

Dentro de la Iglesia San Martín le dicen: ¡Ay, negrita, vente tú; danos consuelo!

Las visiones y las oraciones de Catalina Muñoz

Haverford College

La tesis para el departamento de la literatura castellana hacia la matriculación del licenciado

Nicholas Rashad Jones

13 de abril de 2005

Consejero principal: Israel Burshatin

Lector secundario: Roberto Castillo-Sandoval

Agradecimientos

He estado trabajando con el caso de Catalina Muñoz por más de un año. La conocí por primera vez durante un aprendizaje en Princeton University en el departamento de castellano y portugués. Por lo tanto, parece lo más lógico abrir mis múltiples agradecimientos al profesor Ronald E. Surtz por haberme introducido al manuscrito del proceso inquisitorial de Catalina. Desde que el día que los conocí, Israel Burshatin y Roberto Castillo-Sandoval no han parado de darme tantos libros y buenas “visiones” para seguir adelante con este proyecto y continuar desarrollando mi amor por el campo de la literatura y la historia cultural del período medieval y la temprana edad moderna en Iberia y la relación transatlántica colonial entre el Nuevo Mundo y la Península Ibérica. Además, ha sido un privilegio haber trabajado con Graciela Michelotti y Ramón García-Castro. Gracias a ustedes por guiarme por mi camino en el departamento y enseñarme perspectivas críticas para poder mirar mis estudios.

Mis dos familias—estadounidense y cubana—merecen muchas más atención que la que yo pueda vocalizar por su apoyo infinito. Gracias a mis queridos amigos por toda vuestra confianza y por siempre animarme cuando yo quería darme por vencido. Al final, no puedo olvidarme de bendecir a mis ancestros, mis espíritus protectores, y los Orisha. Maferefún Yemayá, Maferefún Olókun, Maferefún Changó.

Siglas más frecuentemente utilizadas

AHN: Archivo Histórico Nacional

ARV: Archivo del Reino de Valencia

AMV: Archivo Municipal de Valencia

BN: Biblioteca Nacional de Madrid

Para mantener uniformidad, he decidido usar el castellano moderno en vez de la forma valenciana. En el caso de la redacción de los nombres de instituciones y las denominaciones del uso de monedas, sí he preservado el valenciano original. Sin embargo, los lugares y los nombres han sido expresados en castellano.

Introducción

I.

Frente la ortodoxia Cristiana: Los procesos inquisitoriales de Catalina Muñoz

¡Quién fuera aquí Garatuza,
de quien en las Indias cuentan
que hacía muchos prodigios!
que yo, como nací en ellas,
le he sido siempre devoto
como a santo de mi tierra.

Los empeños de una casa—sor Juana Inés de la Cruz

En su obra de teatro, *Los empeños de una casa*, sor Juana Inés de la Cruz subraya un punto importante que revela la manera didáctica de la Inquisición sobre una masa de gente: Enseñar e inspirar a los demás cómo ser rebelde. Las palabras citadas del epígrafe vienen del personaje Castaño. En *Los empeños de una casa*, Castaño se viste de mujer porque el propósito de su rol en la comedia le permite hacerlo. La idea general captada en el monólogo de Castaño es que le favorece al pícaro célebre Garatuza. El famoso Garatuza fue condenado por el Santo Oficio de México “a salir en forma penitente, vela verde en las manos, sogas a la garganta, coraza blanca en la cabeza, abjuración *de levi*, doscientos azotes y cinco años precisos de galeras de terrenote, al remo y sin sueldo.”¹ Como devoto de Garatuza y también de las Indias (México), Castaño alaba el hecho de que aprende a actuar e imitar las mismas actividades y características que hizo famoso a Garatuza. Con su mentalidad abierta, Castaño logra aprovecharse de la crítica de sor Juana que la Inquisición enseña a los demás cómo ser rebelde. Paradójicamente, la ironía aquí es que la Inquisición también da un espacio liberador para una población de gente común ya que han visto los ejemplos de los procesados por la Inquisición. Es decir, las personas al margen de la sociedad—en particular el sujeto de este estudio Catalina Muñoz—hallan una conexión con lo espiritual y lo Divino.

La esclava negra Catalina Muñoz estableció una relación personal y pública con Dios y los santos. Antes de su proceso inquisitorial en el año 1588, le aparecieron a Catalina en visiones buenas y santas, los santos Francisco, Domingo, Sebastián, Vicente Ferrer, y San Miguel el arcángel, y la Magdalena. Al andar por las calles de la ciudad de Valencia, ella mostraba las llagas y la corona de espinas de la Pasión de Nuestro Señor. Logró también curar a los enfermos y devolver un amante a su pareja desesperada rompiendo las relaciones ilícitas con sus oraciones. Catalina también tuvo visiones diabólicas o malas en las que hablaba con unos moros encantados y el demonio Luzbel (Lucifer). Estando en la casa de su amo, Jerónimo Muñoz, Catalina “había visto una visión con cuernos y cola larga en figura de hombre y pelo como de gato. Y le dixo que por qué no le dava crédito.”² Dice su deposición inquisitorial que “Catalina atrajo un público de muchas gente [que] ocurrían a ella... pidiendo les anunciase cosas ocultas y secretas que se deseavan saber.”³ En cuanto a la vida fascinante de Catalina, no cabe duda que su imagen presenta una mujer marginal que intenta mejorar su posición social a través de sus poderes de adivinación.

Catalina confesó haber hecho todo eso para “parecer y ser tenida por sancta,” y la evidencia sugiere que tuvo cierto éxito. A los inquisidores que presidieron sobre las experiencias visionarias y las llagas de Catalina no les importaba cómo actuó y usó su religiosidad para ayudar a sus clientes fieles. No obstante, la veían como una embustera y una amenaza a la Iglesia y al Santo Oficio de la Inquisición de Valencia. Catalina y las otras visionarias, alumbradas (una persona que está “iluminado” a través de su comunicación callada y silenciosa con lo Divino), y beatas (la beata—o sea, *béguine* en Francés—sin educación ni fondos para entrar en el convento, es devota a la religión y vive en su casa o también es vagabunda) que fueron procesadas por la

Inquisición subvertían la institución falocrática ya que representaron un movimiento “feminista” para la mujer que no quería mantenerse bajo el control patriarcal.

La relativamente larga y detallada relación de causa de Catalina Muñoz, enviada por el tribunal a la Suprema con ocasión del auto de fe del 19 de junio de 1588, pone de relieve las etapas básicas del caso. Varios de los testigos que condenaron a Catalina eran, con toda probabilidad, íntimos suyos; al menos es seguro que algunos de ellos asistían a la iglesia de San Martín. En su declaración testifical la acusaron de hipocresía. La mala fama de la hipocresía que tenía Catalina tuvo que ver con: “[verla en] el viernes santo almorçar y beber vino aunque en lo público dava a entender que ayunava,” la hechicería (sus visiones), haber fingido sus milagros “que ella se avía puesto la hostia en la boca en la iglesia de San Martín dando a entender que Dios avía hecho aquel milagro,” y sobre todo en ambición que “la dicha Catalina la avía dicho de secreto comunicándose sus vidas que todo la hazía hera fingido, que lo hazía porque la tuviesen por sancta y acudiesen tanta gente como yba.”⁴

Otro detalle relacionado al proceso de Catalina es que después de unos meses de testimonio e interrogación pasó tiempo en la cámara de tormento.⁵ “Visto en consulta se botó en diligencias sobre fingimiento y pacto con el demonio y en la cámara de tormento,” dice la transcripción de *Relación del auto público de fe*, “al principio dél, confesó que lo de la comunión de San Martín avía sido fingido.”⁶ Así que si seguimos la perspectiva y la lógica de la cuarta nota al pie que cita a Henry Kamen—que la Inquisición poco frecuentemente tortura a los acusados—¿Cómo en este momento resolvemos el hecho de que Catalina fue torturada? Como resultado, lo que produce la tortura de Catalina es “A new character came on the scene, masked” (Foucault, *Discipline and Punish*, 16-7). Tal personaje, como sugiere Foucault, está marcado en los

momentos en los que Catalina cambia su historia y entonces confiesa la “verdad”—o sea, una “verdad” que *Catalina misma* piensa que los inquisidores quieren oír.

Las otras partes más importantes del caso de Catalina tienen que ver con las formas en que la Inquisición disciplina y castiga a Catalina. Según los licenciados Pacheco, Girón, y Frexal, Catalina debía ser reconciliada y condenada en hábito (vestido en sanbenito⁷) y cárcel perpetua para recibir cien azotes por las calles públicas. De todos modos, “reconciliación” en teoría se traduce en significar “the return of a sinner to the bosom of the Church after due penance has been performed. In practice it was the most severe punishment the Inquisition could inflict, short of relaxation” (Kamen, 186). Otro detalle que debemos tomar en cuenta sobre la sentencia definitiva de Catalina es que a los ojos de los licenciados, ella “había dicho, hecho y creído cosas de que estaba sospechosa grandemente de ser herege y sentir mal [disentir o su desprecio por las sacramentos de la Iglesia católica] de las cosas de nuestra santa fee y tener pacto con el demonio.”⁸

La cuestión de la fama de Catalina como profeta y visionaria no acabó con su primer proceso inquisitorial. La segunda vez en que Catalina apareció ante el tribunal de Valencia fue como testigo en el proceso inquisitorial de Pedro Durbán entre los años 1600-2.⁹ La Inquisición le condena a Durbán por “diversas hechizerías,” con la nota añadida al margen: “no se especifican por averlas visto de primo los señores del consejo y ser muchas, largas y prolijas.”¹⁰ Su problema con la Inquisición surge fuera del contexto del robo de joyas que sufrió la duquesa Denia cuando se reunió en Valencia con ocasión de las bodas reales de Felipe III. El proceso inquisitorial de Durbán también trata de sus intentos de encontrar las joyas con la ayuda de Ángela Piedrota, una chica de catorce años que pintaba figuras en la mano de Durbán que después utilizaba para invocar demonios. En medio de esta vorágine, encontramos a Catalina de

nuevo, quien también reclutó a Ángela. La relación entre Catalina y Ángela se desarrolla según el testimonio de Primo Vicente. Primo dice que Catalina “sacó de una cestilla que traía en el brazo una figura de Sanct Francisco de vidrio de altura de un dedo de largo, y la dixo a la dicha Ángela que le preguntasse, Francisco, quién ha hurtado las joyas.”¹¹ Pero ninguna de sus hechicerías, ni tampoco un conjuro con una botella de vino hirviendo, le permitieron adivinar el paradero de las joyas, aunque sí consiguió otra audiencia con la Inquisición. En el segundo proceso de Catalina, ella fue condenada por “diversas hechicerías.” La relación del auto de fe que fue convocado el 30 de junio de 1602. En la sentencia final de Catalina, recibió “duzientos açotes y el ábito y cárçel perpetua que antes tenía que fuesse irremissible.”¹² Con más de sesenta años, Catalina se murió el 16 de marzo de 1603.

II.

“Catalina Muñoz la esclava, de color negra, que fue de Jerónimo Muñoz”¹³

SEGUIMOS matizando nuestro conocimiento de la ciudad de Valencia en el siglo XVI: vamos descubriendo una sociedad muy diversa y dinámica, compuesta de una mezcla de gente de todo el mundo mediterráneo, llegada a Valencia con la esperanza de mejorar su situación. Muchos de los estudios existentes, de acuerdo con la procedencia y contenido de los documentos, tratan de las instituciones del período, sean los gremios, las cofradías, o los varios componentes del gobierno foral. Casi todas estas instituciones habrían permanecido cerradas a una esclava negra, excluida de los más destacados puestos económicos, políticos, eclesiásticos y militares. Pero los fondos de la Inquisición nos permiten dar un vistazo a la vida de Catalina Muñoz, quien, a pesar de estas limitaciones, entró en contacto con los círculos más altos de la jerarquía eclesiástica de Valencia, aunque fuera sólo durante un momento muy efímero. Los detalles de su precipitado ascenso a la fama y de su no menos rápida caída arrojan luz sobre la muy rica vena de espiritualidad que existía entre los laicos de la época y sobre la relación mantenida entre el clero y esa su feligresía.

