaba refugio o podía quedar en manos de agentes externos (tales como familiares o interesados en defender la integridad de cierta persona o curiosos que presenciaban el acto de asilarse), pero siempre debía existir la anuencia de un representante de la Iglesia Católica. En el caso de 1711 tanto el presbítero Alonso Joseph Señudo como el fiscal de vara del vicario juez eclesiástico respondieron al llamado de auxilio y de esta forma legitimaron la invocación de los reos sin cuestionarse si merecían o no la protección de la Iglesia; pues ese asunto debía resolverse posteriormente, mediante un procedimiento que inmiscuía tanto a la justicia secular como a la eclesiástica.

Por tanto, el nexo que se había establecido entre el refugiado y el lugar sagrado podía verse amenazado por la valoración de dos factores: las características del sitio que servía de refugio y la gravedad de la infracción cometida por el refugiado.

Hacia mediados del siglo XVIII, el provisor general del Obispado de Concepción (Chile) le preguntaba al padre Eugenio Valencia si le valía la inmunidad del lugar sagrado a un reo quien, siendo perseguido por los ministros de justicia, alcanzó "...la eminencia de un monte y, abrazándose a una cruz que en la misma existía, clamando: ¡Sagrado! ¡Sagrado! Los ministros de la justicia lo apartaron de la cruz y lo llevaron a prisión"²²⁶.

²²⁶ Comadrán Ruiz, 1971, p. 233.

El padre Valencia respondió que el reo no debía gozar de la inmunidad y que había sido legítima la acción de la justicia real, pues este privilegio estaba ligado a los lugares sagrados dedicados al culto divino y el lugar donde estaba la cruz era profano, aunque se hubiera asido a una cosa santa, "...porque la inmunidad está concedida a los reos, non vecunque: sino in loco sacro y por razón de ser el lugar destino al culto divino"²²⁷.

Fernando González de Socueba²²⁸ coincide con el padre Valencia, pues sostiene que sólo las iglesias consagradas, es decir, que estaban dedicadas al culto y celebración de los divinos oficios gozaban del privilegio de la inmunidad. Por el contrario, Hevia Bolaños²²⁹ afirmaba que la iglesia que podía amparar, con su inmunidad, a los perseguidos debía estar constituida por la autoridad de un prelado, aunque no estuviera consagrada y no se hubieran celebrado los oficios divinos en su interior; también gozaba de inmunidad la iglesia que había sido derribada, siempre y cuando hubiera alguna esperanza y propósito de volverla a edificar.

La inmunidad de las iglesias alcanzaba "...sus claustros, dormitorios, refectorios, huertas y todo lo demás de su servicio, que está junto y cercado con ellas..."²³⁰; en cambio, se excluía de este privilegio a los oratorios privados de las casas particulares, aunque en ellas se celebraran oficios divinos, pues no se habían construido para la utilidad pública. Este mismo autor añade que también gozaban de inmunidad quienes se acogían al santísimo sacramento "...cuando se lleva a los enfermos o en procesión por las calles, porque si esta inmunidad es concedida a la Iglesia por honor y reverencia de ser lugar sacro... por más fuerte razón debe gozar de ella el que al príncipe divino, y de todos los príncipes, se acoge^{2,231}.

 ²²⁷ Comadrán Ruiz, 1971, pp. 237-238.
 ²²⁸ González de Socueba, 1766, p. 35.

²²⁹ Hevia Bolaños, Tomo I, 1797, p. 211.

²³⁰ Hevia Bolaños, Tomo I, 1797, p. 211.

²³¹ Hevia Bolaños, Tomo I, 1797, p. 212.

De acuerdo con Diego Mexía de Cabrera, tanto las Iglesias Catedrales como las Parroquiales (de lugares donde no había catedral) tenían cuarenta pasos de inmunidad eclesiástica, posteriores a su cementerio, servicio y cerca. El resto de las iglesias, conventos, hospitales, capillas y ermitas gozaban de treinta pasos de inmunidad "...aunque no se haya celebrado en los dichos lugares, ni sean consagrados, ni benditos y esté por sus ruinas reedificándolos o fabricándoles de nuevo como a lugares píos y que se dedicaron e hicieron con licencia de los obispos y prelados..."²³²

Por tanto, antes de la introducción en el siglo XVIII de la política de restricción de los lugares que podían otorgar asilo eclesiástico, no había uniformidad respecto a las características del lugar que debía servir de refugio; es posible advertir una postura restringida que exigía la consagración de la iglesia como condición necesaria, y otra perspectiva más amplia, que otorgaba el privilegio de la inmunidad a cualquier espacio y objeto que sirviera para el culto público de la religión, descartando a la consagración como un factor determinante.

Sin embargo, había consenso en destacar la necesidad de la presencia de un prelado. La supeditación del derecho de asilo en sagrado a la inmunidad local podría explicar la necesidad de un ministro de culto que legitimara la acción del refugiado o mediara entre éste y la justicia eclesiástica, tal como sucedió en el incidente de 1711 en Zacatecas, cuando el presbítero Alonso Joseph Señudo y el fiscal de vara del juez eclesiástico atendieron la invocación de los reos y les franquearon la entrada a la iglesia parroquial²³³.

Antes de la promulgación de la Bula del Papa Clemente XIV, en 1772, todos los templos que estuvieran presididos por un prelado debían gozar de la inmunidad local. Sin embargo, con

_

²³² Mexía de Cabrera, 1655, pp. 59-60.

²³³ En el siglo XVIII se había suprimido el privilegio de iglesia fría, que consistía en la concesión de la inmunidad a la persona no al lugar, de manera que el asilado podía salir del templo sin perder la protección que le había concedido la Iglesia Católica. *Vide* Luque Talaván, 2005.

la restricción de los asilos que decretaba esta bula se redefinió la concepción de lugar sagrado; circunstancia que fue prevista por el mismo Papa y que se buscó solventar apelando al monarca español.

En la Bula, el Papa expresaba su confianza hacia Carlos III y a los monarcas subsiguientes, para que defendieran el gran número de lugares sagrados que quedaban excluidos del beneficio de la inmunidad y que no fueran a considerarse como casas y calles profanas "...expuestas por esto al procedimiento tal vez no correspondiente, y menos recto de los ministros de justicia"²³⁴.

A pesar de la reducción de la inmunidad local, se mandaba que debía guardarse el respeto, culto y veneración debida a todos los lugares sagrados; de ahí que tuvieran que evitarse acciones irreverentes o violentas en su interior. Sin embargo, al diferenciarlos, la Bula de Clemente XIV negó, de forma implícita, que todos los templos fueran igualmente sagrados, haciendo suponer que existían grados de sacralidad.

Por tanto, es posible advertir dos momentos en la relación entre el lugar sagrado y la inmunidad local durante el siglo XVIII. Antes del desencadenamiento de las Reformas Borbónicas, la invocación se hacía efectiva cuando se trataba de un templo consagrado que gozaba de la presencia de un prelado. Posteriormente, solamente los lugares sagrados designados por decreto podían otorgar refugio, pues el monarca, con la autorización del Papa, tenía la potestad para quitar la inmunidad local a ciertos espacios.

Respecto al segundo factor (es decir, la gravedad de la infracción cometida) que influía en la conservación de la inmunidad para quien se refugiaba en sagrado, resulta imperativo aclarar que en principio, no interesaba la causa que obligaba al perseguido a solicitar refugio, cualquiera podía gozar de ese privilegio.

²³⁴ Rodríguez de San Miguel, Tomo I, 1980, p. 139.

Castillo de Bovadilla es contundente al respecto: "...deben gozar de la inmunidad eclesiástica cualesquier personas que se retrajeren a la Iglesia y en cualesquier graves y enormes delitos"²³⁵. Por su parte, la *Curia Philipica*²³⁶ sostenía que debía respetársele este privilegio a todos los delincuentes, sin importar la gravedad o atrocidad de su delito, pues nadie podía ser sacado ni despojado del lugar sagrado. Al respecto, Diego Mexía de Cabrera sostenía que todos los que se acogen a la inmunidad eclesiástica "...aunque hayan cometido cualquier crimen y delito por grave que sea, gozan de la dicha inmunidad y no le pueden sacar de ella forciblemente ni contra su voluntad"²³⁷.

Por eso, en 1770 Francisco Antonio Portillo, procesado por homicidio, después de fugarse de la Real Cárcel de la ciudad de Zacatecas, pudo refugiarse en el convento de Nuestro Padre San Francisco²³⁸ y eludir de esta manera la acción inmediata de la justicia. Cabe señalar, que esta medida no constituía una defensa del reo, sino del lugar sagrado ante los embates de la justicia seglar para recuperar al prófugo.

Según Hevia Bolaños, era una condición necesaria que la persona que se acogiera a sagrado debía hacerlo estando libre, eso incluía a los reos condenados a muerte o destierro, que se fugaban de la cárcel, a aquellos que se soltaban de los ministros de justicia cuando los llevaban a ajusticiar "...y libre... o yendo ellos tras de él para le prender, aunque sea a su vista, suelto se retrae, goza de la inmunidad..."²³⁹

Castillo de Bovadilla apuntaba que no era lícito sacar contra su voluntad a las personas que se amparaban en la iglesia pues "...en cierta manera... son hechos sacrosantos, y no pueden

²³⁵ Castillo de Bovadilla, 1704, p. 476.
²³⁶ Hevia Bolaños, 1797, p. 213.

²³⁷ Mexía de Cabrera, 1655, p. 171.

²³⁸ APZ, Área: Disciplinar, Sección: Procesos, Serie: Eclesiásticos, Subserie: General, Caja Núm. 170, Carpeta 3, Exp. 6, 1770, 15 fj.

Hevia Bolaños, 1797, pp. 212-213.

ser sacados de allí aprisionados, ni condenados a muerte, ni a mutilación de miembro..."²⁴⁰ Sin embargo, esa cualidad resultaba temporal, pues si el reo salía de la iglesia sin ser coaccionado perdía la inmunidad.

La persona que buscaba refugio *in sacris* era considerado un cristiano indefenso y confundido que no sólo buscaba que se le rescatara de una amenaza externa sino también pretendía encontrar consuelo en su alma y el perdón de sus pecados. Después, mediante un proceso judicial, se determinaría si de verdad era un desamparado o si había delinquido²⁴¹ de forma alevosa. El privilegio del asilo eclesiástico se pondría en duda mediante las disputas jurisdiccionales entre la esfera civil y la eclesiástica por la custodia del refugiado. Este enfrentamiento cuestionaría no sólo la inocencia del reo sino también la capacidad del lugar sagrado para dotar de inmunidad por cualquier infracción o delito.

