

---

## El ayuno ritual como marca de identidad y esperanza de libertad entre los criptojudíos novohispanos del siglo XVII

**Silvia Hamui Sutton**

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Universidad Iberoamericana,  
México  
[silviahamui@hotmail.com](mailto:silviahamui@hotmail.com)

Recibido: 02/03/2023  
Aceptado: 15/05/2023

### Resumen

---

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo, entre los criptojudíos novohispanos del siglo XVII, el ayuno ritual del “Día grande” formaba parte importante de su identidad en el contexto de represión y censura en que se encontraban. El rescate documental da constancia de la *mentalidad* y del apego de la colectividad judeoconversa hacia la ley mosaica, no obstante, estaba presente la amenaza y prohibición que imponía el régimen cristiano. La intención es analizar, a partir de testimonios obtenidos del Archivo General de la Nación de México, ciertos diálogos de algunos reos que expresaban en secreto sus inquietudes y sus miedos en torno a los rituales, de tal manera que las palabras se resignificaban en tanto se codificaban para ser entendidas entre ellos.

**Palabras clave:** Inquisición, represión, criptojudíaismo, códigos, rituales, Nueva España.

### Ritual fasting as a sign of identity and hope of freedom among New Spanish Crypto-Jews of the 17th century

#### Abstract

---

The purpose of this work is to show how, among the New Spanish Crypto-Jews of the 17th century, the ritual fasting of the “Big Day” was an important part of their identity in the context of repression and censorship in which they found themselves. The documentary rescue attests to the *mentality* and belonging of the Jewish-converted community towards the Mosaic Law, however, the threat and prohibition, imposed by the Christian regime, was present. The intention is to analyze, based on testimonies obtained from the *Archivo General de la Nación de México*, certain dialogues of some prisoners who secretly expressed their concerns and fears about rituals, in such a way that the words were re-signified by encoding them to be understood among themselves.

**Keywords:** Inquisition, Repression, Crypto-Judaism, Codes, Rituals, New Spain.

## El ayuno ritual como marca de identidad y esperanza de libertad entre los criptojudíos novohispanos del siglo XVII

“Y Ana dijo, no me acuerdo, y preguntó ¿y es de los nuestros?”  
(AGN, Inquisición, vol. 423, exp. 3, s/n)

### Introducción

Al hablar de “identidad” intervienen factores que continuamente cambian de perspectiva. Según el enfoque desde donde se conciba, se manifiesta una vasta gama de valores, experiencias, creencias y sentimientos que confieren un carácter distintivo de un grupo con respecto a otros. La identidad, por tanto, ya no se entiende desde una postura unívoca, sino que se infiere desde la diferencia, es decir, desde el “nosotros” y los “otros”, que tiene que ver con la conciencia de pertenencia y no pertenencia. Sin la diferencia no hay sentido de identidad, pues no hay conocimiento de la alternancia. La perspectiva del “nosotros” se alimenta de diversos ejes dentro del grupo social, entre ellos, la vinculación étnico-cultural, de género, de clase, de religión, etc., que deviene en verdaderas encrucijadas culturales. A partir de la pertenencia colectiva, hay una apropiación y elaboración individual que conforma cierta ideología<sup>1</sup> que da sentido a la realidad. Gleizer Salzman (1997: 51) menciona que “en la esfera privada, cada individuo puede adoptar un estilo de vida propio, particular y diferenciado, al optar entre las alternativas a las que tiene acceso en función de su ubicación socioeconómica y cultural”.