“La esclava y el patriarca: Las visiones de Catalina Muñoz en la Valencia de Juan de Ribera”, Benjamin A. Ehlers

El epígrafe de Benjamin Ehlers dibuja una imagen especial sobre la etapa cultural e histórica de Valencia que existía en siglo XVI. Ehlers también logra captar la riqueza de una cultura y una sociedad fronteriza y transcultural en la Península Ibérica. En este lugar diverso en que Ehlers describe, vivía la dicha mujer negra y esclava que se llamaba Catalina Muñoz. Ignoramos la biografía de Catalina. En particular sabemos muy poco de su historia personal porque su relación del proceso inquisitorial no lleva explícitamente el testimonio autobiográfico (el discurso o la traza de la vida).¹⁴ El discurso de la vida compone el material autobiográfico del individuo procesado por la Inquisición. En el caso de Catalina, su testimonio autobiográfico les habría dado

a los inquisidores información oral sobre la historia de su familia, su educación, y su enseñanza religiosa. A pesar de la carencia del “discurso de su vida,” el dossier completo de Catalina sí presenta en formas matizadas los detalles biográficos sobre sus hábitos y algunos trozos de su vida personal.

Además del problema de no poder identificar muy explícitamente el testimonio autobiográfico sobre Catalina, surge otra problemática: el tema de la textualidad de la deposición inquisitorial. Sin duda el caso escrito de Catalina es un texto. Funciona como un texto porque tiene elementos que traen consigo la manipulación y el poder del lenguaje. Es decir, la deposición de Catalina muy claramente revela la articulación de lenguaje codificado y especializado del inquisidor y crea y representa una galería de personas típicas—en nuestro caso la creación y la representación de la negra esclava Catalina como una “invocadora de demonios.” Sobre todo, la imagen final e impresionante que nos deja la Inquisición son las firmas de los inquisidores del caso.¹⁵ Lo que es sumamente fascinante sobre la textualidad del proceso inquisitorial escrito sobre las actividades de Catalina son los “textos,” o sea, los sumarios de los testimonios de los testigos que surgen, se contradicen, y compiten entre sí a lo largo del documento. Estos textos hacen eco a la diversidad social de voces que el teórico Mikhail Bakhtin considera “Heteroglossia” [*raznorečie*]. In “Discourse in the Novel,” Bakhtin describe “Heteroglossia” como:

Authorial speech, the speeches of narrators, inserted genres, the speech of characters are merely those fundamental compositional unities with whose help heteroglossia [*raznorečie*] can enter the novel; each of them permits a multiplicity of social voices and a wide variety of their links and interrelationships (always more or

less dialogized). These distinctive links and interrelationships between utterances and languages, this movement of the theme through different languages and speech types, its dispersion into the rivulets and droplets of social heteroglossia, its dialogization—this is the basic distinguishing feature of the stylistics of the novel (“Discourse in the Novel,” 273).

Aunque la “Heteroglossia” bakhtiniana está descrita en relación a la novela, el término mismo sí puede relacionarse a una deposición inquisitorial—donde específicamente se ve la multiplicidad de voces en la expresión del género, la sexualidad, la raza, la cultura social en el diálogo entre el acusado y el inquisidor. Las voces (re)presentadas de Catalina y los que testifican ante la Inquisición, por ejemplo, ejemplifican “Heteroglossia” porque presentan las contradicciones, las competiciones, y las tensiones entre lo que dice Catalina y cómo el escribano y los inquisidores *interpretan* lo que dicen los testigos y Catalina misma. Por lo tanto se puede argüir a favor de reconocer la “Heteroglossia” en las prácticas textuales de la Inquisición ya que sí está presente la reinscripción de lenguaje y autoridad.

Encontramos a Catalina por primera vez a través de la relación de causa del auto de fe convocada en junio del 19 de junio 1588.¹⁶ El auto de fe de Catalina tuvo lugar en la ciudad de Valencia en frente de la catedral en la Plaza de Seu. Según el escribano del tribunal, Catalina era “[la] sclava que fue de Ger^{mo} Muñoz, ymaginario¹⁷, de color negra vezina de Valencia.”¹⁸

¿Acaso su amo fue el famoso astrólogo homónimo que ocupó las cátedras de hebreo y matemáticas en la Universidad de Valencia [también en la Universidad de Salamanca], como afirma Ricardo García Cárcel?¹⁹ Como una forma de criterio para responder esta pregunta,

podemos mirar al asunto del salario de Jerónimo Muñoz.²⁰ En primer lugar, Muñoz, según Ehlers, “desempeñó sus labores docentes en Valencia hasta finales de los sesenta, percibiendo por ello un sueldo de 150 libras anuales, más de lo necesario para poder comprar un esclavo.”²¹ Ehlers tiene razón. Para agregar y recalcar lo que describe en su cita anterior, Jerónimo Muñoz se traslada a la Universidad de Salamanca en el año 1578 donde ocupa la cátedra de matemáticas, astrología, y astronomía. En su libro *Matemáticas, cosmología y humanismo en la España del siglo XVI. Los Comentarios al segundo libro de la Historia Natural de Plinio de Jerónimo Muñoz*, Víctor Navarro Brotóns también explica que en el año 1582 Jerónimo Muñoz recibió un sueldo de 100 libras por cada cátedra más 50 como ayuda para los gastos de traslado. Con los datos biográficos de Muñoz que nos presentan Ehlers, García Cárcel, y Navarro Brotóns, estoy convencido que el escribano de la Inquisición de Valencia se refirió al mismo Jerónimo Muñoz que mencionaron los estudiosos.

Además, lo que me convence creer que Catalina sí fue la esclava de Jerónimo Muñoz es la palabra “imaginario” que utiliza el escribano en el título de la relación del auto de fe y la deposición de Catalina. En su diccionario de 1611, Sebastián de Covarrubias define “imaginario” como “el que haze retratos de bulto e imágenes.” Si bien dudamos que el profesor creara obra de arte visual, veamos su definición de “imagen.” Covarrubias muestra un sentido amplio de la palabra que va más allá de íconos religiosos: “Imágenes celestes, según los astrólogos, son cierta cantidad de estrellas, que juntas hazen una constelación y forman dellas unas figuras imaginarias” (Covarrubias, *Tesoro de la lengua*, 732).

En diálogo con las definiciones de Covarrubias se puede ver un nexo entre las actividades de Catalina y su amo. Se puede ver la casa en que trabajó y vivió Catalina como un sitio que posiblemente animara e inspirara su capacidad de imaginar cosas y tener visiones. Así que, en

relación con las visiones de Catalina, creo firmemente que ellas fueron influidas por todos los retratos de bulto, las imágenes, y la profesión de su amo como astrólogo. Sobre la manumisión de esclavos negros en el reino valenciano, Vicente Graullera Sanz sugiere que “las medidas más probables para conseguir la libertad eran la compra de la misma por el propio esclavo, la concesión voluntaria por el amo, o el fin de la esclavitud por la muerte de éste” (Graullera Sanz, 157). Jerónimo Muñoz murió en 1592.

Las siguientes obras canónicas peninsulares, *Coloquio de los perros* y *Lazarillo de Tormes*, muestran un panorama de representaciones y sentimientos sobre el objeto/sujeto negro durante el siglo XVI. Como resultado de lo que presentan los textos de Cervantes y *Lazarillo*, se puede notar que una variedad de personas en España durante la edad temprana moderna poseían esclavos negros. En cuanto a los propietarios de esclavos negros, José Luis Cortés López explica que:

Es relativamente fácil descubrir a los poseedores de esclavos y hacernos un marco configurativo del panorama esclavista hispano que penetra, prácticamente, en todas las capas sociales y en todas las instituciones. Actas notariales, testamentos, cartas de compraventa, pleitos, presentaciones, ahorramientos, testimonios literarios y otras muchas manifestaciones, son fuentes precisas que nos indican la realidad de la esclavitud como fenómeno natural de una sociedad que no sólo la admitía, sino que la practicaba en todos sus elementos y en casi todas sus posibilidades. Tantas personas físicas como morales la ejercitan en beneficio propio

como norma de vida y como una actividad más dentro del marco complejo de relaciones que conlleva cualquier mundo social (Cortés López, 64).

El caso de Catalina precisamente sigue en la tradición esclavista Ibérica a la que Cortés López se refiere. En las primeras palabras del título de su relación inquisitorial, por ejemplo, se encuentra el asunto de la esclavitud: “Catalina, esclava que fue de Jerónimo Muñoz, imaginario d’ esta ciudad de Valencia”²² y “Catalina, sclava que fue de Ger^{mo} Muñoz, ymaginario, de color negra, vezina de Valencia.”²³ En la frase anterior, por ejemplo, me llama la atención la interpolación de “de color negra.” En relación con el color de la piel, la construcción de la raza, y la objetividad de Catalina, las esclavas hembras en España durante el Renacimiento tuvieron una variedad de orígenes raciales. Además, el proceso en que ellas se hicieron esclavas dependía de factores relacionados a la geografía, la religión, el color de la piel, y circunstancias económicas y políticas.

Documentos jurídicos de testamentos, las ventas de esclavos, y otros tipos de transacciones a menudo a veces clasificaban un esclavo como “moro blanco” o “moro negro,” o más sencillamente: “blanco” o “negro.”²⁴ Como precisamente se ve en el segundo título de la relación del auto de fe de Catalina, se nota cómo tales documentos utilizan el lenguaje muy específicamente. La frase “de color negra,” por ejemplo, revela la distinciones hechas entre una “negra mora,” una “negra,” y una “negra de Guinea.” Todo esto es importante ya que en primer lugar se tiene en cuenta que los escribanos del tribunal usaban palabras bien específicas para designar y recalcar una posición racial, cuando fuera necesario, para hablar sobre un sujeto ante el Santo Oficio. Además, gracias a las clasificaciones detalladas que los escribanos notaban en

los documentos inquisitoriales, ya sabremos que Catalina no era una “negra de Guinea” ni una “negra mora.”²⁵

Entonces, para colocar las piezas de la historia biográfica de Catalina, sigo con el tema de la esclavitud negra. Al tornar a las fuentes literarias ibéricas durante el siglo XV, se hallará el asunto de la esclavitud sub-sahariana. En la novela picaresca *Lazarillo de Tormes*, Zaide²⁶, el padrastro de Lazarillo, ejemplifica y subraya la presencia de la esclavitud en la Península Iberia. En la primera parte de *Lazarillo*, la figura de Zaide aparece en la sección intitulada “un hombre moreno.” Lo que explicita la condición de Zaide en el texto de *Lazarillo* es la ontología y la cuestión de cómo se construye la diferencia, la raza, y la masculinidad en Iberia durante el Renacimiento. Por supuesto, a primera vista, la condición de Zaide está explicitada por su esclavitud, pero más allá de eso su situación en la novela se desarrolla según otras temáticas como el hibridismo, la moraleja, y la relación transatlántica entre Iberia y las colonias ibéricas en el Nuevo Mundo. El joven Lazarillo describe a su padrastro Zaide en dos maneras. La primera se presenta como un rechazo del otro. Es decir, inicialmente Lazarillo lo ve como alguien inferior de su ser. En la sección “Un hombre moreno” el texto demuestra una ideología racista y el miedo de Lazarillo al decir “Ella [la madre de Lazarillo] y un hombre moreno de aquellos que las bestias curaban vinieron en conocimiento... Yo, al principio de su entrada pesábame con él y hábale miedo, viendo el color y mal gesto que tenía” (*Lazarillo*, 16-17). En la narrativa de Lazarillo sobre Zaide, se nota que el pícaro joven ve muy claramente en Zaide una moraleja importante. Ésta frase corta—“Quiso nuestra fortuna que la conversación del Zaide, así se llamaba” (*Lazarillo*, 18)—ya cambia el rol despreciado de Zaide que Lazarillo anteriormente sostuvo. Hacia el fin de su breve referencia, Zaide está (re)conocido por su hijastro Lazarillo como un proveedor noble para su familia.