Respaldándose en lo que denominaba *costumbres antiguas*, Socueba simplificaba en cinco las condiciones que debían cumplirse para que el asilo eclesiástico fuera efectivo. Primeramente, debía considerarse que la autoridad pública había señalado un recinto, más o menos dilatado, que sirviera como refugio; en segundo lugar, y como consecuencia de la primera condición, señalaba que no todos los templos gozaban de semejante derecho sino "...sólo aquellos a quienes competía y se les establecía por ley al tiempo de la consagración..."²⁴².

La tercera condición expresaba que eran muy pocos los templos que concedían refugio a los facinerosos; así que debía seguirse la costumbre que favorecía a los esclavos que huían de la ira de sus señores y a los desvalidos, miserables y "...de aquellos que no siendo culpados, temían

_ .

²⁴⁰ Castillo de Bovadilla, Tomo I, 1704, p. 476.

En el Antiguo Régimen "Pecado no es asunto de teología, o de moral si se quiere, y delito de justicia, sino ambos de ambas, de la ley con todo su despliegue: ley eterna, ley divina positiva, ley natural... y leyes humanas, como niveles graduados y comunicados, no super ni yuxtapuestos" Clavero, 1990, p. 66.

²⁴² González de Socueba, 1766, p. 35.

la violencia de sus contrarios..."²⁴³. En cuarto lugar, expresaba que el asilo eclesiástico había sido creado para combatir la violencia privada, no la acción de los ministros, que provenía de la autoridad pública. Concluía que los asilos eran perjudiciales a la causa pública y que por eso los príncipes buscaban su moderación e incluso su abolición. Nótese que las pautas marcadas por Socueba guardaban un claro tinte regalista, pues enfatizaban que la práctica del asilo en sagrado no debía poner en entredicho la autoridad pública, es decir, la potestad del monarca para legislar e impartir justicia.

3.2 La devoción a la Virgen María y al Cristo Crucificado

Haciendo referencia a su trazo caprichoso, José de Rivera Bernárdez comparaba, a principios del siglo XVIII, a la ciudad de Zacatecas con "...un frondoso árbol cuyo tronco nace desde el convento del Señor San Francisco... [y] de ahí corre dividida en muchos ramos, que en continua primavera coge los opimos frutos de árbol tan florido."²⁴⁴

Al respecto, Peter Bakewell ²⁴⁵ asegura que la ciudad de Zacatecas contradecía prácticamente todas las disposiciones de las Reales Ordenanzas de 1573 para la fundación de ciudades en las Indias, pues su trazo no era una rígida cuadrícula, tampoco contaba con espaciosas plazas, ni estaba fincada en tierras fértiles y cultivables. Este mismo autor explica que la suposición de que los asentamientos mineros, que posteriormente se convertirían en la ciudad de Zacatecas, tendrían una vida transitoria, constituye la causa principal de su traza irregular.

Pues bien, la ciudad creció de norte a sur, desde el convento de San Francisco fue extendiéndose hasta alcanzar, a principios del siglo XVIII, una longitud de dos mil quinientas

²⁴³ González de Socueba, 1766, p. 35.

²⁴⁴ Rivera Bernárdez, 1883, p. 77.

²⁴⁵ "La colonización de Zacatecas dio principio, naturalmente, mucho antes de la promulgación de las Ordenanzas de 1573, pero desde entonces existía un conjunto de leyes sobre la forma que debían tener las ciudades de nueva fundación." Bakewell, 1976, p. 67.

varas²⁴⁶. El mayor centro de intercambio comercial, político, religioso y social era la plaza mayor, que acogía a la parroquia y las casas reales. Sin embargo, existían varias plazas y plazuelas menores, la mayoría custodiadas por edificios religiosos, donde se desarrollaba también la vida pública de los zacatecanos; la plazuela de Villa Real, la de San Agustín, la del Maestre de Campo y la actual plaza de Santo Domingo, constituyen algunos ejemplos.

Había una calle principal que atravesaba toda la ciudad y un arroyo que en temporada de lluvias provocaba serias inundaciones; cinco puentes facilitaban el tránsito entre ambos lados del arroyo; sin embargo, el puente más digno de admirar "...por lo singular de la fábrica, [es] el que hace paso a la calle de Tacuba, manteniendo sobre sus hombros muchas casas."²⁴⁷

Pues bien, hacia 1550 la Muy Noble y Leal ciudad de Nuestra Señora de los Zacatecas contaba con seis Iglesias, de las cuales cinco pertenecían a mineros y una de ellas estaba en construcción²⁴⁸. La iglesia y el convento de los franciscanos se fundaría en 1567, mientras que los agustinos construirían su convento en 1576.

En la siguiente centuria, se inició la construcción del convento de Nuestro Padre Santo Domingo (1604) y el de Nuestro Padre San Juan de Dios (1610). Además, don Agustín de Zavala mandó reedificar el convento de Nuestro Padre San Agusín (1613) y en 1649 se inició la reconstrucción del convento franciscano, pues un año antes se había visto seriamente afectado por un incendio: "...a las 11 de la noche [del 7 de diciembre] se prendió fuego a dicho convento, sin haber podido descubrir su principio, y al aviso que dieron las campanas acudió el corregidor... y la ciudad a cuya prontitud se debió el que se aplacase mucha parte de la voracidad de las llamas" 249.

²⁴⁶ Una vara equivale a 83.6 cm. *Vide* Langue, 1999, p. 425.

²⁴⁷ Rivera Bernárdez, 1883.

²⁴⁸ Esparza Sánchez, 1994, p.270.

²⁴⁹ Rivera Bernárdez, 1883, p. 94.

El convento de Nuestra Señora de los Remedios, de la orden de Nuestra Señora de la Merced, se fundó en 1702; mientras que en 1727 el conde de Santiago de la Laguna, José de Rivera Bernárdez, compró a María Arellano Saldívar "treinta varas de tierra en cuadro" en el cerro de la Bufa, para construir una capilla a la virgen de los Zacatecas.

Además de estos templos que abonaban al lucimiento de la ciudad, se encontraba el Colegio de Niñas de los Mil Ángeles Marianos, el de San José, el de San Diego de Tonalá Chepinque, el de Tlacuitlapan, el de Mexicapan, el de Nuestra Señora de la Concepción, el de la Santa Veracruz y el del Santísimo Cristo de Guerreros.

José de Rivera Bernárdez precisaba, a principios del siglo XVIII, que la ciudad contaba con tres parroquias, además de la mayor: "...la de San José, administración de clérigos a indios; la de Tlacuitlapan, administración de religiosos franciscanos a indios, españoles y mulatos; la del Chepinque, administración de religiosos agustinos a indios..."²⁵⁰. Por tanto, durante el siglo XVIII la ciudad de Zacatecas contaba con quince templos y capillas, sin contar los pequeños o adscritos a alguna institución²⁵¹, es decir, se había articulado una red de conventos e iglesias, que estuvo encabezada por la parroquia e incluía las capillas fundadas por las devociones indígenas.

Rivera Bernárdez arguía que la construcción de edificios religiosos constituía un "...argumento de su devoción [de los habitantes de la ciudad], para gozar en dichos templos protección y confugio de los santos que en ellas se imploran"²⁵². Al respecto, William Taylor señala que durante los siglos XVII y XVIII acudir a una iglesia era lo mismo que acercarse a los cielos, pues el templo cumplía la función de unir al feligrés con lo divino, a través de una atmósfera de adoración que involucraba los cinco sentidos:

²⁵⁰ Rivera Bernárdez, 1883.

²⁵¹ Esparza Sánchez, 1994, p. 288. Rivera Bernárdez, 1883.

...el olor a incienso, la cera de las velas, la tierra húmeda; la sensación del agua bendita, el atuendo del santo, el persignarse la frente, los hombros y el pecho, y el duro suelo de baldosas bajo las rodillas; el sonido de música de órgano, las voces de los cantores, la misteriosa habla del clérigo y el eco de sus pasos en el altar, la campana que anunciaba la presencia de Cristo y el murmullo de las plegarias y confesiones; la vista de preciosos objetos, colores, movimiento y los rayos de luz que atraían la vista hacia arriba y hacia fuera...²⁵³

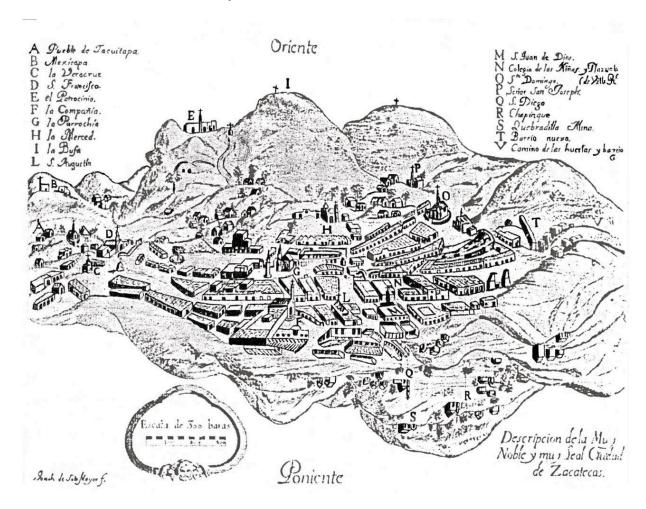


Ilustración 2. La ciudad de Zacatecas según Joaquín de Sotomayor, 1732. Aparece en la "Descripción breve de la Muy Noble y Leal ciudad de Zacatecas", escrita por José de Rivera Bernárdez.

Pues bien, en esa ciudad minera articulada con trazos caprichosos, la compañía de Jesús se estableció en 1590, en una casa cercana a una ermita dedicada a San Sebastián, al norte de la ciudad. En 1616 se mudaron al sitio en el que permanecerían hasta su expulsión, producto del

²⁵³ Taylor, Vol. 2, 1999, p. 396.

decreto de Carlos III que se aplicó en Nueva España el 25 de junio de 1767. En ese sitio los jesuitas construyeron el colegio y un primer templo, cuya edificación se efectuó entre 1617 y 1625 bajo el patronazgo del maestre de campo don Vicente de Saldívar y su primera esposa, doña Ana de Bañuelos. Jesús Eduardo Cardoso Pérez describe al primer templo de la siguiente manera:

Era su planta rectangular, de una nave, con una torre situada a los pies y al lado oriente, techado con una cubierta de madera y protegido exteriormente con plomo para proteger el artesonado contra escurrimientos de agua. Su orientación anticipaba la del segundo templo, con los pies hacia el sur...²⁵⁴

El 19 de febrero de 1746, día de San José, comenzó la construcción del segundo templo, utilizando los cimientos del templo anterior. La obra se terminó el 19 de abril de 1749, pero hasta el 14 de diciembre de ese mismo año pudo celebrarse la conclusión de los adornos.