La paradoja reside en que el individuo no puede salirse de su propio universo, por lo que sus elecciones están, en cierto modo, limitadas y su percepción del mundo está condicionada a las posibilidades que le brinda el sistema. Por ello, hay que ubicar en diferentes ejes las estructuras sociales y las intersubjetivas. Las primeras combinan reglas y recursos materiales y simbólicos que conforman una base de ordenamientos, relativamente ajenos al sujeto, para la integración social. En esta dimensión se perfila la autoridad política, el nivel económico, la legitimidad de las leyes y el Estado, la predominancia de las creencias religiosas oficiales, etc. Por otro lado, a nivel de las

---

<sup>1</sup> Es cierto que el término “ideología” es ambiguo y resbaladizo, pues se ha aplicado indistintamente para definir teorías sociales y políticas. La definición que tomaremos es la misma que Gleizer (2012: 97), basándose en Geertz: “un *sistema de símbolos en interacción*, como *estructuras de significados entregados* que permiten configurar las conductas de los individuos. Las ideologías no son, por tanto, una práctica particular, sino más bien un instrumento para el tamiz de las experiencias a partir del cual éstas se ordenan y organizan; una herramienta que capacita a los actores para una acción social consciente”.

relaciones intersubjetivas, se produce el sentido de la acción, de solidaridad y confianza entre los individuos. Es el marco que posibilita los discursos culturales bajo los cuales se produce e interpreta la realidad.<sup>2</sup> Ambos estratos se interrelacionan constantemente, predominando, en ocasiones, uno sobre el otro. Las identidades,<sup>3</sup> en este marco de intercambio, se construyen a partir de las instituciones de poder, pero también desde la efectividad con la que se asimilen a nivel social e individual. Los sujetos, por tanto, tienen atribuciones de preferencias, estimaciones, propósitos, motivos y alternativas disponibles, pero siempre sujetos a la integración sistémica del contexto.

“Para que una sociedad pueda servir de contexto común a la vida y a la acción del individuo, tiene que existir un marco de referencia universal, al menos para la mayoría de las definiciones de la realidad, que sea compartido por la mayoría de los miembros de la sociedad. La experiencia del individuo siempre está constituida por elementos dispares y requiere de definiciones omnicomprendivas capaces de dar sentido a la vida en su conjunto” (Gleizer Salzman, 2012: 22).

Ahora bien, ¿cómo se conforman los rasgos de identidad entre los cristianos nuevos de la Nueva España? ¿Qué comportamientos y valores se generan bajo el contexto de censura? ¿Son los rituales una manera de afianzar la identidad? ¿Las creencias se establecen a partir de las formas, de las palabras o de la fe? Entre los judeoconversos eran varios referentes los que conformaban la *mentalidad* colectiva que los mantenía cohesionados: los lazos de parentesco, la actividad comercial, la fe mosaica y la ayuda mutua. Así, mientras mayor consenso hubiera entre ellos mayor era su capital humano, es decir, más confianza se tenían unos a otros y, por tanto, se reafirmaban sus valores. De esta manera, desde la perspectiva interna del grupo, la identidad funcionaba en tanto compartían *constructos* ideológicos análogos que se diferenciaban del marco mayoritario cristiano en que se encontraban. Al detenernos en los lazos de parentesco, observamos cómo las mujeres eran

---

<sup>2</sup> El término “cultura” ha atravesado por una variedad de acepciones que lo han envuelto en imprecisiones, por lo que se entiende desde diferentes perspectivas. Geertz (1991: 88) afirma que “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas con los cuales comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes ante la vida”.

<sup>3</sup> Una de las propuestas teóricas que podemos utilizar para explicar la complejidad de la “identidad” es la hermenéutica analógica planteada por Mauricio Beuchot, que explora las relaciones entre interpretación y ontología “tomando como hilo conductor las relaciones de semejanza y diferencia” (Hernández García y Ruiz Noé, 2015: 7). En ese sentido, se plantea la existencia en torno a una dialéctica fluida entre lo que *soy* y la noción del “otro”, ya que, a partir del contraste, el sujeto se recrea y reafirma. Al aplicar esta perspectiva a los criptojudíos novohispanos del siglo XVII, observamos que el “otro” implicaba a la sociedad mayoritaria cristiana, pero también el “otro” ubicado desde una mirada “interna”, en este sentido, podía ser similar a *sí mismo*, lo que le brindaba pertenencia y sentido de vida.

las encargadas de engrosar la colectividad judeoconversa para reafirmar sus creencias y su existencia, no obstante, en el judaísmo ortodoxo, el proselitismo es una práctica prohibida:

“[...] y en este tiempo la dicha Justa Mendes le dijo un día a solas a esta declarante [María] tratando de sus sucesos que había tenido en este Santo Oficio: ven acá María, ¿no eres tú de los nuestros? y esta confesante le respondió que, ¿qué quería decir en aquello?, y la dicha Justa Mendes le respondió que lo que quería decir era: que había de ayunar en un día entero; y esta le respondió que: ¿para qué? y entonces la dicha [...] Justa Mendes le dijo que para salvarse guardando la Ley de Moisés en que se hacían algunos ayunos y especialmente el del día grande y que la dicha Ley de Moisés era la buena, verdadera y necesaria para la salvación y no la de Jesucristo, nuestro señor, que esta confesante profesaba, que era falsa e iba errada en seguirla; persuadiéndola en ésta ocasión a que se pasase a la fe y creencia de la dicha Ley de Moisés y en ésta ocasión no pasó más que esto” (AGN, Inquisición, vol. 403, exp. 3, ff. 304r-304v).

Es pertinente mencionar que en situaciones de vulnerabilidad se tiende a recobrar las creencias y los vínculos espirituales para buscar soluciones. Así, los criptojudíos exiliados y asentados en territorios americanos buscaban conocidos o motivaban a sus familiares a que se desplazaran a donde ellos se encontraban. Era de esperarse que la religión representara un componente identitario para la cohesión social, por lo que se apegaron a la ley de Moisés para mantener su fe. Una manera de hacer prevalecer la identidad religiosa era recurrir a la memoria para practicar los rituales. Esto hacía que, además de refrendar los valores heredados de antaño, les brindara una plataforma social que les posibilitara el ordenamiento de su devenir existencial. En el contexto novohispano los rituales resultaban una catarsis frente a la censura, no obstante, la clandestinidad y la falta de referentes simbólicos para desempeñarlos provocaban que lo *oficial* se tornara *doméstico*. Así, corroboramos cómo las mujeres fueron las responsables de mantener la tradición, a partir de la endogamia y la trascendencia espiritual.

La práctica ritual del Día grande era obligada y necesaria para el grupo, pues no sólo implicaba la ausencia de comida, sino un proceso de identificación y reconciliación. Ricardo Escobar Quevedo (2008: 305) expresa que se debía asear la casa y vestir ropa limpia antes de iniciar el ayuno que se extendería durante todo el día, “recibiendo la visita de varias allegadas que enviaban la cena ‘por delante’” y rezando y cantando en alabanza a Dios. Es pertinente resaltar cómo la comida, en el plano femenino y doméstico, también representaba, de manera simbólica, una forma de identidad. La descripción la podemos

recrear a partir de un relato, narrado por el mismo Escobar (2008: 305), de Beatriz Enríquez, judaizante novohispana:

“[...] la víspera de la celebración del Día Grande de 1639 se reunieron en casa de su madre Blanca, cenando pescado, ensalada y huevos cocidos. Previamente Beatriz se bañó todo el cuerpo con agua caliente en compañía de María de Rivera con la intención de estar ‘de todo punto limpias’, adornando la cabeza con cintas nuevas. Una vez terminada la cena entraron en un aposento y encendieron catorce velas sobre candeleros de plata, cada una de las cuales, aportada por los participantes, respondía a un fin particular: tres eran de Beatriz: la una en honra del Dios de Israel, la segunda por la salud de su marido y buenos sucesos y la tercera por sí misma’; repitió la operación la madre, ofreciéndolas ‘al Dios de Israel, la segunda por su salud y vida, la tercera por las ánimas de los difuntos’, continuando el ofrecimiento cada uno de los familiares restantes. Ya encendidas las velas estuvieron rezando hasta las cuatro de la mañana, recitando doña Blanca ‘el Gran Adonai y otras muchas oraciones’, y las que sabían rezaban entre sí. Entonces, hincadas de rodillas, todas le fueron besando la mano a Blanca según sus edades pidiéndole perdón, y poniéndoles ésta la mano sobre la cabeza las bendijo y luego unas a otras se pidieron perdón respetando una jerarquía, luego de lo cual Beatriz se descalzó, considerando que ‘en semejantes días era gran mérito’”.