Miguel de Cervantes también presenta la temática de la esclavitud negra en *Las novelas ejemplares* (*El coloquio de los perros*). En *Coloquio* hay dos perros, Berganza y Cipión, que hablan entre sí sobre varias dinámicas sociales. En la obra, Berganza impide a la esclava negra de la casa recibir visitas de su novio, quien es también esclavo negro. El perro lucha con la mujer, mordiéndola severamente, así que entienda que no tiene la libertad de usar sus noches, su cama, y su cuerpo sin el permiso y el conocimiento de su amo.

BERGANZA. —Mira, Cipión, ten por cierto y averiguado, como yo lo tengo, que al desdichado las desdichas le buscan y le hallan, aunque se esconda en los últimos rincones de la tierra. Dígalo porque la negra de casa estaba enamorada de un negro, asimismo esclavo de casa, el cual negro dormía en el zaguán, que es entre la puerta de la calle y la de en medio, detrás de la cual yo estaba, y no se podían juntar sino de noche, y para eso habían hurtado o contrahecho las llaves; y así, las más de las noches bajaba la negra, y, tapándome la boca con algún pedazo de carne o queso, abría al negro, con quien se daba buen tiempo, facilitándolo mi silencio, y a costa de muchas cosas que la negra hurtaba. Algunos días me estragaron la conciencia las dádivas de la negra, pareciéndome que sin ellas se me apretarían las ijadas y daría de mastín en galgo. Pero, en efecto, llevado de mi buen natural, quise responder a lo que a mi amo debía, pues tiraba sus gajes y comía su pan, como lo deben hacer no sólo los perros honrados, a quien se les da

renombre de agradecidos, sino todos aquellos que sirven (*El coloquio de los perros*, 106).

En particular, Berganza viene de otra especie: la del perro. La ironía de Cervantes explora los temas de la raza, el género sexual, y la sexualidad. Berganza tiene problemas con su condición: Siendo inteligente, sin embargo no es tratado por los seres humanos—en particular los blancos— como inferior y más bajo que un esclavo negro.

El caso de Catalina funciona como un prisma que ilumina las complejidades de un paisaje entero entretejido por medio de conflictos culturales e identidades discutidas. Aunque los inquisidores Pacheco, Girón, y Frexal concluyeron que esta mujer negra fue una invocadora de demonios y que fingió visiones falsas, Catalina, de hecho, representa una multiplicidad de significados que indican el poder de la gente común contra la Inquisición.

III.

“Esta negra traía esta ciudad engañada y alborotada que la tenía por santa”²⁷

“La [mujer] negra,” escribe Sebastián de Covarrubias en su 1611 *Tesoro de la lengua castellana o española*, “Proverbio: <<Callar como negra en baño>>; en el baño entran todos sin luz, y así no se pueden distinguir cuáles son negros o blancos, si ellos se descubren hablando. <<La tierra negra buen pan lleva>>. <<No puede ser más negro el cuervo que las alas>>. Denegrado, lo que tira a la color negra. Verdinegro, color mezclada de verde y negro.”²⁸ En un momento de reticencia verbal rara, el lexicógrafo prolijo de Cuenca, consejero de la Inquisición y capellán del Rey define a la “negra” en los términos más escasos: como una palabra que denota el color de la piel y connota las actividades y las relaciones que tendría una mujer negra con un hombre blanco

(ej., particularmente articulado en el lenguaje matizado del proverbio: “Callar como negra en baño). Además, más allá de la definición de Covarrubias, la mujer negra está marcada por ser tosca y por su ignorancia. Este estudio—al re-construir la vida de Catalina Muñoz y examinar su proceso inquisitorial frente la Inquisición de Valencia—se abre en el sitio del silencio incómodo de Covarrubias. Este proyecto no busca definir a la mujer negra según las denotaciones y las connotaciones que la atribuye Covarrubias, sino explorar la heterogeneidad de la posición de subjetividad de la mujer tras del léxico sugiere.

A lo largo de este ensayo se plantea la pregunta: ¿Cómo se ganaba el mundo una esclava española del siglo XVI? En “ganarse al mundo” existe la idea de cómo Catalina prospera y de alguna manera tiene éxito en su sociedad valenciana (mundo) con sus visiones y sus intervenciones espirituales más de cerca. Las visiones de Catalina funcionan como herramientas que ilustran una religiosidad en que ella entendía y se imaginaba el mundo en que vivió en Valencia. En lenguaje matizado en la cita que encabeza esta sección, “Esta negra traía esta ciudad engañada y alborotada que la tenía por santa,” se puede ver una profundización y una contextualización simbólica de cómo la Inquisición teorizaba a las visionarias hembras y su espiritualidad popular. Por eso la crítica de Mikhail Bakhtin será útil en ciertos momentos para leer las maneras en que Catalina logra meterse en las vidas de sus clientes, asumir el rol del sacerdote, y negociar sus confesiones frente las interrogaciones de los inquisidores Pacheco, Girón, y Frexal.

En particular, la teoría literaria de Bakhtin que será la base de este ensayo será el de “Heteroglossia” y lo carnavalesco. La escuela bakhtiniana está interesada en el lenguaje o el discurso como un fenómeno social. Bakhtin usa la noción de “la palabra” de un modo preciso que se relaciona con lo social. “Heteroglossia” es un concepto fundamental, claramente definido

en “Discourse of the Novel”. El término se refiere a la condición más básica que gobierna la producción del significado en todas las representaciones del discurso. Afirma la manera en que un contexto llega a definir la significación de expresiones pronunciadas—que efectivamente operan como una múltiple de producciones de discursos que muestran las voces sociales y sus expresiones individuales. La discusión de Bakhtin de lo carnavalesco tiene su aplicación importante igualmente en los textos literarios y la historia de los géneros literarios. Los festivales asociados con el Carnaval son colectivos y populares (del pueblo; de las masas pobres). Específicamente, las jerárquicas están vueltas al revés (ej. los graciosos se vuelven cuerdos y los reyes se vuelven vagabundos). Además en el Carnaval, los opuestos están mezclados (ej. la verdad con la fantasía y el Infierno con el Cielo) y lo sagrado se hace profano. “Carnivalización” es el término que Bakhtin usa para describir el efecto del Carnaval en los géneros literarios. En fin, el énfasis de Bakhtin sobre el Carnaval promueve la idea que las obras canónicas de la literatura operan como proyectos de multi-niveles y privilegios, según Roland Barthes, la novela “polifónica.”

Este estudio se ocupará de un análisis sobre sólo *algunas* de las múltiples visiones divinas y diabólicas de Catalina. Su actitud y su importancia histórica no se limitaron a sus visiones proféticas. Su fama también se debió a sus milagros en la iglesia parroquial de San Martín. Con respeto a la feligresía (la Iglesia de Sanct Martín) de Catalina, ella mantuvo la posición de intermediaria para los problemas de las personas que creían en sus apariciones frecuentes de los santos para recibir respuestas para sus problemas. Sus clientes efectivamente creían en la espiritualidad popular; y ella sí, por sus intervenciones, les ofreció un servicio que últimamente me deja hacer paralelos con el mundo espiritual popular de la alcahueta. Me gustaría entretejer y situar el concepto de la “intermediaria” en conversación con la noción de la figura de la

alcahueta que se ve en *La Celestina* (1498) del converso Fernando de Rojas. Catalina se presenta como un ejemplo de la alcahueta puesto que cura a los enfermos, rompe las relaciones entre un hombre y su concubina, y dice las misas para sus clientes. Para destacar la actuación de Catalina como una alcahueta, este estudio coloca énfasis en las palabras “servicio” y “cliente” porque está muy claro que ella precisamente opera un negocio que estableció su fama y la razón porque la ciudad de Valencia “la tenían por santa.”²⁹ En fin, la concentración analítica que planteo en este ensayo, demostrará la continuidad de los servicios espirituales de Catalina y Celestina en términos de las oraciones, la medicina, y los amoríos. Esta continuidad de los servicios espirituales de Catalina y Celestina precisamente funciona como un texto de ficción y realidad que se manifiesta en los discursos inquisitoriales (el proceso de Catalina) y literarios (la historia de Celestina).

Los vecinos de Valencia querían oír y saber de las visiones de Catalina; evidentemente poseyeron el deseo de sacar más información de lo que les diera un sacerdote sobre lo Divino. Estas personas necesitaban que Catalina les hablara y oyera. Como resultado, las experiencias visionarias de Catalina justificaron su voz pública para respaldar su fama e influir en las vidas de los demás. Por eso, según mi parecer, hay una conexión fuerte que se puede identificar en la imagen de la alcahueta con las experiencias religiosas que ofreció Catalina Muñoz. En “A, B, C, Cartilla para los que saben leer,” Marco Antonio Anselmo Palacio, doctor en teología y autor de un libro sobre la clavícula de Salomón, nombra a Catalina como una “alcahueta de fama.”³⁰ En su terminología, es evidente que Palacio reconocía los poderes espirituales de la esclava negra. El mundo de la espiritualidad popular fue una preocupación grande durante la época de la Contrarreforma—especialmente mantenía preocupaciones de los inquisidores del Santo Oficio

de la Inquisición. Según el punto de vista de los inquisidores, tanto los adivinos como los hechizos instalaron miedo en sí mismos y en ciertos momentos existieron fuera de su control.

Juntas, la noción de la espiritualidad popular y las experiencias religiosas y visionarias de Catalina efectivamente se presentan como una articulación de género disidente a través la articulación del cuerpo femenino. Catalina usó su cuerpo en modos fascinantes. Según su deposición, Catalina se comunicaba con una variedad de santos católicos y mostraba las llagas de Nuestro Señor. Por su forma de actuar y “copiar” los roles de los sacerdotes en la Iglesia Catalina decía misas para sus clientes—particularmente para que un pariente saliera del Purgatorio. También la relación de su proceso afirma que Catalina “le hizo cargo de cuatro pañicos, cada uno con cinco gotas de sangre a manera de cruz que fueron allados en su poder.”³¹ Esto sugiere que Catalina vio la necesidad y la oportunidad de articular su legitimidad frente a sus íntimos. Siendo una mujer que vive al margen de la sociedad valenciana, tenía que ofrecer sus servicios espirituales porque tenía que sobrevivir y legitimar su religiosidad con una comunidad que la admiraba y la respetaba.

Lo más sobresaliente es su actuación de la Pasión de Nuestro Señor (Cristo) cuando anduvo por las calles de Valencia con llagas y la corona de espinas. Estas señas, o marcas, por todo su cuerpo me hacen considerar la incorporación de las experiencias de sor Juana Inés de la Cruz. En *La repuesta*, sor Juana usa las palabras “seña,” “señal,” y “señalada/o” que están relacionadas a la raíz Latin *signum* (que significa “la seña, la marca”; o “el milagro”). La conexión entre las llagas (las marcas corpóreas) de Catalina y la construcción literaria-filosófica de sor Juana sobre ellas se presenta la idea que se concentra en el lenguaje, interpretaciones teológicas, las amenazas a la estructura social y eclesiástica. No cabe duda de que la muestra de las llagas de Cristo de Catalina es arriesgada. Lo más sorprendente y lo más polémico en aquella

época fue su demostración de las llagas de Cristo. En los primeros meses de 1588—recuérdese que éste es el año en que ocurrió el juicio inquisitorial de Catalina—el tema de la llagas era muy espinoso. En Lisboa, la priora del convento de la Anunciada, sor María de la Visitación, había llegado a la cima de su trayectoria, después de llamar la atención del rey Felipe II y del papa con sus milagros y con el apoyo de fray Luis de Granada. Catalina “tenía noticia de la monja de Lisboa, y porque la tuviese por sancta ella avía dicho que aplicándose los paños al costado se le imprimian las llagas de Nuestro Señor.”³² En la década de 1580, según Mary Elizabeth Perry, muchos políticos veneraron a sor María de la Visitación, quien bendijo las naves de la Armada de Felipe II, pero también apoyó ella a su oponente para la corona Portuguesa. En el artículo “The Making of a Visionary Woman: The Life of Beatriz Ana Ruiz 1666-1734,” Luis R. Corteguera escribe sobre la idea de los “fracasos” y los “éxitos” espirituales de la sirvienta Catalina Muñoz y doña María de Meneses, nacida en 1551, quien se volvió la noble sor María de la Visitación. Corteguera analiza la legitimidad y las estrategias de las experiencias religiosas de las dos mujeres por medio de expresiones de humildad y obediencia. En particular, Corteguera sugiere que las visionarias—según su familia y sus fondos sociales—tenían que seguir modos distintos para articular su espiritualidad popular y su conexión con lo Divino. En los milagros de la monja de Lisboa, Catalina vio la oportunidad de actuar como intermediaria entre lo sobrenatural y lo humano, pero de una manera que resultara más aceptable al brazo eclesiástico que la adivinación. El tema de la esclavitud, la subyugación y servidumbre de la mujer a Dios ilustra un nexo muy llamativo entre sor María de la Visitación y Catalina. Fray Luis de Granada, el biógrafo de la monja, afirmó que había oído a sor María llamarse la “esclavilla” de Dios—lo cual la monja misma demostraba por medio de fregar el suelo de su convento con un paño. Fraile Luis de Granada escribe en su biografía de sor María diciendo “as would do a black of great

strength, despite her being so delicate.” “Those who humiliate themselves this way,” concluyó fraile Luis de Granada, “the king of heaven raises to take as his wives” (Corteguera, 174).