La dedicación del segundo templo de la Compañía de Jesús de Zacatecas se celebró con un Triduo, que comenzó el 24 de mayo de 1750, día consagrado a la Santísima Trinidad. Al amanecer del primer día se tiñeron las campanas de las iglesias de la ciudad y se tocaron cajas y trompetas; el altar mayor y los demás retablos del templo de la compañía fueron engalanados con luces. El cabildo y las congregaciones religiosas asistieron a misa. En la noche se quemó pólvora. También se celebraron misas los días subsiguientes y en la noche del segundo día, el lunes 25 de mayo, se quemaron fuegos de artificio nuevamente. El último día, un niño perteneciente a la nobleza zacatecana se encargó de recitar un panegírico descriptivo.

Cardoso Pérez explica que la construcción de este templo se enmarca en un contexto postridentino, de ahí que su función haya sido la predicación, más que el culto. Otra evidencia de la influencia del Concilio de Trento se encuentra en la iconografía del templo, que tenía un sentido piadoso; por ejemplo, los cristos que antes estaban en lo más alto de los retablos y las

²⁵⁴ Cardoso Pérez, 1996, p. 87.

fachadas, "...descendieron para ayudar más cercanamente a los que penan, asistir a los hambrientos de justicia, a los débiles de espíritu urgidos de fuerzas..."²⁵⁵ La religiosidad postridentina también promovía enfáticamente los cultos y devociones a las Santísima Trinidad y a la Inmaculada Concepción, por eso el segundo templo jesuita se dedicó a esta última imagen.

La dedicación de templos a la Virgen María era una respuesta al desenvolvimiento de las herejías luterana y calvinista. Al respecto, Estela Roselló Soberón²⁵⁶ sostiene que aunque la devoción a la Virgen María se gestó entre los siglos X y XII, el Concilio de Trento, presente en Nueva España a través de sus Concilios Provinciales, dotó de un nuevo impulso al culto mariano, con la intención de reorientar las prácticas y costumbres de la devoción popular.

Por su parte, Arturo Burciaga Campos²⁵⁷ afirma que la imagen de María constituyó la punta de lanza de un proyecto que buscaba la concentración de las fuerzas tanto del poder político como del eclesiástico, pues buscaba la proclamación del reino de los cielos, mediante una vida religiosamente correcta, para asegurar las posesiones del Rey en América.

Según William Taylor, los católicos novohispanos apelaban a María en los momentos críticos de su vida. Sacerdotes y feligreses la invocaban para que los asistiera en el tránsito a la muerte, destinando una parte de su patrimonio para misas en su honor. Además, en los tribunales coloniales se reclamaba la justicia y la misericordia en el nombre de María. Los sacerdotes lograban apaciguar un tumulto o a un alcalde renuente presentando su imagen.

Por ejemplo, cuando en 1789 se presentó una lluvia de esteroides "...la mayoría de la gente de la ciudad de México creyó que era fuego del Cielo. En un pánico generalizado huyeron al santuario de Guadalupe al grito de 'al santuario, a Nuestra Señora de Guadalupe'"²⁵⁸

 ²⁵⁵ Cardoso Pérez, 1996, p. 168.
 ²⁵⁶ Roselló Soberón, 2006, pp. 199-210.

²⁵⁷ Burciaga Campos, 2012, p. 346.

²⁵⁸ Taylor, Tomo II, 1999, p. 414.

Por tanto, gracias a su papel de intercesora y protectora, María se constituyó en uno de los principios rectores de la vida religiosa y de las relaciones políticas del orden colonial:

María retuvo su especial arraigo en la piedad popular en parte porque el concepto de Dios no se había suavizado aún en la América Hispana... Su intercesión ante su Hijo y el Padre era precisa, no sólo para crear un puente entre el paraíso y el creyente, sino para llevar el consuelo y la curación a los vivientes.²⁵⁹

Por eso, Estela Roselló Soberón sostiene que la imagen de María embonaba a la perfección con una sociedad como la novohispana que se fundaba en el ejercicio de una justicia misericordiosa, colocando al perdón y la reconciliación como los ejes más importantes del orden político y social: "...el poder intercesor y mediador de la Virgen es una de las principales expresiones de la misericordia divina. María, madre dulce, amorosa y compasiva constituye una fuente de esperanza y consuelo para todos los cristianos" ²⁶⁰. Por tanto, a María le correspondía el papel de abogada de sus hijos, de defensora de la causa humana ante el férreo tribunal de Dios.

En la ciudad de Zacatecas, el culto mariano se oficializó en 1585, cuando el rey otorgó el título de ciudad al que hasta entonces era un real de minas; sin embargo, la devoción a María estuvo presente desde los primeros asentamientos.

Según Arturo Burciaga Campos la fiesta patronal, que se celebraba el 8 de septiembre (día de la Natividad de María y fecha del descubrimiento de esas minas), no llegó a penetrar en el ánimo de indios, mestizos, negros y castas, pues se trataba de una celebración que había sido integrada a la vida de las minas por españoles y criollos. Los sectores marginados participaban de la devoción mariana porque así se les había inducido, pues la intención era que la fiesta patronal lograra "...la exaltación de todos los habitantes de la ciudad, empujados por sus cleros,

²⁵⁹ Taylor, Tomo II, 1999, p. 423.

²⁶⁰ Roselló Soberón, 2006, p. 198.

invitaba a tomar las calles y la iglesia parroquial para la difusión del culto y la identificación de la "patria" a través de la imagen de Nuestra Señora de los Zacatecas" ²⁶¹.

Sin embargo, Mariana Terán Fuentes señala que durante la primera mitad del siglo XVIII se invocaban los favores de María para mantener la salud y para la explotación de minerales: "...las rogativas por el beneficio de sus minas fue uno de los tópicos más recurrentes en la oratoria sagrada zacatecana; se solicitó el favor al Cristo Crucificado, a la Virgen de la Asunción y, posteriormente, a la Virgen de Guadalupe"²⁶².

En efecto, la imagen del Cristo Crucificado también constituyó uno de los ejes rectores de la religiosidad zacatecana hasta mediados del siglo XVIII. La intervención de esta imagen ante la cruel amenaza de una epidemia de dolor de costado posibilitó su consolidación en la devoción de los zacatecanos.

José de Rivera Bernárdez cuenta que en los primeros 26 días del año de 1659 habían muerto millares de personas; para aplacar la ira de Dios se sacó en procesión a las imágenes milagrosas que moraban en la ciudad de Zacatecas; sin embargo, "...no cesó su justo enojo de castigarla [a la ciudad], porque lo tenía irritado la gravedad de nuestras culpas..."²⁶³. Desesperados, los moradores organizaron un novenario a la imagen del Cristo Crucificado, que finalizó con una procesión; a continuación ocurrió el milagro:

...(oh admiración! Oh, portento!) perdió la fuerza el enemigo y cesó de todo punto la epidemia, con tanta maravilla, que los que aquejados vacían en los fatigados lechos, se levantaban sin impedimento alguno, a ver su Redentor, libres de todo accidente...²⁶⁴

²⁶¹ Burciaga Campos, *El prisma en el espejo*, 2012.

²⁶² Terán Fuentes, El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del Siglo XVIII, 2002, p. 80.

²⁶³ Rivera Bernárdez, 1883.

²⁶⁴ Rivera Bernárdez,1883.

Pues bien, para agradecer el favor concedido, la ciudad de Zacatecas prometió venerar anualmente la imagen del Cristo, que según Juan de Santa María Maraver, era "...imán de nuestros corazones, padre de nuestros trabajos, sanalotodo de nuestras dolencias y único efugio de nuestras necesidades.."

Sin embargo, el 25 de abril de 1736 la Iglesia Parroquial ardió en llamas, consumiendo las imágenes de la Virgen de la Dolorosa, del Santísimo Sacramento y del Cristo Crucificado, el símbolo sagrado dominante, que protegía de las enfermedades y ayudaba a resolver los conflictos entre los hombres.

La ciudad de Zacatecas no se resignó a perder a su poderoso protector y mandó hacer una réplica del Cristo Crucificado a la ciudad de México, con el escultor Juan de Santiago. Cinco meses después del incendio, el 19 de septiembre a las dos de la tarde, entraba a la ciudad la nueva imagen que sería colocada en la iglesia del convento de Santo Domingo.

De acuerdo con Mariana Terán Fuentes²⁶⁵, el incendio del templo parroquial representó un parteaguas en la vida cultural y social de la ciudad, pues coadyuvó a que la población de la ciudad dirigiera su devoción a la Virgen de Guadalupe, pues cuando en 1737 se desencadenó una epidemia de matlazahuatl "...se divulgó la idea entre la población [zacatecana] de que la madre pudo con mayores peligros que su propio hijo y con ello el culto guadalupano cobró el reconocimiento que antes tuviera el Cristo como protector de la salud²⁶⁶.

El 14 de septiembre de 1737 la ciudad de Zacatecas hizo juramento a la Virgen de Guadalupe, reconociéndola como su patrona y de la Nueva España. Los cultos ya existentes de

 ²⁶⁵ Terán Fuentes, 2011, p. 45.
 ²⁶⁶ Terán Fuentes, 2011, p. 53.

otras dos advocaciones marianas, el de Nuestra Señora del Patrocinio (la conquistadora) y el de la Virgen de la Asunción (patrona de la minería), se atribuyeron a la Virgen de Guadalupe²⁶⁷.

Por tanto, el culto al Cristo Crucificado y a las distintas advocaciones de la Virgen María, impuesto o no, definiría la relación que los feligreses establecieron con los lugares de culto, específicamente con los templos, pues acudían a éstos en busca de consuelo y del remedio para sus males: la práctica del asilo en sagrado constituye una expresión de la fe en que la morada de Dios constituía un sitio de refugio, no solamente para el remedio de los males del alma sino de situaciones meramente terrenales, como la persecución por la justicia ordinaria.

3.3 El arquetipo del templo

Según las Partidas del rey Alfonso X, el Sabio, el término Iglesia guardaba tres acepciones: primeramente, se refería al "…lugar sagrado cercado de paredes y cubierto de arriba, donde se reúnen los cristianos a oír el rito de las Horas y rogar a Dios que les perdone sus pecados"²⁶⁸; en segundo lugar, nombraba a los fieles cristianos y finalmente designaba a la clerecía que se encarga del servicio de Dios.