La narración evidencia el liderazgo de las mujeres. No obstante, tenían cierta incertidumbre, tanto en la fecha de su celebración como en el proceder ortodoxo, pues se confundían las costumbres locales con las prácticas oficiales. Aunque las formas podían estar desteñidas y reinventadas, lo importante era el arraigo espiritual a la fe y el sentido de pertenencia colectivo. Las redes de parentesco estaban ligadas en torno al ejercicio espiritual, lo que podemos constatar cuando identificamos a los núcleos de “dogmatistas” alrededor de los cuales se congregaban familiares y correligionarios.

“En la década de 1630 podemos distinguir en México dos o tres de estos agrupamientos; el más numeroso se había formado alrededor de Simón Vaez Sevilla. Había llegado en 1618 y se había convertido en uno de los hombres de negocios más ricos de la Nueva España; por esa razón mantenía lazos de amistad con las más altas autoridades del virreinato. Junto a Simón Vaez Sevilla se encuentra su suegra, la venerable Blanca Enríquez, devota y ‘dogmatista’ que desempeñaba el papel de guía espiritual y de oficiante en las ceremonias judaizantes. [...] Coincidiendo más o menos con esta red, otro grupo de fieles (probablemente en número más reducido) se agrupaba alrededor de Leonor Nuñez y de su yerno, Tomás Treviño de Sobremonte” (Wachtel, 2007: 96).

Sin embargo, cuando fueron encarcelados por la Inquisición, ¿cómo podían profesar los rituales en cautiverio?, ¿cómo celebrar el Día grande (*Yom kipur*) en presencia de los

inquisidores?, ¿cómo congregarse, bañarse, usar ropa limpia o pronunciar sus oraciones sagradas sin ser vistos? Es claro que el proceso ritual se convirtió en una práctica individual-privada, no obstante, trataban de comunicarse, de expresar oraciones mudas o identificar algunos rasgos para compartir en secreto el ritual, como veremos más adelante.

De esta manera, la cohesión comunitaria y religiosa de los judaizantes novohispanos se tornó inversa a los patrones patriarcales del judaísmo *oficial*, en que eran –y siguen siendo– los varones (como los rabinos) quiénes establecían las interpretaciones del “deber ser” sagrado.

“[...] como entre los cristianos se notan algunos por mejores, así entre los judíos, buscaba y escudriñaba quiénes eran más judíos, teniendo señaladamente por la más perfecta y santa en la Ley de Moisés a cierta judía [refiriéndose a Blanca Enríquez], vecina de esta ciudad, por ser grande ayunadora, rezadora, ceremoniática y limpiarse para las festividades suyas, y dar limosna para ayunos, y hacer bien a los judíos” (AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, f. 376r).

Otro rasgo que mantenía la cohesión comunitaria era la cuestión económica, de la que se encargaban los hombres principalmente. Así, aunado al orden religioso, las redes mercantiles entre los cristianos nuevos reforzaron su identidad, no sólo en Nueva España, sino también en Lima y Cartagena, en los asentamientos asiáticos –Filipinas–, y en los europeos –como Flandes–. Aunque cada territorio enfatizaba ciertas actividades comerciales, se generaban intercambios entre los familiares o conocidos, identificados como los “de la nación” (generalmente portugueses), sin importar las distancias. Es de hacer notar que las relaciones entre los judeoconvertos de distintos territorios dependían de la ubicación de los conocidos y familiares: mientras que Perú y Cartagena de Indias mantenían un lazo comercial más estrecho, México estaba más alejado del virreinato peruano y más allegado con el contexto de Sevilla. La confianza para negociar entre ellos estaba avalada por las costumbres y tradiciones mosaicas milenarias que llevaban a cabo en la clandestinidad desde sus respectivas diásporas. Es cierto que los hombres, por cuestiones de negocios, se desplazaban de un lugar a otro para procurar el sustento, por lo que la religión, generalmente, la ejercían parcialmente.