Según el punto de vista de los inquisidores Pacheco y Girón, Catalina deseaba dejar a todo el mundo “temblando.” Designar a Catalina con esta identidad provocativa abarca lo corpóreo—afectar e influir cuerpos y mentes “puros”—, lo moral—específicamente al inventarse o llegar al otro estado mental y religioso—, y lo psicológico. La noción de dejar una ciudad o por un grupo de personas “temblando” también revela un elemento teatral y performativo que claramente describe la esencia, digamos, de las actividad espirituales de Catalina. Subrayado en el gerundio “temblando” volvemos a una pregunta que postula Ehlers: ¿Por qué prosiguieron el proceso Pacheco y Girón después de la primera confesión de Catalina? ¿Es que no podían aceptar que, en ausencia de cualquier tipo de ayuda humana, una mujer fuera capaz de conseguir tanto sin apoyo divino ni diabólico? Para el análisis de conclusión, nos fijaremos en las cuestiones que plantea Ehlers. ¿Hasta qué punto realizó Catalina este deseo de ver a todos “temblando”?

El escándalo: La negra esclava que tuvo visiones divinas y diabólicas

En Valencia...conocí una negra esclava tenida por tan santa que acá milagros y decía la comulgaban los ángeles. Llegó a tal estima y veneración que el Patriarca Don Juan de Ribera gustava de tratarla y comunicarla, con que se acreditó su santidad sobre manera. Descubrióse el embeleco y el santo oficio afrentada con coroca la dio 200 açotes y un ábito de los que suele, y de allí a poco años la vi açotar otra vez la Justicia secular por alcahueta de fama, que en tal ace que tal pague.

“A, B, C, Cartilla para los que saben leer con la qual tendrán noticia de cossas rara y exquisitas de entrambas letras divinas y humanas”, Dr. Marco Antonio Anselmo Palacio

I.

Valencia y su época plagada de escándalos

Por muchos años, Marco Antonio Anselmo Palacio tuvo el puesto de deán de la catedral de Orihuela. En el epígrafe la memoria de Palacio falla. El proceso de Catalina ocurrió antes que el de María, no al revés. Además, su confusión se nota cuando el autor mezcla datos de los dos procesos de Catalina. Ella sí volvió a aparecer ante la Inquisición en 1600, y en esta ocasión recibió un castigo de doscientos azotes. Es muy poco probable que Palacio se refiera a otra mujer que Catalina. Por una parte no se sabe de otra esclava negra tenida por santa en el pontificado del arzobispo y patriarca Juan de Ribera.³³ Ribera, el imponente arzobispo de Valencia, “navegaba con rumbo seguro en una edad de escándalos, sin chocar nunca contra los escollos” (Ehlers, 106). Como otras figuras religiosas en Valencia en los últimos decenios del XVI, Catalina se encontraba ante la presencia de Ribera. Según Ehlers, la conexión y el episodio entre Catalina y Ribera sugieren que dentro del catolicismo pos-tridentino existía un equilibrio precario entre el miedo a la revelación incontrolada y el intento de afirmar de nuevo las manifestaciones tradicionales de la fe. Las actividades de Catalina demuestran muy claramente las posibilidades

que se ofrecían en este equilibrio, y su fama resultó problemática para el arzobispo Ribera que se mantenía en su filosofía abierta al recogimiento en una época plagada de escándalos.

La fama de los escándalos persigue a Catalina porque según la Inquisición la gente cayó en los engaños de ella. Juan Gavastón afirma en su testimonio inquisitorial (*Tratado de la vida espiritual de... Ferrer*) que “le tomaron crédito las gentes a la embaidora negra, que no faltavan hombres y muy honrados, y algún cavallero muy conocido.”³⁴ Al final de la relación de auto de fe de Catalina, un escritor desconocido (¿tal vez Pacheco o Girón?) añadió en letra ajena a la del escribano: “este negra traía esta ciudad engañada y alborotada, que la tenían por sancta.”³⁵

Siendo una visionaria de color que tuvo una gran presencia y rol en la ciudad de Valencia, el dicho tema de los escándalos merece mencionarse ya que la negra encarna la ideología de un escándalo durante su época. En Madrid, por ejemplo, hubo la experiencia de la sensación causada por Lucrecia de León y sus profecías, sueños y visiones políticas. La identidad que le imponen los inquisidores y el secretario del tribunal a Catalina, como una negra que alborota y engaña, se repite a lo largo de su proceso. Desde el inicio de su deposición, el escribano del tribunal explícitamente se refiere al “grande escándalo del pueblo cristiano”—que no cabe duda tiene que ver con las experiencias religiosas de Catalina. El escribano escribe: “[Catalina] con poco temor de Dios, Nuestro Señor, y en grande escándolo de ser herege y sentir mal [disentir] de las cosas de nuestra santa fee y tener pacto con el demonio.” Catalina efectivamente es un escándalo porque es mujer de color, fue esclava, y es ejemplo de visionaria. Para la Inquisición, las acciones religiosas de Catalina caben dentro de la definición de la “iludente” (engañadora y burladora). Como Claire Guilhem ha mostrado, el trabajo de la “iludente” pertenece a “la ilusión demoníaca, la tentación, la mentira, la vanidad y digamos, la debilidad espiritual” (Guilhem, 193). Desde la perspectiva de los inquisidores, agrega Guilhem

que “la acusación de ilusa y de iludente es una acusación forjada para las mujeres. La ilusión no es un delito masculino. El hombre es libre para elegir; la mujer, “atrapada” en una naturaleza de la que no es soberana, forzosamente engañada” (Guilhem, 193).

Como está ilustrado en el proceso de Catalina, las visiones y los servicios religiosos que ofreció para sus clientes ilustran una posición disidente. Todo esto es el “grande escándalo” en que se refiere el proceso de Catalina. En fin, como dice el epígrafe, “tenida por tan santa que acá milagros y decía la comulgaban los ángeles,” no podemos negar el efecto que produjeron las experiencias religiosas de Catalina en Valencia y en fin, su conexión con el escándalo.

II.

Los santos y el demonio: Las visiones divinas y diabólicas de Catalina

A man's thoughts can be known to another man through certain bodily signs...But if they do not observe the thoughts directly, but only through bodily signs, then they cannot know them at all, for the same bodily sign can indicate many things.

—Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*

A primera vista, las experiencias visionarias de Catalina apenas podían aparecer dañinas. ¿Pero en realidad fue así? Por supuesto, el epígrafe de Santo Tomás de Aquinas se refiere a la espiritualidad y las visiones que pudiera tener un ser varonil. En cuanto a las visiones y la espiritualidad que muestran, ¿cómo se recibe y se entiende las visiones de mujeres? En segundo lugar, ¿cómo distinguían los inquisidores entre las visiones de una mujer y un hombre? La novela picaresca *Lazarillo de Tormes*, por ejemplo, presenta una situación de un hombre que

participa en la tradición de la espiritualidad popular. Tal hombre es el ciego, uno de los muchos amos de Lazarillo. El ciego perfectamente ilustra un paralelo en los servicios que ofrece Catalina a su clientela. Aquí es una etapa fértil para discutir estas preguntas.

Allende desto, tenía otras mil formas y maneras para sacar el dinero. Decía saber oraciones para muchos y diversos efectos: para mujeres que no parían; para las que estaban de parto; para las que eran malcasadas, que sus maridos las quisiesen bien. Echaba pronósticos a las preñadas: si traía hijo o hija. Pues en caso de medicina decía que Galeno no supo la mitad que él para muela, desmayos, males de madre. Finalmente, nadie le decía padecer alguna pasión que luego no le decía:

—Haced esto, haréis estotro, cos[g]ed tal hierba, tomad con esto andábase todo el mundo tras él, especialmente mujeres, que cuanto les decía creían. Deste sacaba él grandes provechos con las artes que digo, y ganaba más en un mes cien ciego en un año (*Lazarillo de Tormes*, 26-7).

A primera vista, los servicios que da el ciego a su clientela no se diferencian para nada a lo que ofrecieron Catalina y Celestina. Por añadidura, lo que muestra este pasaje es el hecho que existían las personas menesterosas que crearon sus propios espacios donde pudieran mejorar su posición en la sociedad. Exactamente como Catalina, el ciego “decía oraciones para muchos y diversos efectos” y ayudaba a las malcasadas. El lenguaje que utiliza el narrador, Lazarillo, se parece al lenguaje usado por los testigos en la deposición de Catalina. Con mucha frecuencia, los testigos y los sumarios suelen incluir descripciones como “muchas y diversas veces.” En esta

frase, “muchas y diversas veces,” se encuentra un estilo común en que solía describir las actividades del procesado.

Al tocar el asunto de la relación entre el género del visionario, en particular los servicios del ciego, me parece que el sistema falocrático y patriarcal instituido excluían las voces y las intervenciones religiosas de mujeres como Catalina. Encima de eso, la tradición eclesiástica también excluyó a mujeres del sacerdocio y por lo tanto de las posiciones de autoridad en el clérigo dominado por hombres. Es decir, si quizás las mujeres quisieran lograr algún tipo de estatus a través de la religión, tenía que ser en maneras que frustraron el patriarcado jerárquico de la Iglesia. La posibilidad de considerar las visiones como una alternativa al sacerdocio para las mujeres fue reconocida aún por la Iglesia. Santo Tomás de Aquinas sugiere que aunque mujeres no pueden ser ordenadas, ellas sí puedan ser profetas: “And since in matters pertaining to the soul woman does not differ better than many men as to the thing (for sometimes a woman is found to be better than many men as regards the soul), it follows that she can receive the gift of prophecy and the like, but not the sacrament of Orders” (Supplement, Q. 39, art. 1).

Lo que permite en una mano, lo quita con la otra. Aquinas le permite a la mujer poder recibir “el regalo de la profecía,” pero no revelar sus profecías en público: “Speech may be employed in two ways: in one way privately, to one or a few, in familiar conversation, and in this respect the grace of the Word may be becoming to women; in another way, publicly, addressing oneself to the whole church, and this is not permitted to women” (II-II, Q. 177, art. 2). A pesar de lo que quiere decir Aquinas, la mujer visionaria de la Edad Media, por ejemplo, siguió recibiendo visiones, profecías, mientras que las comunicaba a sus confesores y a los demás. En el caso de Catalina, ella quería revelar sus revelaciones. Sin embargo, lo que percibió

Catalina como un acto de obediencia, los inquisidores lo vieron como una transgresión seria de la ley divina y la tradición de la Iglesia.

Los inquisidores trataron a Catalina como una víctima de sus delusiones. En su testimonio, Catalina reafirma su identidad y su posición como una católica buena y devota. Su relación inquisitorial describe que: “Sobre razón que el dicho por su acusación que ante nós presentó [Catalina] dixo que, siendo la susodicha³⁶ cristiana bautizada y gozando de las gracias y privilegios que los demás fieles y católicos cristianos suelen y acostumbran gozar.”³⁷ Sin embargo, las visiones que tenía Catalina lograron cambiar la manera en que los inquisidores la recibieron como “cristiana bautizada” que gozaba de las gracias y privilegios que los demás fieles y católicos cristianos solían y acostumbraban gozar. Por supuesto las experiencias visionarias de Catalina modificaron su recepción y tratamiento frente los inquisidores. Las visiones animaron a las mujeres para subvertir y negar los estereotipos del género que siempre limitaron sus voces y poderes en la sociedad dominado por hombres. En *Medieval Women's Visionary Literature*, Elizabeth Petroff observa la importancia que tuvieron las visiones en las vidas de visionarias.