Para definir al templo, Castillo de Bovadilla distingue entre la concepción que tenían los infieles y la de los católicos; pues si para los primeros era un edificio que servía para contemplar y adorar; para los segundos, el templo se convirtió en iglesia, porque en ese lugar sagrado se congregaban los fieles (es decir, la iglesia) para administrar los santos sacramentos y realizar el culto divino²⁶⁹. Por tanto, la función del templo católico no era propiciar, como en el caso del templo pagano, un ambiente para la contemplación, sino ofrecer el sitio adecuado para un culto colectivo, no íntimo sino público.

²⁶⁷ Terán Fuentes, 2011, p. 75.

²⁶⁸ Partidas I:X:]

²⁶⁹ Castillo de Bovadilla, Tomo I, 1704, p. 474.

A pesar de que la grandeza de Dios no podía circunscribirse a algún determinado lugar, ni la omnipotencia divina pretendía el culto de los símbolos y de los actos externos de los hombres; el templo funcionaba como un lugar que debía considerarse fuera del mundo terrenal, pues sólo en su interior había permitido Dios los cultos y era "...donde el rito aprueba (aún con exterioridades) los sinceros fundamentos de la fe"²⁷⁰.

En la Iglesia se consagraba el cuerpo de Jesucristo por eso debía construirse en un lugar honesto, que no estuviera cerca de una carnicería, el sitio donde se tiraba la basura o donde vivían las malas mujeres; Murillo Velarde también aconsejaba que aunque las iglesias se construían donde la situación y la constitución de los lugares lo permitía, debía tomarse en cuenta que fuera un lugar limpio, decente y honesto²⁷¹; además recomendaba que la iglesia se construyera como una isla, para que estuviera separada de las otras casas.

El altar de la iglesia debía colocarse al oriente mientras que la puerta tenía que estar en el occidente

...porque Cristo fue crucificado con la cara vuelta hacia occidente, o porque deseamos regresar al paraíso situado al oriente, o porque de este modo significamos que deseamos que la luz celeste sea influida en nuestras mentes, como la luz corporal amanece ante nuestros ojos...²⁷²

Después de la construcción se debía proceder a la consagración no solamente de la iglesia sino también de sus altares. Según las partidas²⁷³, el obispo era quien debía consagrar la iglesia mediante la ejecución de siete pasos. En primer lugar, debía trazar doce cruces en las partes altas de las paredes interiores: tres en el lado oriental, tres en el occidental, otras tres en el meridiano y las restantes en el septentrión. En seguida debían sacarse los cuerpos sin vida de personas descomulgadas o que profesaran otra religión; semejante acción simbolizaba el deber que tenía el

-

²⁷⁰ González de Socueba, 1766, p. 18.

²⁷¹ Murillo Velarde, Vol. III, 2005, p. 411.

²⁷² Murillo Velarde, Vol. III, 2005, pp. 410-411.

²⁷³ Partidas I:X:XIV-XVIII.

pecador que se allegara a la iglesia de arrancar de su voluntad el pecado.

Después, se encendían doce velas que se colocaban "...en las cruces en sendos clavos que deben estar clavado en medio de la cruz"; estos cirios representaban a los doce apóstoles que alumbraron al mundo con la predicación de la fe cristiana. A continuación, el obispo hacía una mezcla con ceniza, sal, agua y vino para luego derramarla a lo largo y ancho de la iglesia mientras pronunciaba sus oraciones, semejante acción indicaba al pecador que debía dolerse y llorar por sus pecados.

Sobre la mezcla derramada el obispo describía con su báculo, formando una cruz que atravesaba toda la iglesia, el abecedario griego y el latino, para dar a entender que la iglesia era un lugar donde se enseñaba a creer y a obrar bien; el trazo de ambos abecedarios significaba que los asistentes a ese lugar debían acordarse de los mandamientos para luego actuar en consecuencia.

Finalmente se ungían las cruces con crisma y óleo sagrado y se esparcía incienso en toda la iglesia, indicando que el sitio era un lugar donde los cristianos debían hacer oración; pues el incienso simulaba una oración que subía ante Dios, la unción simbolizaba la buena voluntad, es decir, la oración que se hace con devoción.

La señal de la cruz, la imagen de un cordero y la palabra paz colocada en las afueras de la iglesia, además de las reliquias de los santos que se guardaban en los altares, servían para constituir a la iglesia en un sitio de amparo, que defiende a quien se resguarda en él del poder del demonio, siempre y cuando fueran guardados los mandamientos.

La iglesia perdía su carácter sacro cuando se derramaba sangre o se fornicaba en su interior, o cuando se enterraba en su cementerio a un excomulgado; para limpiar a la iglesia de

estas maldades que la ensuciaban se le debía reconciliar con agua bendita que contuviera vino y sal.

El procedimiento para consagrar una iglesia estaba íntimamente ligado con las funciones que debía ejercer, es decir, constituirse en casa de penitencia, de castigo, de amparo y de oración. La consagración de una iglesia no solamente beneficiaba a los justos sino también a los pecadores. Los primeros tenían la posibilidad de resguardarse en las tres personas de la santísima trinidad para no caer en el pecado y vencer a los enemigos del alma. Por su parte, los pecadores encontraban en la iglesia el sitio idóneo para hacer penitencia, arrepentirse de sus pecados, prometer no volver a pecar y reconciliarse con Dios.

La mezcla que esparcía el obispo durante la consagración debía beneficiar al pecador pues cada uno de los elementos que contenía indicaban lo que éste debía hacer para que su pecados le fueran perdonados: el agua indicaba que éste debía dolerse y llorar, la ceniza servía para recordarle que debía tener temor de la justicia de Dios y además serviría para recordarle que era ceniza y que en ceniza se convertiría.

El vino simbolizaba la alegría que debía tener el pecador por la esperanza en la misericordia divina. Por su parte la sal debía dar a entender al pecador que tenía que ser mesurado en su tristeza "...doliéndose de sus pecados, pero no ha de ser tanto que desespere..."; tampoco debía ser mesurado en su esperanza de la misericordia divina pues de lo contrario se atrevería nuevamente a pecar "...creyendo que cada vez que quisiere será perdonado".

El propósito de la dedicación de los templos, según Socueba, era inducir a la piedad mediante los símbolos, pues aunque la grandeza de Dios no se circunscribía a los templos "...ni a algún determinado lugar, ni su divina omnipotencia tiene por el más principal y verdadero culto

los símbolos, y actos externos de los hombres..."²⁷⁴, resultaba imperativo recurrir precisamente a esos actos externos para fomentar en los seres humanos "...la bondad de sus internas costumbres, la justicia de sus acciones, el cumplimiento de su santa ley, y la piedad hacia su majestad..."²⁷⁵ Por tanto, el lugar sagrado no debía inspirar respeto por sí mismo, sino por lo que simbolizaba.

El despliegue de semejantes símbolos dotaba a la iglesia de la capacidad para amparar a quien buscara refugio en su interior; esta facultad iba dirigida principalmente a los pecadores pero no quedaban excluidos los buenos cristianos.

De acuerdo con Mircea Eliade el templo es una construcción que se funda en una revelación primordial que otorgó el arquetipo del espacio sagrado, "...arquetipo copiado y repetido después hasta el infinito para la erección de cada nuevo altar, de cada nuevo templo o santuario..." Sin embargo, resulta innegable que ese arquetipo es susceptible al cambio, pues se transforma de acuerdo a las aspiraciones que animan la vida religiosa de una comunidad. De ahí que sea válido preguntarse ¿Cuál era el arquetipo de espacio sagrado que tenía la sociedad zacatecana del siglo XVIII?

En principio, resulta tentador afirmar que el templo de Jerusalén, construido por Salomón, constituía en el siglo XVII y XVIII el arquetipo de una iglesia, pues los novohispanos aspiraban a forjar construcciones que tuvieran la misma magnificencia que aquel templo legendario.

Por ejemplo, el padre Pedro Ignacio Ibarreta Rivera destacaba, en su sermón durante el triduo de la consagración del segundo templo jesuita, tres paralelismos entre esa iglesia y la construida por Salomón: en primer lugar, durante la construcción de ambos lugares sagrados no

_

²⁷⁴ González de Socueba, 1766, p. 18.

²⁷⁵ González de Socueba, 1766, p. 18.

²⁷⁶ Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 2005, p. 332.

se escuchó "...golpe de martillo, ni hacha, rechino de sierra, ni ruido de otro instrumento..."²⁷⁷, con la salvedad de que la construcción del templo de Salomón duró siete años mientras que la edificación del jesuita sólo cuatro años; en segundo lugar, el interior de ambos espacios se decoró en su totalidad con oro purísimo; finalmente, el día de su dedicación descendió la gloria de Dios, pero en el caso del templo jesuita los fieles dedicaron el templo a la mayor gloria de Dios, presentándose una reciprocidad entre la divinidad y los creyentes. Por tanto, el templo de la Compañía de Jesús era comparable al de Salomón en magnificencia pero lo superaba en fervor religioso.

Sin embargo, el virginal útero de María constituía en el siglo XVIII novohispano el arquetipo del templo cristiano. Para demostrar semejante afirmación resulta imperativo recurrir al análisis de los sermones.

Según Mariana Terán Fuentes, la importancia de la predicación de sermones en la ciudad de Zacatecas radicaba en la necesidad de pedir, suplicar y agradecer; por eso los grupos de poder, como el cabildo, los comerciantes y los mineros, se organizaban para enviar sus súplicas a través de discursos que por ser artificiosos también eran eficaces²⁷⁸. Terán Fuentes analiza los sermones de dedicación de templos que se pronunciaron durante el siglo XVIII; pone especial énfasis en quiénes y por qué contribuían a la edificación de un templo, concluyendo que para los ricos españoles que vivían en Zacatecas, el patrocinio de construcciones religiosas constituía un símbolo de poder y de prestigio, pues evidenciaba sus cualidades de buenos cristianos, nobles y generosos.

-

²⁷⁷ AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Serie: Folletos, Núm. 069, "Temp[lo] de la mayor glor[ia] de dios. Sermón panegírico, predicado en las estrenas, y dedicación de la iglesia del colegio de la compañía de Jesús de la ciudad de Zacatecas", predicado por Pedro Ignacio Ibarreta Ribera, p. 6.

²⁷⁸ Terán Fuentes, *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del Siglo XVIII*, 2002, p. 107.

Además, describe al sermón de dedicación como un vehículo para solicitar favores a la divinidad, es decir, que seguía la línea de la rogativa y constituía una muestra del uso del sermón de circunstancia, pues eran "...un panegírico hacia la construcción y hacia las cualidades de quienes ayudaron con su plata, con sus telas y con los gastos para realizar las fiestas"²⁷⁹ de dedicación. Por tanto, el sermón de dedicación no solamente funcionaba como exhortación sino también como un medio para reconocer a las personas que ayudaron en la fábrica y una convocatoria a finalizarla, si acaso quedó inconclusa²⁸⁰.