Desde la perspectiva de los cristianos viejos, en los ámbitos comerciales era difícil reconocer a los criptojudíos, pues compartían rasgos occidentales similares tanto en su fisonomía, como en los modos de actuar y pensar. Es importante detenernos en la complejidad de los varios estratos que conforman la identidad: por un lado, hay que diferenciar el plano del sistema y, por otro, el plano simbólico. El primero, como se

mencionó, se reconoce porque toda la población compartía recursos materiales e ideológicos que conformaban una base de ordenamientos, relativamente ajenos a los sujetos, para la integración social. En este sentido, la presencia de la Inquisición permeaba en todas las consciencias. Fernando Ciaramitaro (2022: 20) menciona que ésta no sólo se dedicaba a encontrar y condenar a los herejes, sino que mostraba un “papel jurídico-político-religioso” en que las autoridades se comportaban como defensores del rey más que del Papa y estaban comprometidos por “los negocios y pasiones de la monarquía”.

El comercio también se desempeñaba en una plataforma común, tanto para los cristianos viejos como nuevos, no obstante, éstos activaban otros valores y creencias grupales que facilitaba la interacción entre ellos. Además, tenían intereses similares y estaban atentos a tiempos y espacios comunes; el plano simbólico, por su parte, se orientaba hacia prácticas colectivas “internas” diferenciadas de los “otros”. Así, sin dejar a un lado los arraigos de su entorno privado, los criptojudíos podían relacionarse con el mundo y practicar las dinámicas comerciales conocidas por todos.

Para ellos, en el plano comunitario, también había varias dimensiones en torno a cómo llevar a cabo los rituales: la religión *doméstica* se distinguía de la *oficial*, que era la que se practicaba en libertad, con los recursos y conocimientos adecuados y descritos en los libros. La primera se refería a los sincretismos que tenían que asumir frente a la prohibición.<sup>4</sup> Así, existía cierta afinidad ideológica de la censura entre los correligionarios. Dicha afinidad conformaba parte importante de su identidad. [ojo: se eliminó una oración]

Ahora bien, los monopolios de cacao, de telas o piedras preciosas en manos de los judeoconvertos en el comercio marítimo provocaron, en la sociedad mayoritaria cristiana, la búsqueda de rasgos prohibidos que inculparan a los laboriosos comerciantes. Así, se registraron ciertos comportamientos “indebidos” que alertaron al Santo Oficio. Lo que para los inquisidores representaba la “gran complicidad”, para los judeoconvertos implicaba el “deber ser” colectivo y la pertenencia.

Escobar Quevedo (2008: 160) expone cómo Juan de Mañozca y otros inquisidores peruanos enviaron una carta, en 1636, quejándose del monopolio mercantil de los criptojudíos aludiendo a los lazos y códigos sobreentendidos que los fortalecía como grupo:

---

<sup>4</sup> En este sentido, hay testimonios que muestran cómo en la festividad de *Pesaj* (Pascua), por ejemplo, sustituían el pan ázimo reglamentario por las tortillas, pues consideraban que, al no tener levadura –aspecto que estaba estipulado en la *Torá*– se podían utilizar.



“De seis a ocho años a esta parte es muy grande la cantidad de portugueses que han entrado en este reino del Perú (donde antes había muchos), por Buenos Aires, el Brasil, Nueva España, Nuevo Reino y Puerto Belo. Estaba esta ciudad cuajada de ellos, muchos casados y los más solteros; habíanse hecho señores del comercio [...] y de tal suerte se habían señoreado del trato de la mercancía, que desde el brocado al sayal y desde el diamante al comino todo corría por sus manos. El castellano que no tenía por compañero de tienda a portugueses le parecía no había de tener suceso bueno. Atravesaban una flota entera con crédito que se hacían unos a otros sin tener caudal de consideración y repartían con la ropa sus factores, que son de su misma nación, por todo el reino”.<sup>5</sup>

El mismo Mañozca dispuso en Perú la manera de bloquear dicha “complicidad”, desatando una ola de acusaciones heréticas que devinieron en encarcelamientos y torturas, dando como resultado la delación.