Visions led women to the acquisition of power in the world while affirming their knowledge of themselves as women. Visions were socially sanctioned activities that freed a woman from conventional female roles by identifying her as a genuine religious figure. They brought her to the attentions of others, giving her a public language as she could use to teach and learn. Her visions gave her the strength to grow internally and to change the world, to build convents, found hospitals, preach, attack injustice and greed, even

within the church. She could be an exemplar for other women, and out of her own experience she could lead them to fuller self-development. Finally, visions allowed the medieval woman to be an artist, composing and refining her most profound experiences into a form that she could create and recreate for herself throughout her entire life (Petroff, 6).

En conversación con las ideas mencionadas en la cita de Petroff, Catalina ejemplifica un individuo marginalizado—por la excusa de su raza, su posición social como esclava, y género como mujer—que usó y manipuló, sus visiones para atraer a sus conocidos en su comunidad laica y eclesiástica. Sin estas personas Catalina no hubiera podido gozar su fama y alzar su posición marginal en la sociedad. Aunque España durante la contrarreforma le ofreciera a la mujer “only an internal or psychological space in which to express themselves,” (Perry, Mary Elizabeth, 174) el pueblo valenciano quería comunicarse con la visionaria. No cabe duda que la cuestión del género de Catalina funciona como una fuente de poder. Catalina definitivamente posee un acceso a registros espirituales a los que no necesariamente puede entrar ni ofrecer un sacerdote de la Iglesia. Paradójicamente, mientras que el género de Catalina opera como una fuente de poder, también la hace blanco para ser abusada y procesada por la Inquisición.

Las visiones de Catalina causan su fama en el pueblo valenciano y rápidamente la terminan. En la *Relación del auto público de fe*, se informa que había cuatro testigos que recuerdan oír a Catalina hablar de sus visiones sobre moros encantados. Esta es la visión mencionada en primer lugar. La visión dice así:

La avían oído decir que muchas y diverzas vezes avía visto visiones malas junto a un poço de la casa de su amo de un pescado, y en figura de perro, y de hombre, cara grande, viejo, moço, y niño vestido de oro que le mostrava grandes tesoros de plata y oro y otras vezes en forma de culebra, medio hombre, cuernos largos, cola larga, pelo como de gato.³⁸

El aspecto más fascinante que sobresale en esta visión son los tesoros escondidos de los moros encantados. Los cuentos sobre estos moros y sus riquezas, desde la conquista musulmana en la Península Ibérica, tenían una larga historia durante el tiempo de la lucha constante para ganar las parias³⁹ las batallas del campeador El Cid y sus vasallos. También estos cuentos animaron las fantasías y las imaginaciones de los españoles.⁴⁰ En conexión con Catalina, podemos ver aquí cómo los moros encantados encantaron a la esclava misma. Primero, los moros le aseguraron a Catalina que “cada año saldría uno [del pozo] y el moro último que habla se casaría con la hija de la dicha Catalina.”⁴¹ De este fragmento de información, podemos decir que Catalina tendría una. Aunque sólo podamos hacer especulaciones sobre esta información, quiero suponer que el padre de esta niña de Catalina fue el amo Jerónimo Muñoz. Aunque esta conclusión sea especulativa no debemos negar la posibilidad y la realidad de que los amos blancos solían tener relaciones íntimas con sus siervas. La antropóloga Gayle Rubin define la posición de la mujer en sociedad como el objeto de una transacción entre hombres. En su ensayo “The Traffic in Women,” (1975) Rubin hace la pregunta: “What is a domesticated woman?” (Rubin, 158). Su cuestión crítica sigue la tradición marxista, que también hace una pregunta semejante sobre lo que construye una persona de descendencia africana. Al suponer que el amo de Catalina era el padre de su hija, la cuestión básica de Rubin—¿Qué constituye una mujer domesticada?—se relaciona con la

dinámica y la estructura esclavista-familiar. Ya que en España durante el Renacimiento y la temprana edad moderna la esclavitud era un fenómeno urbano, la esclava hembra vivió en el mismo hogar que sus amos y la familia de su amo.⁴²

Mientras que el tema de la familia y su estructura dentro del hogar del amo indirectamente está asociado con la visión de Catalina sobre los moros encantados, en esta visión Catalina recibe la garantía de algunas riquezas. En esta parte de la visión los moros encantados dialogan con la dicha Catalina mientras:

“[A]briéndose el suelo, le mostraron muchas riquezas y dineros, joya de oro y plata y díchole que entrase el pozo, y se las darían todas, y a la postre todo sería suyo.”⁴³

Desde el punto de vista psicoanalítico, leo el diálogo entre Catalina y los moros encantados casi como si fuera un sueño. Aunque ni Catalina, ni los testigos ni los inquisidores, se refieran a la conversación con los moros como un sueño, no puedo rechazar la posibilidad de que una tarde, digamos, Catalina pudiera haber estado haciendo sus deberes diarios en la casa de su amo y, mientras sacar el agua del pozo tiene una visión, o mejor dicho un sueño. Lo que transforma la visión-diálogo con los moros encantados en el sueño es que la familia de los moros—hay que recordar que a Catalina “le decía [el moro] que era moro encantado y tenía consigo otros cinco hermanos y a su padre”⁴⁴—intentan ayudarle a mejorar su estatus marginal en la sociedad. La conversación de Catalina con los moros precisamente sirve de su propio refugio y esperanza para escapar de una vida no deseable. Lo que está implícito en esta visión es que los moros encantados “alimentan” la imaginación de Catalina y definitivamente le ofrecen soluciones rápidas (ej. entrando el pozo para al final hacerse rica y tener un marido rico para su hija). Petroff estaría de acuerdo conmigo que el contenido de esta visión ilustra el proceso de “self-

development.” En ciertos sentidos, Catalina está tratando de refinar su subjetividad y re-inventarse a lo largo de su vida. También la concepción de Petroff de “self-development” revela el nexo entre Catalina y Celestina en lo que el aspecto artístico de Celestina profundamente da valor al mundo espiritual popular.

Según el lenguaje de los testigos, Catalina también tuvo visiones “sanctas y buenas.” Siempre estas visiones pertenecieron a la comunicación con una variedad de santos, la Madalena, y la Virgen María con un manto azul con un niño a los brazos. Un testigo recuerda:

Havía dicho y afirmado que muchas y diversas veces se le habían aparecido visiones sanctas y buenas de Sanct Francisco, Sanct Domingo, Sanct Vicente Ferrer, Sanct Sebastián, Sanct Martín, la Madalena y otros muchos sanctos y una señora con un manto azul con un niño a los brazos y Cristo crucificado que la llamaban sierva de Dios y que creyese en lo que le dezían y aconsejavan y no creyese en las otras visionas primeras. Y le havían dado señales para conocer quáles eran buenas y quáles eran malas.⁴⁵

Por lo general, el testimonio del testigo solamente subraya el hecho de que Catalina enfatiza en decirles a sus conocidos las visiones santas que tenía. En este asunto, sospecho que Catalina deseaba dar la impresión de que era una católica devota y poseía poderes sobrenaturales con los santos y la Virgen María. Dirijamos nuestra atención a la parte del testimonio que afirma:

Cristo crucificado que la llamava [a Catalina] sierva de Dios y que creyese en lo que le dezían y aconsejavan y no creyese en las otras

visiones primeras. Y le habían dado señales para conocer cuáles eran buenas y cuáles eran malas.⁴⁶

Hay dos significados que representan la servidumbre religiosa de Catalina como “sierva de Dios” (*servus* en Latín). En primer lugar, tal representación destaca su transformación de algo negativo—explícitamente conectado con la esclavitud sub-sahariana. Y en el otro sentido, Catalina como “sierva de Dios” ilustra su fuerza religiosa y su devoción a Dios y los santos. En términos relacionados con cómo se entiende la relación de Catalina con lo Divino, se puede explorar su capacidad de discernir los espíritus (los santos). ¿Qué significa el discernimiento de los espíritus? La idea misma tiene que ver con poder “trabajar,” entender, examinar, y sentir a los espíritus muy bien. Al mismo tiempo, la relación entre ser la sierva de Dios y lograr discernir a los espíritus también profundiza la identidad de Catalina como una esclava y una mensajera espiritual. Esta identidad de ficción y realidad que maneja Catalina revela su conexión especial con lo Divino. Sin las señales de Catalina “para conocer cuáles eran buenas y cuáles eran malas” no puede proteger su conocimiento y su autoridad sobre trabajar y entender los mensajes de los santos.

En esta experiencia visionaria—“la llamaban sierva de Dios y que creyese en lo que le dezían y aconsejavan y no creyese en las otras visionas primeras. Y le habían dado señales para conocer cuáles eran buenas y cuáles eran malas”—se refleja un conflicto entre lo divino y lo diabólico. Más allá de eso, según la perspectiva del inquisidor, tal conflicto entre lo divino y lo diabólico crea un espacio para criticar a la mujer. En la visión citada, la dinámica del género opera como un matiz que muy sutilmente recalca las maneras en que la Inquisición va teorizando el sexo biológico y el género de la mujer. Así que podemos ver cómo Catalina es susceptible a la crítica y la mirada fija varonil.

Women were the weaker sex, the softer sex, the less racional sex.
 Women's bodies were the glory of man, not the image of God.
 Women were moist; they were cool, they received impressions readily. The female temperament was sluggish, but paradoxically, women's wombs filled up with corrupting humors that clouded their minds and the vision (Caciola, 151).

El comentario de Caciola ofrece otro método de enriquecer y profundizar el discurso de cómo los santos llamaban a Catalina “sierva de Dios” y cómo le daban a ella “señales” para distinguir entre las visiones malas y buenas.

III.

La alcahueta sale: Las oraciones de Catalina para los íntimos suyos

En ciertos modos Catalina Muñoz era una mujer de negocios. Uso el término de “mujer de negocios” en el sentido capitalista que se entiende actualmente. En Valencia, ella fue conocida por haber dado sus servicios, particularmente como una que podía comunicar con los santos, hacer milagros, curar, y devolverle a una mujer su marido infiel. Además de sus rezos, la conexión que tuvo Catalina con lo Divino también atrajo a aquellas personas quienes se preocupaban del número de misas que les hacían falta para poder librar a sus parientes del Purgatorio. No cabe duda que ciertas personas en su comunidad religiosa le creyeron. El arzobispo Ribera, el que continuaba apoyando a los espiritualistas a pesar de sus críticos, acudió a ella. En cuanto a su notoriedad, las masas se hicieron eco de sus actos y visiones, y sólo unas pocas personas, bastante cercanas a ella para conocerla bien, alzaron sus voces en señal de alarma.⁴⁷

Con sus visiones Catalina exitosamente intervino en una variedad de problemas espirituales y religiosos para su clientela. Este trozo de su deposición inquisitorial ejemplifica cómo Catalina se comunicaba con “muchas ánimas de personas señaladas” de la ciudad de Valencia:

Item, le acusava que havía dicho y afirmado que se le havían aparecido muchas ánimas de personas señaladas d’esta ciudad que nombró, rogándole tratase con ciertas personas que cumpliesen ciertos descargos [obligaciones] porque estaban detenidas en purgatorio y dixesen ciertas missas. E que haviendo cumplido lo susodicho, se le havían aparecido alegres, dándole las gracias e diziendo que ivan a gozar de Dios.⁴⁸

Este testimonio justifica por qué gente de su feligresía la buscaba para intervenciones espirituales. Las visiones de Catalina y las misas que decía les ofrecieron respuestas rápidas y directas a sus clientes que los sacerdotes a veces no podían decir. Catalina tenía un producto deseable. La cita capta una situación en que los clientes de Catalina querían saber específicamente, por ejemplo, cuántas misas necesitaban ser recitadas para que un pariente de la familia pudiera salir del purgatorio.