Si bien Terán Fuentes muestra que el sermón de dedicación puede observarse como un medio utilizado por los grupos de poder para consolidar su prestigio e importancia en el contexto social zacatecano, resulta imperativo destacar que los usos de esos sermones no se reducen a eso, pues como esta misma autora señala también tenían como objetivo conmover y persuadir, eran un medio de predicación de la fe católica, que en este caso iba encaminada a transmitir una concepción de templo y de lugar sagrado. Cuestión aparte constituye la interpretación que los feligreses hicieron de las concepciones de espacio sagrado vertidas desde el púlpito.

Por ahora resulta imperativo limitarse a analizar exclusivamente las ideas que los predicadores transmitían en sus sermones respecto al templo cristiano. El sermón titulado *Templo de la mayor gloria de Dios*²⁸¹, utiliza como eje rector la inscripción que se esculpió en la portada del templo: *Ad majorem dei gloriam*. Según el predicador, tres fueron las circunstancias que evidenciaron el hecho de que el templo había sido construido para exaltar la gloria de Dios: el día, el dueño o patrón de la casa y el fin para que se dedica. Se trata del día del misterio de la

-

²⁷⁹ Terán Fuentes, *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del Siglo XVIII*, 2002, p. 123.

²⁸⁰ Terán Fuentes, El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del Siglo XVIII, 2002, p. 121.

²⁸¹ AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Serie: Folletos, Núm. 069, "Temp[lo] de la mayor glor[ia] de dios. Sermón panegírico, predicado en las estrenas, y dedicación de la iglesia del colegio de la compañía de Jesús de la ciudad de Zacatecas", predicado por Pedro Ignacio Ibarreta Ribera.

Santísima Trinidad "...en que venerando una sola esencia divina, confesamos tres, aunque en todo iguales, distintas personas, misterio, cuya confesión... es de la mayor gloria de Dios". La titular y señora de ese templo es María en su advocación de Purísima Concepción, gracia que no sólo refleja la grandeza de Dios sino que también aumenta su gloria. Finalmente, el templo se dedica para la salvación de las almas pecadoras a través de la confesión y la penitencia; de esta forma crece la gloria de Dios porque tiene éste

...por utilidad y conveniencia suya la salud y provecho de los pecadores. Vino Cristo al mundo a buscar a los pecadores y sanarlos de sus culpas... y es tanto lo que se complace Dios en dar salud y vida a los pecadores, como si el útil y provecho fuera suvo propio.²⁸³

El predicador destaca que la edificación de ese templo se llevó a cabo en tiempos de calamidad y de crisis, circunstancia que no impidió que todos los habitantes de la ciudad contribuyeran en su construcción, por eso se glorifica todavía más a Dios.

Por tanto, el autor de este sermón se enfoca en la exaltación que hacen los fieles de la gloria de Dios sin descartar la intermediación de María, destacando la función primordial de un templo: la confesión y la penitencia. Al respecto, Estela Roselló Soberón²⁸⁴ afirma que la sociedad novohispana se caracterizó por la constante trasgresión a las normas, de ahí que aumentara no solamente la necesidad de insistir en los estereotipos de virtud sino la de negociar el perdón a través de mecanismos penitenciales que permitieran obtener un equilibrio de las tensiones, mantener la paz y evitar las rupturas del orden político y social. En este sentido, "...el poder intercesor y mediador de la Virgen es una de las principales expresiones de la misericordia

²⁸² AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Serie: Folletos, Núm. 069, "Temp[lo] de la mayor glor[ia] de dios...", p.

^{8. &}lt;sup>283</sup> AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Serie: Folletos, Núm. 069, "Temp[lo] de la mayor glor[ia] de dios...", pp. 14-15. ²⁸⁴ Roselló Soberón, 2006, p. 158.

divina..."²⁸⁵ que a su vez se vio cristalizada en la misericordia de representantes reales y eclesiásticos.

Pues bien, la intercesión de María no sólo convirtió la justicia divina en misericordia sino que también contribuyó a la resolución de los conflictos en las relaciones humanas: "...la Virgen fue siempre fuente de alivio, consuelo y esperanza para sus devotos" 286.

Por su parte, en el sermón titulado *El templo de la vida*²⁸⁷ se establece una relación más directa entre la función que el vientre femenino cumple y el papel que ejerce un templo en la comunidad cristiana. El predicador de este sermón equiparaba a Eva con un templo o una casa, sostenía que Dios edificó a la primera mujer como si se tratara de un edificio: "...porque en Eva labraba Dios, y edificaba un templo de misericordia y piedades; una casa de refugio, de protección y de vida, que todo eso debe ser una mujer para sus hijos, especialmente en aquel tiempo, que los hospeda en su seno..." De ahí que por mandato divino, tanto el templo como la mujer tenían las mismas propiedades: ofrecían protección, sustento, abrigo y vida.

Pues bien, si la primera mujer era una casa de vida porque animaba o daba vida material a sus hijos, la Iglesia Parroquial, sitio en el que moraba Dios, otorgaba vida espiritual a sus feligreses, por eso también se le conocía como iglesia matriz, pues en su seno, en su pila bautismal "...se concibe y engendra el hombre, hijo de Dios, recibiendo la vida divina de la gracia, no de otra suerte que recibe la vida de la naturaleza al concebirle en aquel claustro que llaman los anatómicos matriz" 289.

²⁸⁵ Roselló Soberón, 2006, p. 198.

²⁸⁶ Roselló Soberón, 2006, p. 224.

²⁸⁷ AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Serie: Folletos, Núm. 127, "El templo de la vida. Sermón que en la dedicación de la iglesia y templo parroquial de la muy leal, ilustre y noble ciudad de Zacatecas, de quien es titular María Señora Nuestra en el alegre misterio de la Asunción Gloriosa: en el cual es también patrono de la famosa minería", predicado por Joseph de Utrera, México, Imp. José Bernardo de Hogal, 1752, 29 pp.

²⁸⁸ AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Serie: Folletos, Núm. 127, "El templo de la vida...", p. 8.

AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Serie: Folletos, Núm. 127, "El templo de la vida...", p. 11.

Luego de esta comparación inicial, el predicador arrebató a Eva la función de templo de vida para entregárselo enteramente a María, pues cuando Eva comió del árbol de la ciencia, Dios dictó sentencia de muerte contra ella y todos sus descendientes. Por su parte, Adán nombró a Eva madre de todos los seres vivientes pero sólo exteriormente, porque de forma interior y profética hablaba de María: esta mujer "...si que es madre de todos los vivientes... como casa de vida reedificada y levantada sobre las ruinas trágicas de Eva..."290

Al respecto, Estela Roselló Soberón sostiene que la sociedad novohispana concebía a María como alguien que nunca había cedido a sus deseos y pasiones a pesar de su humanidad y al contrario de Eva, quien se había entregado a las tentaciones y a los deseos de su estómago; de ahí que su vientre, el de María, haya sido considerado como un sitio de pureza y hermosura, pues había engendrado la virtud. Como la castidad de María había vencido los apetitos carnales, propios de las mujeres, su cuerpo se convirtió en "...un frío receptáculo o templo sagrado" 291. Sin embargo, esa idea debió abrir paso a la noción de que ese mismo vientre era un hermoso jardín que evocaba al paraíso perdido, pues resultaba imposible desligar al cuerpo femenino de las fuerzas naturales de la fecundidad, la fertilidad y la producción de la vida.

Semejante concepción forma parte de la interpretación alegórica del mundo, característica primordial de la cultura barroca: "En la Nueva España, la realidad se ordenó simbólicamente; las metáforas, las alusiones y las analogías no sólo tuvieron una función adoctrinadora, sino también fueron la vía para conocer y concebir el mundo y la vida"²⁹².

El predicador de El templo de la vida aseguraba que el cuerpo de Cristo también era un cuerpo de vida porque de él brotaron todos los sacramentos "...con más expresión en el agua y

²⁹⁰ AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Serie: Folletos, Núm. 127, "El templo de la vida...", p. 15. ²⁹¹ Roselló Soberón, 2006, p. 236.

²⁹² Roselló Soberón, 2006, p. 233.

en la sangre del bautismo y la eucaristía que dan y perpetúan la vida de la gracia..."²⁹³ La iglesia fundada por Cristo impartía los sacramentos, por eso también se podía asumir como un templo de vida.

Pues bien, la Iglesia Parroquial de la ciudad de Zacatecas no solamente era un templo de vida, como Eva o María o como el cuerpo de Cristo, sino que también constituía una conexión directa con Dios como el Bethel que fundó Jacob.

Según las Sagradas Escrituras, cuando Jacob se dirigía a Mesopotamia en busca de esposa, según la recomendación de su padre, tuvo en sueños una revelación: camino hacia Charra se vio precisado a descansar después de ocultarse el sol, acomodó una piedra a modo de almohada y se quedó dormido; soñó una escalera que subía hasta el cielo, los ángeles subían y bajaban por ella y el señor Dios, que estaba apoyado sobre ella, le dijo:

Yo soy Dios de tu padre Abraham, y Dios de Isaac; no temas; la tierra en que duermes te la he de dar a ti y a tu descendencia y será tu posteridad tan dilatada y numerosa como la arena de la tierra y se extenderá hacia el mar occidental, hacia el Oriente, al Septentrión y al Mediodía; y en ti y en tu descendencia vendrán a ser benditas todas las tribus y familias de la tierra. Advierte que yo estaré contigo, te guardaré por cualquier parte que vayas, te volveré a esta tierra y no te desampararé hasta que cumpla todo lo que te he prometido.²⁹⁴

Después de estas palabras, Jacob despertó y se dijo: "El señor está en este lugar y yo lo ignoraba... cuán terrible es este lugar; no hay más que la casa de Dios y la puerta del cielo"²⁹⁵; luego tomó la piedra que le había servido de almohada, la consagró como si fuese un templo y nombró a ese lugar Bethel o casa de Dios.

La Iglesia Parroquial de Zacatecas también albergaba la montaña y la escalera que se le revelaron a Jacob; por tanto, en ese lugar podía advertirse la presencia divina y se establecía una

²⁹³ AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Serie: Folletos, Núm. 127, "El templo de la vida...", p. 12.

²⁹⁴ San Agustín, 2008, p. 465.