Años después, en 1642, en Nueva España sucedía algo similar, ya que los mismos familiares Mañozca<sup>6</sup> implementaron los castigos y las injusticias con severidad hacia los judaizantes mexicanos, como se verá.

En Sevilla, en la década de 1640, también se endureció el acecho y la persecución hacia los criptojudíos, muchos de ellos habían regresado de la América o de Portugal a su país natal, sin embargo, la crisis económica del tribunal vio pertinente solventar sus deudas con los bienes confiscados de los reos. El mismo Escobar (2008: 174) expresa que:

“Las confiscaciones de los poderosos judaizantes eran igualmente bienvenidas por la Corona, que ante la falta de líquido no se privó de meterle mano a las fortunas confiscadas en las causas de fe: en 1643, necesitada de reunir con urgencia dos mil ducados para sostener las campañas militares, la Corona va a apropiarse de los bienes incautados a Fernando Núñez y al Doctor Báez de Silva”.

No hay que olvidar que Ámsterdam era otro centro de intercambio comercial activo en donde los judíos podían ejercer libremente tanto su religión como sus dinámicas mercantiles: el comercio de cacao venezolano, por ejemplo, era manejado por judíos holandeses que expandieron la producción de chocolate por Europa.

Las diferencias en torno a las prácticas de los inquisidores de los distintos virreinos frente a los herejes adquirieron ciertas particularidades: mientras que en el

---

<sup>5</sup> “Carta de los Inquisidores Juan de Mañozca, Andrés Juan Gaitán y Antonio Castro del Castillo” transcrita por Günter Böhm (1984: 355-356).

<sup>6</sup> Mientras Juan de Mañozca y Zamora fue el encargado de la represión peruana, su primo hermano Juan Sáenz de Mañozca lo hizo con la “complicidad” de judaizantes en México.

tribunal de Cartagena de Indias se utilizó más frecuentemente la tortura; en México la denuncia, los espías y las mentiras –sin descartar la tortura– fueron empleados como estrategia para obtener información de otros practicantes de la ley de Moisés. Era evidente que la llamada “complicidad”, para los inquisidores, se confirmaba en el momento en que las amenazas, el miedo y, sobre todo, la tortura, los obligaba a delatar a su prójimo, pues el dolor corporal paralizaba la voluntad de mantenerse “forte”.

### **Contexto novohispano**

Los judeoconversos establecidos en la Nueva España, sobre todo en las ciudades del centro, se vieron amenazados y acosados en 1642 por el Santo Oficio. La combinación de varios factores, más o menos simultáneos, detonaron los acontecimientos: por un lado, las noticias de los autos de fe del Perú y Cartagena de Indias, que apenas años atrás tuvieron lugar; la toma de Pernambuco, en 1641 –por parte de los holandeses–, en Brasil; por otro lado, la corrupción de las cárceles secretas y la falta de liderazgo por parte de la monarquía hacia la colonia; además de los conflictos entre el virrey y los representantes de la Iglesia influían en el desconcierto. Cuando Juan de Palafox fue enviado a Nueva España como visitador, éste se dio cuenta de los malos manejos del marqués de Cadreita<sup>7</sup> y del desprendimiento de responsabilidades, tanto de las autoridades inquisitoriales como de las civiles. En 1641, después de crear conflictos entre las órdenes religiosas para poner orden, el visitador se sobresaltó al escuchar las noticias de que Portugal se había levantado en armas contra la monarquía; asimismo, se enteró de las rebeliones en Madeira y el Brasil, y de la conspiración de los portugueses en Cartagena de Indias. La política relativamente tolerante hacia los portugueses del conde-duque de Olivares –apoyada por el virrey mexicano, el duque de Escalona (cuñado del duque de Bragança –rey de Portugal–), también despertó recelo en Palafox, ya que temía que siguieran monopolizando el comercio en las costas y que continuaran transgrediendo la fe cristiana. Según J.I. Israel (1980: 204), Palafox traía la consigna de reestablecer la efectividad del Estado a partir de la religión cristiana: “para él, la religión y la política, por una parte, y la moral y la administración, por otra, tenían una relación directa”. El visitador estaba obsesionado por homogeneizar a la sociedad, tanto en las creencias como en sus