Mientras que Catalina se comunicaba con ánimas de personas señaladas en el nombre de las visiones de los santos también acompañaron las oraciones de Catalina que ella mediaba para las preocupaciones de sus clientes. En la relación inquisitorial se afirma “Que muchas personas d’esta ciudad le rogavan hiziesse oración por ellas. Y en acabando de rezar, se le havía aparecido un mancebo que traía una lancilla toda resplandeciente. Y le dezía que dixese a fulano hiziese decir un trentenario de missas.”⁴⁹ Aquí según la descripción, no cabe duda que Catalina ocupó el

rol de la intermediaria; y evidentemente una muy importante puesto que sus clientes la consideran como visionaria competente que logra resolver problemas religiosos. A través de los consejos religiosos de San Miguel, se fija que Catalina demuestra su capacidad de dar información sobre las oraciones católicas. “Y que después de dichas,” como está escrito en el documento del proceso de Catalina, “le había vuelto [San Miguel] una como mano que tenía un cirio y le decía: “Sierva de Dios, dirás a fulano que no ofenda a Dios.” Y que él, después de cumplido el trentenario, ya iba a gozar a Dios.”⁵⁰ El “mancebo que traía una lancilla toda resplandeciente” es el Arcángel San Miguel. Según la hagiografía, San Miguel es uno los ángeles principales cuyo nombre era el alarido de guerra de los ángeles buenos en su batalla contra Satán. Cuando San Miguel aparece ante Catalina, ella misma utiliza su manifestación para autenticarse su conocimiento y poder como una visionaria.

Uno de los sumarios en la deposición de Catalina subraya el tema amplio de los trabajos hacía la alcahueta. El sumario explica:

[U]na persona le dixo rogase por su marido que se apartase de la manceba. Y cierto mozo se le había aparecido, amenazándola que le daría de palos si descubría en qué casa tenía la amiga, si no, sólo rogase por la salvación del dicho hombre.⁵¹

Catalina ofrece un servicio que cruza varios intereses: Ella dirige soluciones para aquellas personas en caso de necesidad religiosa. Como demuestra la cita, Catalina atiende a gentes con problemas maritales. El género ocupa un rol llamativo en este pasaje también. Las dinámicas de poder negociadas entre la esposa (la mujer) y el marido (el hombre) explican el *cómo* y el *por qué* las mujeres, en particular, dependían de las “alternativas” de las visionarias y las alcahuetas como Catalina. Es decir, la desigualdad y el desequilibrio frecuente ilustrado en la jerarquía del

casamiento entre la esposa y su esposo explica por qué las mujeres necesitaban un orden espiritual popular para resolver sus problemas. Visto que los hombres tenían el derecho a privilegios legales que castigaban a esposas adúlteras, las mujeres tenían dificultades en enjuiciar a sus maridos.

Hay un paralelo notable entre el rol y las actividades de la alcahueta en *La Celestina* (1498) de Fernando de Rojas y unos de los testimonios de los testigos contra Catalina Muñoz en su caso inquisitorial. La alcahueta misma encarna varios significados. El vocabulario que describe a la alcahueta está relacionado con el concepto de la maestra (una señora de conocimiento), la buhonera (la que pertenece al mundo artesanal y práctico, y todas formas de la hechicería (hacer afeites⁵², hacer pociones, hacer amarres, y otras especies de transacciones capitalistas y espirituales).⁵³

El nexa marcado entre Catalina y Celestina es que tienen clientes y los atienden. Los clientes de Celestina son Calixto y Melibea, los clérigos, los estudiantes universitarios, y los frailes. A lo largo de su larga profesión, Celestina usa los amoríos y otros trabajos espirituales para atraer clientes y también satisfacer sus deseos y sus necesidades (véase la nota n° 45). Bajo el aprendizaje de su maestra Claudina (la madre de Pármeneo y la aliada de Celestina), Celestina trabaja con los clérigos y los frailes de la Iglesia para encontrarles relaciones sexuales ilícitas. Dice el texto que Calixto quien “arde en amores de Melibea” (*Celestina*, 69), requería los servicios de Celestina para poder ganar el amor de la doncella Melibea. Celestina muestra sus artes. En los autos dos y tres, el criado de Calixto, Pármeneo, ha “diagnosticado” el mal de amores que aflige a Calisto como un “fuerte cáncer” (*Celestina*, 78).

Al final del tercer auto, Celestina conjura a Plutón (el Diablo) con el hilado (el cordón) de Melibea para juntar a Melibea y Calixto. El hilado (el cordón) de Melibea, por medio de la brujería popular de Celestina, ejemplifica “un caso más de atadura mágica tan común en la brujería popular del renacimiento español y del Siglo de Oro.”⁵⁴

CEL. —Conjúrote, triste Plutón, señor de la profundidad infernal, emperador de la corte dañada, capitán soberbio de los condenados ángeles, señor de los sulfúreos fuegos que los hirvientes étnicos montes manan, gobernador y veedor de los tormentos y atormentados de las pecadoras ánimas...Yo, Celestina, tu más conocida cliéntula, te conjuro por la virtud y fuerza de estas bermejas letras, por la sangre de aquella nocturna ave con que están escritas, por la gravedad de apuestos nombres y signos que en este papel se contienen, por la áspera ponzoña de las víboras de que este aceite fue hecho, con el cual unto este hilado...que Melibea con aparejada oportunidad que haya compre y con ello de tal manera quede enredada, y se le abras y lastimes del crudo y fuerte amor de Calisto (*Celestina*, 98).

Esta escena hace eco con las maneras en que Catalina decía misas y otros tipos de rogaciones para sus clientes. Como indica su deposición, Catalina también se comunicaba con el diablo mientras determina “con deseo de [hacer] pacto con el demonio, el qual se llamava Luzbel.”⁵⁵

El tema de la medicina también contextualiza el mundo espiritual de Catalina y Celestina. La deposición de Catalina, por ejemplo, ilustra otro instante donde ella misma asume el rol de doctora e intermediaria. El documento nota:

E que otra cierta persona que padecía quatro años havia fluxo de sangre [pérdida de sangre] se le havia encomendado rogase a Dios por ella y havia curado. Y otro día oyó una voz que le dixo tres veces: “Sierva de Dios, esta demandas me agradan.” Y que fuese, que ya estava sana.⁵⁶

Semejante a la esclava negra, Celestina también participa en su propia posibilidad de alterar el rol señorial a través de la práctica de la medicina. A lo largo de *La Celestina* la <<Putá vieja>> “plays doctor” por medio de hacer virgos, o sea, recrear el himen y actuar otros modelos de terapia. El oficio y el artificio de Celestina como intermediaria-médica iluminan su capacidad de curar a esta “cierta persona que padecía quatro años havia fluxo de sangre.” Este pasaje contiene una palabra esencial: “encomendado.” El participio pasado, “encomendado,” (del verbo encomendar) explicita y matiza el aspecto económico que pertenece al mundo espiritual de los servicios de Catalina y Celestina. Dice Covarrubias que “encomendado” describe la relación de una “persona encomendada y encargada por otro.” Es decir, como Celestina, Catalina recibía dinero por sus trabajos espirituales. No sabemos el total específico del pago. Sin embargo, Catalina se presenta como un ejemplo de alcahueta que se mueve en el mundo de los religiosos y relaciones ilícitas.

Conclusiones

The centrality of the body was everywhere apparent in the *alumbradas* and *beatas*, whether in ecstatic and visionary experience; miraculous healing with the touch of the woman's hand or an item of her clothing; bilocation, whereby the body occupied two separate spaces at the same time; or spontaneous bleeding from areas of the body where Christ had been wounded in his passion. In a religious tradition that valued the intellect at the expense of the body, these experiences were suspect, especially when they occurred in women who by misogynist standards embodied sexuality.

***Women in the Inquisition.* —Mary Giles**

La importancia del cuerpo en la vida espiritual de Catalina Muñoz sugiere que al examinar cómo vivió su vida necesitamos modificar nuestra definición de "texto." Catalina no escribió un texto en el sentido tradicional, uno que valoriza la creación del texto en tener acceso al papel y la pluma, la relación de su proceso inquisitorial sí constituyó a un ejemplo de texto. Catalina construye un texto oral. Al defenderse en su proceso, su texto oral opera como un resultado de un proceso conscientemente influido por la reflexión y la consultación con otras autoridades. Al narrar sus actividades y el rol que tenía en su comunidad religiosa, podría entonces manipular su texto oral por dentro según un tema o una imagen recibida por la inspiración divina.

En la introducción de este estudio planteé las siguientes preguntas: ¿Por qué prosiguieron el proceso Pacheco y Girón después de la primera confesión de Catalina? ¿Es que no podían aceptar que, en ausencia de cualquier tipo de ayuda humana, una mujer fuera capaz de conseguir tanto sin apoyo divino ni diabólico? Parece que las autoridades que presidieron sobre el caso de Catalina claramente no podían aceptar que, en ausencia de cualquier tipo de ayuda humana, una mujer fuera capaz de conseguir tanto sin apoyo divino ni diabólico. Este estudio ha intentado reconstruir la vida personal y dar valor a las experiencias visionarias de Catalina. Al iluminar la

necesidad del dossier de Catalina e interpolarlo dentro del contexto religioso y social de *La Celestina*, he tratado de privilegiar la agencia personal y el ingenio, digamos, de la alcahueta y la visionaria mujeril. Sin duda Catalina es cuerda. La llamo “cuerda” ya que desde sus milagros, sus oraciones, y sus visiones, esta esclava negra cruza las diversas fronteras culturales de su comunidad en Valencia.

No obstante, más allá de la agencia personal de la ingeniosa Catalina, continuaré reconociendo el peso del deseo de poder social y eclesiástico. Como una esclava y una mujer con poco estatus social, Catalina obtiene este poder por medio de capitalizar en la fama de sus visiones para volverse la consejera espiritual de sus clientes y sus conocidos de la Iglesia San Martín. Con el papel de Celestina que he notado en este estudio, el mundo de espiritualidad popular de Catalina se enriquece. La imagen de la farmacopea (el “*pharmakon*” de Jacques Derrida que se refiere al veneno y los remedios) de Celestina indirectamente da contexto al movimiento de las relaciones ilícitas a través de los servicios encomendados de Catalina.

La constelación escasa de los recursos disponibles para las mujeres en España durante el siglo XVI no puede ayudar el entendimiento de las esperanzas privadas de Catalina. Es difícil decidir si las apariciones de los santos y sus conversaciones con moros encantados y Luzbel de Catalina realmente ocurrieron. Pero fuera de un contexto y una crítica Occidental, creo en la fe y la credibilidad de la existencia del mundo espiritual de Catalina y Celestina. Hay mucho valor en el hecho de que los clientes de Catalina y Celestina dependieron de sus servicios. No es por casualidad que existe un mercado de personas que exitosamente logran mejorar sus vidas, y también destruir las vidas de los demás. Al notar las limitaciones que la sociedad europea ha colocadas en la conducta de la mujer, todavía hay espacio para exigir la autonomía y la autoridad para conseguir el apoyo por una variedad de actividades y creencias religiosas.

NOTAS

¹ García Valdés, Celsa Carmen, ed. *Los empeños de una casa*. Barcelona: PPU, 1989.

² Archivo Histórico Nacional (AHN), Inq., legajo 533, expediente 2. (pág. 1).

³ AHN, Inq., libro 937, fol. 100v-101r.

⁴ AHN, Inq., libro 937, fol. 101r-101v.

⁵ Henry Kamen aclara la definición de la tortura, dice: “The use of torture (inherited from the mediaeval Inquisition) was not considered as an end in itself. At a time when the use of torture was universal in European criminal courts, the Spanish Inquisition followed a policy of circumspection that makes it compare favourably with other institutions. Torture was used normally as a last resort and applied in only a minority of cases. Often the accused was merely placed in *conspectus tormentorum*, when the sight of the instruments of torture would provoke a confession. Torture was employed exclusively to elicit information or a confession, and never used as a punishment. The scenes of sadism conjured up by popular writers of the Inquisition have little basis in reality, though the whole procedure was unpleasant enough to arouse periodic protests from Spaniards” (188-89).

⁶ AHN, Inq., libro 937, fol. 102r-102v.