²⁹⁵ San Agustín, 2008, p. 465.

conexión con el cielo. Tal como señala Mariana Terán Fuentes, este sermón constituye un ejemplo de la interpretación y adecuación de los textos bíblicos al contexto local.

En el sermón pronunciado con motivo de la dedicación de la capilla donde se colocó la imagen del Cristo Crucificado²⁹⁶ también se evocaba la piedra que Jacob ungió con aceite para que fuera recordado ese incidente por los siglos venideros. El predicador afirma que en esa capilla mora, como en casa propia, su majestad en esa milagrosísima y crucificada imagen.

Dedicar un templo a Dios equivalía a fomentar la salud de muchas almas, a través de las oraciones, los sacrificios, la recepción de los sacramentos y la predicación de sermones, actividades que se realizan al interior de estas casas divinas.

Sin embargo, la construcción de un edificio como ese no tendría sentido si al mismo tiempo los fieles no se encargaran de la edificación de un edificio espiritual: "Tres cosas son las que componen principalmente lo material de nuestra nueva capilla: cimiento, pared y bóveda; y tres son las virtudes principales que componen nuestro edificio espiritual: fe, esperanza y caridad..."²⁹⁷

Pues bien, la fe es el cimiento de ese edificio espiritual, las paredes son representadas por la esperanza mientras que la caridad es el techo o bóveda. Si la fe es el sólido fundamento del edificio espiritual, entonces no resulta fácil que las tentaciones la destruyan; sin embargo, cuando la amenaza es latente resulta imperativo recurrir a Cristo, la cabeza del edificio espiritual de la Iglesia, y depositar en él nuestra esperanza de salvación: "...los que salieren de la navecilla de la Iglesia al dilatado mar del mundo, que combatidos del viento de las tentaciones, dudaren de

²⁹⁷ AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Serie: Folletos, Núm. 063, "Sermón que en día octavo de la dedicación...", p. 17.

140

²⁹⁶ AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Serie: Folletos, Núm. 063, "Sermón que en día octavo de la dedicación de la capilla de la milagrosa imagen de Cristo crucificado de la iglesia parroquial de la ciudad de Zacatecas", predicado por Joseph Guerra, México, Imp. Francisco de Rivera Calderón, 1717, 37 pp.

Cristo y de sus santos misterios, caerán sin duda en el profundo mar del infierno, si la mano poderosa de Cristo no los mantiene^{,,298}

Por su parte, la esperanza es las paredes porque eleva al edificio espiritual hasta el cielo. Según el padre, la esperanza debe ser una y consiste en la búsqueda del bien morir para alcanzar "...la gloria y bienaventuranza eterna, para cuyo fin fuimos criados y llamados a la Iglesia..."

Finalmente, la caridad es la virtud superior del edificio espiritual y para ser perfecta debe ser dura como el infierno y fuerte como la muerte, dice el predicador de este sermón, por eso cuando la caridad es perfecta "No hay quien nos pueda apartar de ella, como ni del infierno a los condenados, ni de la muerte a los mortales" 300.

La caridad se bifurca en dos: una que se dirige a Dios y la otra que se encamina al prójimo, a quien se debe amar como así mismo. En conclusión "La caridad es paciente, es benigna, no obra con engaño, no es hinchada, ni soberbia... es el complemento del edificio espiritual de las virtudes, como las bóvedas el complemento y perfección de toda [sic] el edificio material de nuestra nueva capilla..."³⁰¹

En los templos se fundan no sólo las esperanzas de la vida eterna sino también la riqueza de la comunidad; de ahí que resulte imperativo invertir en su construcción y embellecimiento, pues Dios devolverá multiplicadas las limosnas que se le ofrezcan.

Los sermones de dedicación tienden a comparar al templo que se consagra con alguno de los templos de Jerusalén. Sin embargo, el verdadero arquetipo que se busca reproducir en los templos zacatecanos es la función que María cumplía no solamente como intercesora sino

²⁹⁹ AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Serie: Folletos, Núm. 063, "Sermón que en día octavo de la dedicación...", p. 25.

²⁹⁸ AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Serie: Folletos, Núm. 063, "Sermón que en día octavo de la dedicación...", p. 21.

³⁰⁰ AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Serie: Folletos, Núm. 063, "Sermón que en día octavo de la dedicación...", p. 32.

³⁰¹ AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Serie: Folletos, Núm. 063, "Sermón que en día octavo de la dedicación...", p. 34.

también como protectora. De ahí que el templo fuera menos un medio para conectarse con Dios que un lugar para refugiarse de las penurias del mundo y buscar consuelo.

3.4 La profanación: el rastro de sangre

El día primero de julio de 1714, los ministros de justicia real arrancaron de la iglesia parroquial a un reo que gozaba de la inmunidad y lo condujeron hacia la Real Cárcel de la ciudad de Zacatecas. Aunque la extracción por sí misma constituía una profanación del lugar sagrado; en este caso el recurso de la violencia y el derramamiento de sangre constituyeron un agravante.

Durante su reconocimiento, el notario público del juzgado eclesiástico, Francisco Gabriel de la Peña, encontró "...un rastro como que al parecer habían arrastrado alguna cosa de encima de la tierra..." donde le habían informado algunos testigos que los ministros habían cogido al refugiado. Además, encontró una piedra con pintas de sangre apartada "...de la pared que hace el cementerio de dicha iglesia parroquial como tres o cuatro pasos usuales por la banda de afuera de dicho cementerio, para la parte de la plaza pública..." los testigos complementaron la pista afirmando que con esa piedra habían golpeado al preso "...con que había caído en el suelo con cuya ocasión le prendieron los dichos ministros sin que pudiese dicho reo efugiarse ni coger dentro de dicho cementerio..." 304

Los testigos también contaron que habían visto correr a un mulato de la plaza pública hacia la iglesia parroquial, vieron como los ministros de justicia que le iban persiguiendo le arrojaron una piedra para que no alcanzara el asilo en sagrado, el fugitivo cayó en el suelo como a cuatro o cinco pasos del cementerio de la parroquia "...de donde cayeron sobre él y lo

³⁰² APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja 168, Carpeta 3, 1 de julio de 1714, Fj. 2v.

³⁰³ APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja 168, Carpeta 3, 1 de julio de 1714, Fj. 2v.

³⁰⁴ APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja 168, Carpeta 3, 1 de julio de 1714, Fj. 2v.

arrastraron para dicha plaza y lo trajeron preso en la cárcel real donde hoy se halla dicho reo...;,305

El alcalde ordinario, Francisco de Olague, era un hombre temeroso de Dios y obediente a los requerimientos de la Santa Madre Iglesia, por eso se mostró "...presto a volver al reo al sagrado de la iglesia parroquial... a la parte y lugar donde se aprehendió..."³⁰⁶; justificó semejante ofensa afirmando que "...el haber aprehendido a dicho reo fue por providencia de justicia por delitos en que así es veído y para seguirle sumaria...³⁰⁷

La violencia que se desencadenaba cuando el perseguido pretendía alcanzar una iglesia, constituía una constante amenaza al lugar sagrado, incluso cuando los ministros reales se abstenían de extraer al refugiado. Por ejemplo, la noche del miércoles 18 de abril de 1742, un hombre que iba huyendo de la justicia real alcanzó el cementerio y portería del convento de San Francisco, los ministros penetraron el lugar sagrado y a gritos exhortaron al perseguido a que se rindiera, lo despojaron de las armas que llevaba consigo y de la vara de justicia, pues se trataba del alcalde del pueblo de Tlacuitlapan; finalmente los perseguidores, es decir, el alcalde de segundo voto y los hombres que hacían la ronda, se retiraron por la portería ignorando las solicitudes de algunos religiosos que les pedían esperar al prior del convento.

De acuerdo con el testimonio del padre fray Juan de Dios Fernández de la Cueva, quien había atendido el sonar de la campana de la portería, escuchó que el perseguido trataba de razonar con el alcalde: "mire vuestra merced que soy alcalde y que vuestra merced me dio la

³⁰⁵ APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja 168, Carpeta 3, 1 de julio de 1714, Fj. 3r. ³⁰⁶ APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja 168, Carpeta 3, 1 de julio

³⁰⁷ APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja 168, Carpeta 3, 1 de julio de 1714, Fj. 4r.

vara y no me la puede quitar y a más de eso, en cumplimiento de mi obligación..."³⁰⁸; luego oyó varias voces que respondían: "...date perro, rinde las armas, amarelo [sic] y llévenlo a la cárcel..."³⁰⁹, fue entonces cuando el fraile intervino recordando a los ministros de justicia que no podían llevarse al hombre porque ya se había acogido al sagrado, pero el alcalde se empeñó en su empresa y dijo a sus acompañantes: "...amarren a ese perro y llévenlo, que mañana se compondrá que aunque está en sagrado, ese osado se ha de castigar..."³¹⁰; el fraile se vio precisado a abrir la portería para defender la inmunidad local.

Por su parte, el perseguido, Juan Antonio Zacatecas, declaró que aunque había alcanzado el cementerio, los ministros reales continuaron persiguiéndolo y lo amenazaron con sus armas obligándolo a avanzar hasta la portería, donde los hombres del alcalde le arrebataron sus armas después de haberlo maltratado, cogiéndolo del cabello y las orejas y dándole estrujones; sin embargo, no intentaron sacarlo del lugar sagrado.

Aún así los justicias reales habían vulnerado la inmunidad eclesiástica, pues arrebataron al reo las armas con que había entrado al lugar sagrado y que por lo mismo también debían gozar de la protección de la Iglesia; de ahí que se apercibiera a los ministros para que devolvieran las armas sino querían ser declarados inobedientes y recibir la excomunión.

Fermín Iñigo, alcalde ordinario de segundo voto, respondió que había entrado al cementerio no con el ánimo de violar la inmunidad local llevándose al reo, sino con la intención de quitarle las armas para dejarlo indemne y libre después; incluso señaló que algunos religiosos le habían permitido llevarse las armas a condición de que dejara al hombre en sagrado. Explicó

21

³⁰⁸ APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja 169, Carpeta 7, Expediente 8, abril de 1742, Fj. 2v.

³⁰⁹ APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja 169, Carpeta 7, Expediente 8, abril de 1742, Fj. 2v.

³¹⁰ APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja 169, Carpeta 7, Expediente 8, abril de 1742, Fj. 2v.

que tanto él como sus acompañantes no habían provocado alboroto alguno, en cambio los religiosos

...salieron corriendo tras dicho señor y su ronda, queriéndole obligar, agarrándose de su persona dos religiosos a fuerza de llevarlo ante el padre cura de dicho convento y aunque forcejearon para conseguir su intento con buenas razones y usando con ellos de toda urbanidad y atención, dejaron a su merced...³¹¹

Por tanto, el alcalde alegó ignorancia, pidió perdón y enfatizó su obediencia a la Iglesia Católica, quien benigna y piadosamente le disculpó, pues "...aun a los verdaderamente culpados imparte, si llegan arrepentidos su venia y no los castiga especialmente con el formidable cuchillo de las censuras..."³¹², resultaba legítimo absolver a alguien que había mostrado su total disposición para reconciliarse con la Iglesia. Al respecto, el IV Concilio Mexicano disponía que nadie podía sitiar, invadir u ocupar la iglesia; además, los ministros reales debían abstenerse de colocar prisiones al interior de las iglesias, de colocar guardias al interior o en los cementerios, de derribar puertas y paredes o de escalar los muros de las iglesias.

También se profanaba un templo cuando en su interior se ejecutaban actos pecaminosos, tales como matar, herir o fornicar; también con ciertos actos lícitos, tales como las negociaciones, las ferias o los juicios. Estaba terminantemente prohibido promover una causa criminal, ni otorgar sentencia: "Porque es absurdo y cruel que se ejerza un juicio de sangre allí donde se ha constituido una protección de refugio..."313.

³¹¹ APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja 169, Carpeta 7, Expediente 8, abril de 1742, Fj. 4v.

³¹² APZ, Área Disciplinar, Sección Procesos, Serie Eclesiásticos, Subserie General, Caja 169, Carpeta 7, Expediente 8, abril de 1742, Fj. 5v.

313 Murillo Velarde, Vol. III, 2005, p. 417.

Además de los actos pecaminosos, también podía profanarse un templo con los malos pensamientos motivados ante la vista de mujeres deshonestas o niños desnudos, pues lo que podía asumirse a simple vista como ternura o devoción, resultaba ser pura sensualidad³¹⁴.

Si la concesión del asilo en sagrado servía para honrar los templos, también tenía la cualidad de profanarlos, cuando los refugiados salían de ellos para cometer delitos o cuando llevaban a los templos mujeres sospechosas, organizaban juegos, tocaban instrumentos o insultaban desde el sagrado a los ministros reales. Progresivamente y en parte como consecuencia de la política borbónica, las extracciones (violentas o no) perjudicarían gravemente la inmunidad eclesiástica, pues reducirían su efectividad ante las persecuciones.

_

³¹⁴ Castañeda Delgado, Paulino y Pilar Hernández Aparicio, 2001.

Conclusiones

La lectura de los dos primeros capítulos permitió confrontar dos políticas desarrolladas respecto a la inmunidad local y al asilo eclesiástico, en lapsos de tiempo diferentes. El primer capítulo describió y analizó la regulación del asilo en sagrado durante las décadas finales del siglo XVIII. El capítulo dos abordó, por su parte, un ejemplo de disputa jurisdiccional desencadenada en la primera mitad de esa misma centuria. El tema principal de ambos apartados fue el análisis de la política real sobre la inmunidad local y la justificación que al respecto desarrollaron.

Pues bien, a partir de ambos análisis es posible concluir que durante la primera mitad del siglo XVIII, los conflictos jurisdiccionales por la custodia del reo refugiado fueron frecuentes; la principal causa de semejantes fricciones era la defensa de los privilegios y de las esferas de poder de cada jurisdicción; aunque la función del monarca era dirimir qué parte había usurpado el privilegio de la otra y restaurar el orden establecido, las esferas en conflicto podían, por sí mismas, resolver la disputa apoyándose en la jurisprudencia existente y en la legislación. Al respecto, el enfrentamiento entre la jurisdicción eclesiástica y la real, que se desencadenó en la ciudad de Zacatecas durante 1709, constituye un ejemplo paradigmático.

Antes de la implantación de las Reformas Borbónicas, la legislación respecto al asilo en sagrado propiciaba disputas jurisdiccionales que servían para que una de las dos esferas consolidara su poder con respecto a la otra y a los sectores sociales que debía gobernar. La política de la primera mitad del siglo XVIII no concebía al asilo eclesiástico como una amenaza a la potestad real sino como un mecanismo que evidenciaba la piedad del monarca, que era tan necesaria como la justicia y el castigo para mantener el orden social y la paz.

Ahora bien, el regalismo de los borbones provocaría una ruptura en la conexión que la monarquía mantenía con la religión y la Iglesia Católica, pues pretendía reducir a su mínima

expresión la inmunidad eclesiástica, vulnerando así el apelativo que los reyes tenían de defensores de la fe. Sin embargo, durante todo el siglo XVIII, el clero indiano consideraría al monarca español la cabeza de la Iglesia Americana, pero habría de cuestionar su resolución de arrebatarle sus privilegios.

Para la política reformista de centralización del poder, el asilo en sagrado cuestionaba la potestad del monarca para impartir justicia con imparcialidad; pues las facultades que poseía la esfera eclesiástica podían contradecir el ejercicio de administración de justicia practicado por los representantes reales.

En el capítulo tres, por su parte, confluyen temporalmente ambos momentos de la política real sobre el asilo, pero está planteado para destacar la perspectiva que tanto la Monarquía como la propia Iglesia Católica tuvieron sobre el asilo en sagrado despojándolo, en parte, de nociones jurídicas y resaltando sus implicaciones religiosas; de ahí que se explique el ritual que envolvía a la práctica del refugio en sagrado y se ofrezca una justificación piadosa y religiosa de ésta última. Aunque desde este enfoque también es posible profundizar en la política real sobre la inmunidad local, este capítulo se enfocó en desarrollar las relaciones entre el asilo y los símbolos religiosos a los que estuvo ligado, tales como el templo o la imagen de la Virgen María. Cabe señalar que ambos elementos se analizaron fundamentalmente a través de la concepción que los predicadores de sermones transmitieron en el púlpito, ejercicio que se vio enmarcado por un contexto postridentino.

Semejante análisis habría estado incompleto sin una ojeada al ritual de invocación del nombre de la Iglesia y sin una revisión de las acciones que podían provocar la profanación de un lugar sagrado; pues ambos aspectos ponen en evidencia las connotaciones sobrenaturales de que se tiñó la práctica del asilo en sagrado. Por un lado, el ritual de invocación constituyó una

especie de oración para que Dios a través de sus ministros acudiera en auxilio del perseguido y lo salvara de una amenaza que bien puede equipararse a una enfermedad o a una época de carestía. Por su parte, la profanación enfatiza en la idea de que los templos eran sitios fuera de este mundo, pues en su interior se encontraba la presencia divina y constituían una conexión directa con ésta. Sin embargo, resulta imperativo precisar que tanto el ritual de invocación como el concepto de espacio sagrado y de profanación estuvieron sujetos a su contexto histórico y fueron susceptibles de cambio; de ahí que el análisis que presenta este trabajo resulte meramente panorámico.

Bibliografía

Abad y Queipo, Manuel. Representación sobre la inmunidad personal del clero, reducida por las leyes. 1799. Vol. 2, Doc. Núm. 261 de Historia de la Guerra de Independencia de México, de Juan E. Hernández y Dávalos. México: José M. Sandoval, impresor, 1877.

Alfonso X, El Sabio. *Las Siete Partidas del Sabio Rey*, Partida VII, Joseph Thomas Lucas, 1758 [Edición facsimilar: México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2004].

Ávila Martel, Alamiro de. «La pena de excomunión en las fuentes canónicas del Reino de Chile.» *V Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. Quito: Ediciones Corporación de Estudios y Publicaciones, 1980. 473-486.

Agüero, Alejandro. Castigar y perdonar cuando conviene a la República. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.

Agustín, San. La ciudad de Dios. México: Porrúa, 2008.

Amador, Elías. Bosquejo histórico de Zacatecas. Vol. 1. 2 vols. Zacatecas, Zacatecas: PRI, 1982.

Arvizu y Galarraga, Fernando. «Notas para una nueva interpretación de la teoría del regio vicariato indiano.» *XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano.* Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1997. 205-223.

Barbier, Jacques A. «The Culmination of the Bourbon Reforms, 1787-1792.» *The Hispanic American Historical Review* (Duke University Press) 57, no 1 (February 1977): 51-68.

Barral, María Elena. «Fuera y dentro del confesionario: Los párrocos rurales de Buenos Aires como jueces eclesiásticos a fines del periodo colonial.» *Quinto Sol*, nº 7 (2003): 11-36.

Burciaga Campos, José Arturo. Las flores y las espinas. Perfiles del clero secular en el noreste de Nueva Galicia (1750-1810). Zacatecas, Zacatecas: UAZ; Instituto Zacatecano de Cultura, 2006.

- —. El juez, el clérigo y el feligrés. Justicia, clero y sociedad en el Zacatecas virreinal. Zacatecas, Zacatecas: Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas, 2007.
- —. El prisma en el espejo. Clero secular y sociedad en la Nueva Galicia, Guadalajara y Zacatecas, siglo XVII. Zacatecas, Zacatecas: Taberna Libraria editores, 2012.

Bakewell, Peter J. *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700)*. Traducido por Roberto Gómez Ciriza. México, D. F.: FCE, 1976.

Bravo Lira, Bernardino. «El problema de la Bula de la Cena en tres juristas indianos del siglo XVII.» *VII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 1984. 187-194.

Calvo, Thomas. Soberano, plebe y cadalso bajo una misma luz en Nueva España. Vol. 3, de Historia de la vida cotidiana en México, de Pilar Gonzalbo Aizpuru. México: ColMex-FCE, 2005.

Cardoso Pérez, Jesús Eduardo. *Acercamiento a la arquitectura religiosa de la ciudad de Zacatecas del siglo XVIII: el Templo de la Compañía de Jesús. Tesis para optar por el grado de Maestro en Filosofía e Historia de las Ideas.* Zacatecas: UAZ, 1996.

Castañeda Delgado, Paulino. *La interpretación teocrática de las bulas alejandrinas*. México D. F.: UNAM, 1996.

Castañeda Delgado, Paulino y Pilar Hernández Aparicio. *El IV "Concilio" Provincial Mexicano*. Madrid: Editorial Deimos, 2001.

Castillo de Bovadilla, Jerónimo. Política para corregidores y señores de vasallos en tiempos de paz y de guerra; y para jueces eclesiásticos y seglares y de sacas, aduanas, y de residencias, y sus oficiales; y para regidores y abogados y del valor de los corregimientos y gobiernos realengos y de las órdenes, 1704 [Edición facsimilar: Vol. I. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1978].

Castro Gutiérrez, Felipe. *Nueva ley y nuevo rey: Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*. Zamora, Michoacán: ColMich; UNAM, 1996.