⁷ Henry Kamen nota que el sanbenito, una forma corrompida de las palabras *saco benito*, era un hábito penitencial usado durante la Inquisición medieval y después incorporado por la Inquisición española. El sanbenito solía ser una prenda de vestir en color amarillo con uno o dos cruces diagonales impuestas. Kamen agrega: “Those who were to be relaxed at an auto de fe had to wear black sanbenito on which were painted flames, demons and other decorative matter. Anyone condemned to wearing the ordinary sanbenito had to put it on whenever he went out of doors, a practice by no means popular in the first decades of the Inquisition. The order to wear a sanbenito for life should not be taken literally. As with sentences of perpetual imprisonment, the order was invariably commuted to a much shorter period at the discretion of the inquisitor. The chief criticism to be levelled against these garments is less the deliberate shame they were meant to cast on their wearers than the policy of perpetuating infamy by hanging them up in the local church *ad perpetuam rei memoriam* (Kamen, 186).

⁸ Archivo Histórico Nacional, Inquisición, legajo 533, expediente 2. En acuerdo con el término “invocadora de demonios” el documento bien capta la definición de alguien que invoca el demonio. Pero más allá de lo que sugiere el pasaje, esta “invocador/a” también tiene visiones y realiza hechizos. También en términos del léxico,

“invocador/a” describe uno que demanda ayuda mediante una suplica vehemente o también uno que se acoge a una ley, costumbre o razón.

⁹ La relación del auto de fe convocado el 30 de junio de 1602, relata su condena por “diversas hechizerías.”

¹⁰ AHN, Inq., libro 938, fol. 170v.

¹¹ AHN, Inq., legajo 524, #11, testimonio de Primo de Il feb. 1602.

¹² Ibid. Al final del último testimonio de Catalina, 27 sept. 1601.

¹³ Este es el mismo título del documentado proceso inquisitorial de Catalina Muñoz.

¹⁴ El discurso de la vida es sumamente importante ya que nos da información general y personal sobre la persona que va a testificar frente los inquisidores.

¹⁵ Véase el apéndice.

¹⁶ En *The Spanish Inquisition: an Historical Revision*, Henry Kamen define el auto de fe como un “‘act of faith’, usually public, at which those tried by the Inquisition had their sentences pronounced” (Kamen, vii). Sobre el auto de fe, Kamen sigue notando “Condemnation meant that the accused had to appear in an auto de fe. This ceremony was held either in private (*auto particular*) or in public (*auto público* or *auto general*); it is the latter that has become notorious as the auto de fe. The penalties decreed by the Inquisition were announced on these occasions” (Kamen, 204).

¹⁷ Estatuario o pintor de imágenes. En el diccionario de 1611 de Sebastián de Covarrubias, la palabra “imaginario” tiene que ver con el “que haze retratos de bulto e imágenes.” Debemos darnos cuenta que de que en su definición de “imagen,” Covarrubias sigue definiendo la palabra según un sentido amplio que va más allá de iconos religioso. Sugiere que “imagen” se relaciona con “imágenes celestes, según los astrólogos, son cierta cantidad de estrellas, que juntas hazen una constelación y forman dellas unas figuras imaginarias.” (Covarrubias, 732).

¹⁸ Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, libro 937, fol. 100 v. La transcripción entera de esta relación de cause aparece en el apéndice.

¹⁹ Jerónimo Muñoz fue catedrático de hebreo, la técnica, y las disciplinas matemáticas en la Universidad de Valencia de 1563 a 1577.

²⁰ Según los datos biográficos presentados por Navarro Brotóns, “Jerónimo Muñoz, nacido en Valencia, sólo llevó a la imprenta cuatro trabajos. El primero de ellos apareció en 1566, en los talleres de Mey. Su segunda obra impresa, de célebres pronósticos, *Libro del nuevo cometa y del lugar donde se hazen y como se vera por las parallaxes deste*

(impreso en Valencia en 1573), trata sobre la supernova de 1572 y fue traducida al francés en 1574. También Muñoz estuvo casado con Isabel de Valenzuela y tuvo tres hijas, Eudoxia, Jerónima y Estefanía, y un hijo, Francisco, al que legó sus escritos y libros” (Navarro Brotóns, 19-31). Últimamente, Muñoz permaneció en Salamanca, donde enseñó también hebreo hasta su muerte, en 1592,

²¹ Jerónimo Muñoz, *Libro del nuevo cometa*. 1ª ed. 1573; editado por Víctor Navarro Brotóns, Hispaniae Scientia, Valencia, 21-23, 1981. Según Vicente Graullera Sanz, una esclava costaba unas 20 libras entre 1570 y 1580, y entre los amos de la época se incluían representantes de toda una serie de profesiones: labradores, horneros, granjeros, et al. *La esclavitud en Valencia en los siglos XVI y XVII*. Valencia: Institución Alfonso de Magnánimo, 136-169, 1978.

²² AHN, Inquisición, libro 937. “Relación auto público de la fe que se celebró en la Inquisición de Valencia, domingo 19 junio 1588”.

²³ AHN, Inq., legajo 533, expediente 2. (pág. 1).

²⁴ El léxico de “moro blanco” y “moro negro” revela la necesidad humana de encajar el Otro con etiquetas. Lo penetrante de estas descripciones indicaban la necesidad asociar la institución de esclavitud con fronteras raciales. Los esclavos de las islas Canarias, por ejemplo, fueron considerados “blanco,” para distinguirlos de “negros” y “Guineos.”

²⁵ En España la nobleza, la iglesia, el estado llano y, otras instituciones como los ayuntamientos y los hospitales poseyeron esclavos negros. Como astrólogo y catedrático de matemáticas y hebreo, el amo de Catalina habría cabido en la categoría del estado llano. En el estado llano, por ejemplo, hay una extensión de esclavos en las diversas capas de este estamento social. En Sevilla y Valencia, según Cortés López, “Al margen de los mercaderes sobresalen como dueños de esclavos: traperos, albañiles, zapateros, esparteros, sastres, olleros, cordoneros y plateros. Entre las profesiones “liberales” los que aparecen con mayor número de esclavos son: jurados, escribanos y cambistas. Al intentar agregar más información sobre la vida de Catalina ya llegamos al tema del trabajo del esclavo. Bajo la servidumbre de su amo Jerónimo, es muy probable que Catalina haya ocupado un oficio hogareño. Como esclava, Catalina no es meramente un objeto suntuario; es cierto que, sin embargo, en algunas circunstancias, la esclava podría ser un ejemplo de la riqueza que poseyó su amo. Yo baso mi interpretación del trabajo doméstico de Catalina en el hecho de que en la Península, con la excepción de raras ocasiones, el negro no está considerado como elemento de producción, sino, en todo caso, como un estímulo más en ciertos sectores productivos allí donde se le deje actuar sin condicionamientos. Por lo tanto un esclavo negro, efectivamente en la posición social de Catalina, tiene el papel

de una ayuda y nunca una condición esencial en la producción. Además, había esclavos negros que trabajaban bajo las categorías del artesanado, la agricultura, las galeras (una ocupación fundamental de los esclavos del Rey) y la domesticidad.

²⁶ En las notas de Francisco Rico, el dicho nombre *Zaide* es vocablo arábigo cuya significación originaria no está clara. Según Rico, el nombre *Zayd* era nombre común entre los esclavos africanos.

²⁷ AHN, Inq., libro 937

²⁸ Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*, 826.

²⁹ Ibid.

³⁰ En Valencia...conocí una negra esclava tenida por tan santa que acá milagros y decía la comulgaban los ángeles. Llegó a tal estima y veneración que el Patriarca Don Juan de Ribera gustava de tratarla y comunicarla, con que se acreditó su santidad sobre manera. Descubrióse el embeleco y el santo oficio afrentada con coroça la dio 200 açotes y un ábito de los que suele, y de allí a poco años la vi açotar otra vez la Justicia secular por alcahueta de fama, que en tal ace que tal pague.

³¹ Ibid.

³² AHN, Inq., libro 937, fol. 101r, 102v-103r.

³³ Poseedor de la sede valentina entre 1569 y 1611. Juan de Ribera siempre ha ocupado una posición privilegiada en la historiografía valenciana como patrón del espiritualismo—no obstante, un lugar entre el rigor y la receptividad.

³⁴ Gavastón, *Tratado de la vida espiritual...Ferrer*, 818; AHN, Inq., libro 916, fol. 106v.

³⁵ AHN, Inq., libro 937, 106v.

³⁶ Mencionada arriba, o sea, la dicha Catalina Muñoz.

³⁷ AHN, Inq., legajo 533, expediente 2.

³⁸ AHN, Inq., legajo 533, expediente 2. (pág. 2).

³⁹ En terminología de la edad media, las parias fueron las tierras y otros tipos de posesiones (objetos) con valor económico.

⁴⁰ Juan Blázquez Miguel's *Eros y tanatos: brujería, hechicería y superstición en España* es una fuente muy ayudosa lo cual investiga los orígenes de los moros encantados y sus tesoros.

⁴¹ AHN, Inq., legajo 533, expediente 2. (pág. 2).

⁴² Si aceptamos el hecho de que Catalina sí tuvo una hija, podemos entonces seguir la hipótesis que Catalina parió a su hija cuando tendría—como indica su deposición—a lo menos veinticinco años.

⁴³ AHN, Inq., legajo 533, expediente 2. (pág. 2).

⁴⁴ Ibid. (pág. 2).

⁴⁵ Ibid. (pág. 5).

⁴⁶ Ibid. (pág. 6).

⁴⁷ Hay una larga historia de la tradición de los adherentes del Arcángel San Miguel. En *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, William Christian explica la trayectoria histórica sobre San Miguel: “The parish priests of Fresnedillas and Navalagamella, a little south of El Escorial in the foothills of the Sierra de Guadarrama, reported in the 1780 survey the 1455 apparition of Saint Michael to a sheperd. Their descriptions were based on records in the parish and town archives of Navalagamella and, very likely, on a book entitled *Grandezas de San Miguel Archangel*, published around 1760 in Madrid, which included a chapter on the apparition. The cult of Saint Michael of Spain, to judge from church dedications and place names, peaked by the thirteenth century. As in many parts of Europe, many of Michael’s shrines were located near mountain tops, where they may have replaced regional significance(William, 100-3).

⁴⁸ AHN, Inq., legajo 533, expediente 2. (pág. 3).

⁴⁹ Ibid. (pág. 7).

⁵⁰ Ibid. (pág. 6).

⁵¹ Ibid. (pág. 9).

⁵² El maquillaje; maquillarse la cara.

⁵³ En el primer auto de la obra, el criado de Calixto, Pármeneo, narra con todo detalle la historia personal de Celestina. Está en esta parte donde hallamos definiciones y descripciones bonitas sobre el oficio de la alcahueta y su farmacopea. En su narración Pármeneo dice: “Ella tenía seis oficios, conviene [a] saber: labrandería [costurera], perfumera, maestra de hacer afeites y de hacer virgos, alcahueta y un poquito hechicera. Era el primer oficio cobertura de los otros, so color del cual muchas mozas de estas sirvientes entraban en su casa a labrarse y labrar camisa y gorgueras y otras muchas cosas; ninguna veía sin torrezno, trigo, harina o jarro de vino y de las otras provisiones que podían a sus amas hurtar. Asaz, era amiga de estudiantes y despenseros y mozo de abades; a éstos vendía ella aquella sangre inocente de las cuitadillas, la cual ligeramente aventuraban en esfuerzo de la restitución

que ella les prometía. Y en su casa hacía perfumes, falsaba estoraques, menjuí, animes, ámbar, algalia, polvillos, almizcles, mosquetes. Tenía una cámara llena de alambiques, de redomillas, de barrilejos de barro, de vidrio, de arambe, de estaño, hechos de mil facciones; hacía solimán, afeite cocido, argentadas, bujelladas, cerillas, llanillas, unturillas, lustres, lucentores, clarimientes, alcalinos, y otras aguas de rostro, de rasuras de gamones, de cortezas de espantalobos, de taraguncia, de hieles, de agraz, de mosto, destilados y azucarados. Adelgazaba los cueros con zumos de limones, con turbino, con tuétano de corzo y de garza, y otras confecciones. Sacaba agua[s] para oler, de rosas, de azahar, de jazmín, de trébol, de madreSelva; y clavenillas, mosquetadas y almizcladas, polvorizadas, con vino; hacía lejías para enrubiar, de sarmientos, de carrasca, de centeno, de marrubios, con salitre, con alumbre y millifolia y otras diversas cosas. Aparejos para baños, esto es una maravilla, de las hierbas y raíces que tenía en el techo de su casa colgadas: manzanilla y romero, malvaviscos, culantrillo, coronillas, flor de saúco y de mostaza, espliego y laurel blanco, tortarosa y gramosilla, flor salvaje e higuera, pico de oro y hoja tinta. Los aceites que sacaba para el rostro no es cosa de creer: de estoraque y de jazmín, de limón, de pepitas, de violetas, de menjuí, de alfócigos, de piñones, de granillos, de azofeifas, de neguilla, de altramuces, de arvejas y de carillas y de hierba pajarera; y un poquillo de bálsamos tenía ella en una redomilla, que guardaba para aquel rascaño que tiene por las narices. Esto de los virgos, unos hacía de vejiga y otros curaba de punto. Tenía en un tabladillo, en una cajuela pintada, unas agujas delgadas de pellejeros e hilos de seda encerados, y colgada allí raíces de hojaplasma y fuste sanguino, cebolla albarrana y cepacaballo; hacía con esto maravillas: que, cuando vino por aquí el embajador francés, tres veces vendió por virgen una criada que tenía. (*La Celestina*, 71-3).