Clavero, Bartolomé. «Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones.» En *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, de Francisco Tomás y Valiente, 57-89. Madrid: Alianza, 1990.

Comadrán Ruiz, Jorge. «Algunas notas sobre el derecho de inmunidad o de asilo eclesiástico y la jurisdicción civil y canónica. Dos dictámenes de mediados del siglo XVIII.» *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, nº 22 (1971): 230-242.

Crahan, Margaret E. «Church-State Conflict in Colonial Peru: Bourbon Regalism under the Last of the Hapsburgs.» *The Catholic Historical Review* (Catholic University of America Press) 62, n° 2 (April 1976): 224-244.

Cutter, Charles R. Libro de los principales rudimentos tocante a todos los juicios criminal, civil y executivo. Año de 1764. México: UNAM, 1994.

Diego-Fernández Sotelo, Rafael. *Libro de Reales Órdenes y Cédulas de su Magestad. Audiencia de la Nueva Galicia, siglo XVIII.* Zamora, Michoacán: ColMich; Universidad de Guadalajara; ColSon, 2008.

Diego-Fernández Sotelo, Rafael, y Marina Mantilla Trolle. La Nueva Galicia en el ocaso del Imperio Español. Los papeles de derecho de la Audiencia de la Nueva Galicia del licenciado Juan José Moscoso, su agente fiscal y regidor del Ayuntamiento de Guadalajara, 1780-1810. 4 vols. Zamora, Michoacán: ColMich; Universidad de Guadalajara, 2005.

Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Paidós, 2005.

—. *Tratado de historia de las religiones*. Traducido por Tomás Segovia. México: Ediciones Era, 1972.

Esparza Sánchez, Cuahutémoc y José Francisco Román Gutiérrez. «Zacatecas. Notas para la historia de una ciudad.» En *El crecimiento de las ciudades noroccidentales*, de Jaime Olveda, 269-299. México: El Colegio de Jalisco, Universidad de Colima, INAH, 1994.

Farris, Nancy M. La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico. México D. F.: FCE, 1995.

Figgis, John Neville. El derecho divino de los reyes. México: FCE, 1942.

Gendreau, Mónica y Gilberto Giménez. «La migración internacional desde una perspectiva sociocultural: estudio en comunidades tradicionales del centro de México.» *Migraciones Internacionales* (El Colegio de la Frontera Norte) 1, nº 2 (enero-junio 2002): 148-178.

Godelier, Maurice. *El enigma del don*. Traducido por Alberto López Bargados. Madrid: Paidós, 1998.

González de Socueba, Fernando. *Instrucción manual para la más breve expedición de los casos prácticos y disputas de inmunidad local. Noticia histórica de su origen, progresos y estado de la inteligencia de las más modernas constituciones pontificias.* Sevilla, 1766.

Guerrero Galván, Luis René. De acciones y transgresiones. Los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas, siglo XVIII. Zacatecas, Zacatecas: UAZ, 2010.

Greenberg, Moshe. «The Biblical Conception of Asylum.» *Journal of Biblical Literature* (The Society of Biblical Literature) 78, n° 2 (Junio 1959): 125-132.

Hera, Alberto de la. «La legislación del siglo XVIII sobre el patronato indiano.» 20. Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1969. 98-119.

- —. «El Patronato y el Vicariato Regio en Indias.» En *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas: siglos XV-XIX*, de Pedro Borges, 63-79. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.
- —. «El regalismo indiano.» En *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas: siglos XV-XIX*, de Pedro Borges, 81-97. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.

Herrera Guillén, Rafael. «Jurisdicción real y asilo eclesiástico en Sempere y Guarinos: el caso de Anze.» *Cuadernos de historia del derecho*, nº 13 (2006): 297-310.

Hevia Bolaños, Juan de. Curia Philipica. Madrid, 1797.

Howard West, Elizabeth. «The right of asylum in New Mexico in the Seventeenth and Eighteenth Centuries.» *The Hispanic American Historical Review* (Duke University Press) 8, no 3 (Agosto 1928): 357-391.

Hugo, Víctor. *Nuestra Señora de París. Cromwell. Hernani. El rey se divierte.* España: Espasa-Calpe, 1997.

Ibarra, Antonio. «Conspiración, desobediencia social y marginalidad en la Nueva España: la aventura de Juan de la Vara.» *Historia Mexicana* (El Colegio de México) 47, nº 1 (1997): 5-34.

Murillo Velarde, Pedro. *Curso de derecho canónico hispano e indiano*. 4 vols. Zamora, Michoacán: ColMich; UNAM, 2005.

Langue, Frédérique. Los señores de Zacatecas. Una aristocracia minera del siglo XVIII novohispano. Traducido por Gallardo Jordan y Gleen Amado. México D. F.: FCE, 1999.

Lardizábal y Uribe, Manuel. Discurso sobre las penas. 2ª edición. México D. F.: Porrúa, 2005.

Levaggi, Abelardo. «Las instituciones de clemencia en el derecho penal rioplatense.» *Memoria del IV Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. México: UNAM, 1976. 243-398.

—. «Los recursos de fuerza en el derecho Indiano.» *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*. México D. F.: UNAM, 1992. 117-138.

López, Juan Luis. Historia legal de la bula llamada In Coena Domini, dividida en tres partes, en que se refieren su origen, su aumento y estado; las defensas que los reyes católicos han hecho en particular a sus capítulos; las súplicas que han interpuesto de ellos a la Santa Sede Apostólica; y lo que acerca de ellos han sentido y escrito diferentes autores por espacio de cuatro siglos y medio, desde el año 1254 hasta el presente de 1698. Madrid: Imprenta de D. Gabriel Ramírez, 1768.

Luque Talaván, Miguel. «La inmunidad del sagrado o el derecho de asilo eclesiástico a la luz de la legislación canónica y civil indiana.» En *Los concilios provinciales en Nueva España: reflexiones e influencias*, de María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 253-284. Mexico D. F.: UNAM, 2005.

Martínez de Codes, Rosa María. «La pena de excomunión en las fuentes canónicas de la Nueva España (Concilios Provinciales Mexicanos I-III).» *Quinto Centenario* (Universidad Complutense), 1987: 41-70.

Maravall, José Antonio. *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVIII)*. 2ª edición. 2 vols. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

Mecham, J. Lloyd. «The Origins of "Real Patronato de Indias".» *The Catholic Historical Review* (Catholic University of America Press) 14, n° 2 (Julio 1928): 205-227.

Mexía de Cabrera, Diego. Práctica y estilo judicial en defensa de la inmunidad del fuero eclesiástico y formulario de substanciar una causa por todas las instancias hasta poner cesación a divinis officiis. Madrid: Iulian de Paredes, 1655.

Navarro Sánchez, Urenda Queletzú. «Asilo eclesiástico a criminales. Conflictividad entre la justicia real y la eclesiástica a mediados del siglo XVIII.» En *Dios, religión y patria. Intereses, luchas e ideales socio religiosos en México, siglos XVIII y XIX, perspectivas locales*, de Brian Connaughton y Carlos Rubén Ruiz Medrano, 35-54. San Luis Potosí, S.L.P.: El Colegio de San Luis, 2010.

Nieto Soria, José Manuel. *La iglesia y el génesis del estado moderno en Castilla (1369-1480)*. Madrid: Complutense, 1994.

Puyol Montero, José María. «La pena de garrote durante la guerra de la Independencia: los decretos de José Bonaparte y de las Cortes de Cádiz.» *Cuadernos de Historia del Derecho* (Universidad Complutense), 2010: 569-581.

Prada Santamaría, Antonio. «El tribunal diocesano de Pamplona contra el tribunal del rey. La inmunidad eclesiástica local en cuestión.» *Principe de Viana*, nº 237 (2006): 185-210.

O'Callaghan, Joseph F. *El rey sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla.* 2ª edición. Traducido por Manuel González Jiménez. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999.

Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, 1737 [Edición facsimilar: 3 Vols., Madrid, Gredos Serie Biblioteca Románica Hispánica. Diccionarios, Núm. 3, 2002].

Recopilación de las leyes de estos reinos, hecha por mandado de la majestad católica del rey don Felipe II, nuestro señor, Madrid: Catalina de Barrio y Angulo y Diego Díaz de la Carrera, 1640.

Recopilación de leyes de los reinos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II, Madrid: Real y Supremo Consejo de las Indias, 1791 [Edición facsimilar: Tomo II, Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1943].

Reyerson, Kathryn L. "Flight from Prosecutión: The Search for Religious Asylum in Medieval Montpellier" en *French Historical Studies*, Duke University Press, Vol. 17, No. 3 (Primavera, 1992), pp. 603-626.

Rodríguez de San Miguel, Juan Nepomuceno. *Pandectas hispano-mexicanas*. Vol. 1. 3 vols. México: UNAM, 1980.

Rodríguez Flores, María Inmaculada. *El perdón real en Castilla: siglos XIII-XVIII*. Salamanca: Universidad, 1971.

Rucquoi, Adeline. *Historia medieval de la Península Ibérica*. Traducido por Adeline Rucquoi y Miriam González-Urriza. Zamora, Michoacán: ColMich, 2000.

Santos Martínez, Pedro. «Asilo en sagrado: Un caso en el virreinato de Río de la Plata.» En *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, 1995. 827-854.

Stackert, Jeffrey. «Why Does Deuteronomy Legislate Cities of Refuge? Asylum in the Covenant Collection (Exodus 21:12-14) and Deuteronomy (19:1-13).» *Journal of Biblical Literature* (The Society of Biblical Literature) 125, no 1 (Primavera 2006): 23-49.

Taylor, William B. *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Traducido por Oscar Mazín y Paul Kersey. 2 vols. Zamora, Michoacán: ColMich; ColMex, 1999.

Terán Fuentes, Mariana. El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del Siglo XVIII. México: Instituto Zacatecano de Cultura-Universidad Autónoma de Zacatecas, 2002.

—. Interceder, proteger y consolar. El culto guadalupano en Zacatecas. Zacatecas. Zacatecas. UAZ; CONACyT, 2011.

Thurman, William S. «A law of justinian concerning the right of asylum.» *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* (The Johns Hopkins University Press) 199 (1969): 593-606.

Tibesar, Antonine. «The King and the Pope and the Clergy in the Colonial Spanish-American Empire.» *The Catholic Historical Review* (Catholic University of America Press), no 1 (Enero 1989): 91-109.

Uribe-Urán, Víctor M. «Iglesia me llamo: Church asylum and the law in Spain and Colonial Spanish America.» *Comparative Studies in Society and History* 49, n° 2 (2007): 446-472.