⁵⁴ *La prole de Celestina*, 27.

⁵⁵ AHN, Inq., legajo 533, expediente 2. (pág. 5).

⁵⁶ *Ibid.* (pág. 4).

FUENTES

- Abella, Rafael. *Mitos y leyendas de España*. Barcelona: Edición Martínez Roca, 2000.
- Ahlgren, Gillian T.W. *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca: Cornell UP, 1996.
- Anónimo. *Lazarillo de Tormes*. Francisco Rico, ed. Madrid: Cátedra, 2003.
- Archivo Histórico Nacional, Inquisición, legajo 524, #11.
- Archivo Histórico Nacional, Inquisición, legajo 533, expediente 2.
- Archivo Histórico Nacional, Inquisición., libro 916.
- Archivo Histórico Nacional, Inquisición, libro 937. “Relación auto público de la fe que se celebró en la Inquisición de Valencia, domingo 19 junio 1588”.
- Arenal, Electra and Amanda Powell. *Sor Juana Inés de la Cruz: The Answer/La Repuesta*. New York: The Feminist Press at CUNY, 1994.
- Aristotle. *Poetics. The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Vincent B. Leitch, ed. New York: Norton, 2001.
- Arnold, John H. “Inquisition, Texts, and Discourse”. *Texts and the Repression of Medieval Heresy* (2003), 63-80.
- . “The Historian as Inquisitor: The Ethics of Interrogating Subaltern Voices”. *Rethinking History*, Vol. 2, No. 3 (1998), 379-86.
- Ávila (Jesús), Santa Teresa de. *Libro de la vida*. Dámaso Chicharro, ed. Madrid: Cátedra, 2004.
- Bennassar, Bartolomé. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Grijalbo, 1981.
- Bingen, Hildegard of. *Secrets of God: Writings of Hildegard of Bingen*. Sabina Flanagan, ed and trans. Boston: Shambhala, 1996.
- Blázquez Miguel, Juan. *Eros y tanatos: brujería, hechicería y superstición en España*.
- Blumenthal, Debra. “Slavs Molt Fortes, Senyors Invalts: Sex, Lies and Paternity Suits in ifteenth-Century Spain”. *Women, Texts, and Authority in the Early Modern Spanish World*. Burlington, England: Ashgate, 17-36, 2003.

-
- Blumenfeld-Kosinski, Renate, Duncan Robertson, and Nancy Warren, eds. *The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature*. Palgrave, 2002.
- Braun, Harald E. and Edward Vallance, eds. *Context of Conscience in Early Modern Europe, 1500-1700*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Bruschi, Caterina and Peter Biller, eds. *Texts and the Repression of Medieval Heresy*. Woodbridge Suffolk, UK: York Medieval Press, 2003.
- Burshatin, Israel. "Written on the Body: Slave or Hermaphrodite in Sixteenth-Century Spain". *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Josiah Blackmore and Gregory S. Hutcheson, eds. Durham: Duke UP, 1999.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.
- Caciola, Nancy. *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell UP, 2003.
- Caro Baroja, Julio. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza, 1966.
- . *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid: Alianza, 1970.
- Christian, William A, Jr. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton: Princeton UP, 1981.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Novelas ejemplares (El coloquio de los perros)*. 4 vols. Warminster, England: Aris & Phillips Ltd, 1992
- Clark, Stuart. *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. MacMillan, 2001.
- Cortes López, José Luís. *Los orígenes de la esclavitud negra en España*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.
- . *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989.

-
- Covarrubias, Sebastián de. Riquer, Martín de, ed. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española: según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674*. S.A. Horta, I.E., 1943.
- . Dopico-Black, Georgina and Jacques Lezra, eds. *Suplemento al Tesoro de la Lengua Española Castellana*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2001.
- Cruz, Anne. J and Mary Elizabeth Perry, eds. *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1992.
- , eds. *Cultural Encounters: The Impact of the Spanish Inquisition in Spain and the New World*. Berkeley: Univ. of California Press, 1991.
- Davis, Cyprian and Jamie Phelps, eds. “The Brotherhood of Blessed Mary of the Blacks, Valencia, 1472. “*Stamped with the Image of God*” *African Americans as God’s Image in Black*, New York: Maryknoll, 2003.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins UP, (1974) 1997.
- Diaz-Plaja, Fernando. *La vida cotidiana en la España de la Inquisición*. Madrid: Edaf, 1996.
- Dickens, A.G. *The Counter Reformation*. London: Thames and Hudson, 1968.
- Dinshaw, Carolyn. *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*. Durham: Duke UP, 1999.
- Eagleton, Terry. *Literary Theory: an Introduction*. 2nd ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- Ehlers, Benjamin A. “La esclava y el patriarca: las visiones de Catalina Muñoz en la Valencia de Juan de Ribera”. Vol. 23 (1997). *Estudia Revista de Historia Moderna*.
- Elizabeth Perry, Mary. “The Morisca Visionary, Beatriz de Robles”. *Women in the Inquisition: Spain and the New World*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1998.
- Fra-Molinero, Baltasar. *La imagen de los negros en el teatro de Siglo de Oro*. Madrid: Siglo XXI, 1995.

-
- . “The Condition of Black Women in Spain during the Renaissance”. *Black Women in America*. Kim Marie Vaz, ed. London: Sage Publications, 1995.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of a Prison*. Sheridan, Alan, ed. New York: Pantheon Books, 1977.
- García Carcel y Doris Moreno Martínez. *Inquisición histórica*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 2000.
- . *Herejía y sociedad en siglo XVI: La Inquisición en Valencia 1530-1609*. Barcelona: Ediciones Peninsular
- García Valdés, Celsa Carmen, ed. *Los empeños de una casa*. Barcelona: PPU, 1989.
- Gavastón, Juan. *Tratado de la vida espiritual de nuestro padre S. Vicente Ferrer de la orden de predicadores*. Valencia: Juan Crisóstomo Gárriz, 1616.
- Giles, Mary E., ed. *Women in the Inquisition: Spain and the New World*. Baltimore: John Hopkins UP, 1998.
- Gossy, Mary S. *The Untold Story: Women and Theory in Golden Age Texts*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989.
- Graullera Sanz, Vicente. *La esclavitud en Valencia en los siglos XVI y XVII*. Valencia: Instituto Valenciano de Estudios Históricos, 1978.
- Haliczer, Stephen. *Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain*. Oxford: Oxford UP, 2002.
- Hamilton, Alastair. *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*. Toronto: University of Toronto Press, 1992.
- Kagan, Richard L. *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*. Berkeley: UC Berkeley Press, 1990.
- Kamen, Henry. *The Spanish Inquisition: An Historical Revision*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1997.
- . *Inquisition and Society in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Bloomington: Indiana UP, 1985.

-
- Lacarra Lanz, Eukene, ed. *Marriage and Sexuality in Medieval and Early Modern Iberia*. London: Routledge, 2002.
- Lea, Henry Charles. *A History of the Inquisition in Spain*. 6 vols. New York: Macmillan, 1906-7.
- Leitch, Vincent B., ed. *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. New York: Norton, 2001.
- Levack, Brian P., ed. *The Witchcraft Sourcebook*. New York: Routledge, 2004.
- Louis Gates, Henry Jr., ed. "Race," *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Loyola, Saint Ignatius de. *The Spiritual Exercises*. Trans. Directorium in Exercitiis and W.H. Longridge. Oxford: A.R. Mowbray, 1950.
- Maddox, Richard. "Founding a Convent in Early Modern Spain: Cultural History, Hegemonic Processes, and the Plurality of the Historical Subject". *Rethinking History*, Vol. 2, No. 2 (1998), 173-98.
- Mauriac, François. *The Eucharist: The Mystery of Holy Thursday*. Marie-Louise Dufrenoy, trans. New York: David McKay Company, Inc., 1944.
- Merlo, Grado G. *Eretici e Inquisitori nella Società Piemontese del Trecento*, Torino: Claudiana, 1977.
- Muñoz, Jerónimo. *Libro del nuevo cometa*. Víctor Navarro Brotóns, ed. Valencia: Pedro de Huete, 1573.
- Navarro Brotóns, Víctor and Enrique Rodríguez Galdeano. *Matemáticas, cosmología y humanismo en la España del siglo XVI. Los Comentarios al segundo libro de la Historia Natural de Plinio de Jerónimo Muñoz*. Valencia: Instituto de Estudios Documentales e Históricos Sobre la Ciencia (Universitat de València – C.S.I.C, 1998.
- Ostovich, Helen and Elizabeth Saber, eds. *Reading Early Modern Women: An Anthology of Texts in Manuscript and Print 1550-1700*. New York: Routledge, 2004.
- Palacio o Palau, Marco Antonio. "A, B, C, Cartilla para los que saben leer con la qual tendrán noticia de cossas raras de entrambas letras divinas y humanas" Bodl. Library, MS Add., 1644. (A 141).

-
- Pérez Villanueva Joaquin y Bartolomé Escandell Bonet, eds. *Historia de la Inquisición en España y América*, 2nd ed., vol. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos: Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984.
- Petroff, Elizabeth Alvilda. *Medieval Women's Visionary Literature*. New York: Oxford UP, 1986.
- Pons, Francisco. *Místicos, beatas, y alumbrados*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1991.
- Rojas, Fernando de. *La Celestina (Tragicomedia de Calisto y Melibea)*. Stephen Gilman and Dorothy S. Severin. Madrid: Alianza, 1999.
- . *The Celestina: A Fifteenth-Century Spanish Novel in Dialogue*. Lesley Byrd Simpson, trans. Berkeley: University of California Press, 1955.
- Roper, Lyndal. *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality, and Religión in Early Modern Europe*. New York: Routledge, 1994.
- Sánchez Ortega, María Helena. *La mujer y la sexualidad en la antiguo regimen: la perspectiva inquisitorial*. Madrid: Ediciones Akal, 1992.
- Scheider, Margery J. *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1993.
- Selden, Raman, Peter Widdowson, and Meter Brooker, eds. *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*, 4th ed. New York: Prentice Hall, 1997
- Surtz, Ronald E. *The Guitar of God: Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*. University of Pennsylvania Press, 1990.
- . *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Avila*. University of Pennsylvania Press, 263-282, 1995.
- . "Female Patronage of Vernacular Religious Works in Fifteenth-Century Castile: Aristocratic Women and Their Confessors". *The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature*. Palgrave, 2002.

Vicente, Marta V. and Luis R. Corteguera, eds. *Women, Texts, and Authority in the Early Modern Spanish World*. Hampshire, England: Ashgate, 2003.

Walsh, Michael, ed. *Bulter's Lives of the Saints, Concise Edition*. Cambridge: Harper & Row, 1985

Warwick Frese, Dolores and Katherine O'Brien O'Keeffe, eds. *The Book and the Body*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.

Weber, Alison. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton UP, 1990.