---

<sup>7</sup> Se trata de Lope Díez de Aux y Armendáriz (c. 1575-1644), primer criollo que fue virrey de la Nueva España, desde 1635 hasta 1640, cuando fue destituido por Juan de Palafox y Mendoza.

comportamientos. Así, advertía que “el descuido, la excesiva complacencia y la falta de reformas [...] a sus compatriotas, constituían la fórmula del desastre” (Israel, 1980: 204). Era predecible que se iniciara un antagonismo entre el visitador y el duque de Escalona, pues el primero estaba resuelto a llevar a cabo sus proyectos político-religiosos y el virrey a mantener su poder sin alterar su actitud. En 1642, de manera inesperada y en medio de conflictos entre las órdenes mendicantes, surgió el problema de los portugueses:

“El 20 de noviembre de 1641 el nuevo Virrey mexicano, Juan de Palafox, alertaba a los inquisidores sobre el peligro de un levantamiento de los portugueses como el que había sucedido en el barrio Getsemaní de Cartagena de Indias. Acto seguido ordenaba que fueran destituidos todos los portugueses titulares de cargos administrativos o militares, y el 7 de junio de 1641 el Rey ordenaba alejarlos del puerto de Veracruz, donde se decía que eran más numerosos que los castellanos, lo que podía crear una situación insurreccional” (Escobar, 2008: 184).

La destitución de Escalona y la autorización de ocupar el cargo de virrey le dio a Palafox el poder y el prestigio para tomar medidas contra los portugueses y a favor de los criollos. Así, “todos los portugueses titulares de cargos militares o administrativos fueron despedidos” (Israel, 1980: 216). También fue en ese momento cuando adquirió prioridad la “gran complicidad”, que se evidenció al desatarse una serie de encarcelamientos que aprovecharon los inquisidores para confiscar sus bienes y evitar que se encausaran a las comunidades de Ámsterdam u otro destino.

Al detenernos en la llamada “gran complicidad” observamos redes de intercambio a nivel cultural, familiar, religioso y comercial asentadas en las colonias y en varios continentes, es decir, Asia, América y Europa. En el plano mercantil, el alcance de las ganancias despertaron los intereses personales de pobladores y autoridades, que vieron la oportunidad del enriquecimiento privado. Para ello, se avivaron los conflictos, ya latentes, entre los emigrados de ascendencia vasca y los portugueses.

Ya se mencionó que los viscaínos Juan Sáenz de Mañozca, nombrado inquisidor de México, y su primo hermano Juan de Mañozca, arzobispo de México, controlaban las dinámicas carcelarias, además de la migración de sus familiares y conocidos a las Indias.<sup>8</sup> La manipulación de las circunstancias a su favor y el abuso de poder implicaron el envilecimiento del sistema inquisitorial, lo que devino en corrupción y complicidad, tanto

---

<sup>8</sup> Escobar (2008: 185) menciona que “Saenz de Mañozca llegó a México, que era su ciudad natal, en marzo de 1642. Con el apoyo de su primo, entonces arzobispo de la ciudad, se instaló con la firme intención de revolucionar las costumbres de los hasta entonces pasivos inquisidores con el fin de reimplantar la ortodoxia católica en el virreinato novohispano que, según él, ‘estaba en manos de judaizantes’”.

a nivel político, como económico y social. Juan Ignacio Pulido Serrano (2020: 541) expresa al respecto que: “Muchos de estos vascos de México no se desprendieron [...] de su profundo sentido de hidalguía y pureza étnica, el cual les hacía sentirse singulares y, sobre todo, les permitía diferenciarse de la mayor parte de la sociedad novohispana, tan propensa a la mezcla y el mestizaje”.

Los vascos, por tanto, conformaron una colectividad que se fortalecía internamente, mientras utilizaban discursos de exclusión con el resto de la población. Así, las autoridades del tribunal inquisitorial estaban conformadas en una especie de monopolio institucional. Las irregularidades y los abusos de poder contra los portugueses transgredían la normativa inquisitorial monárquica. El mismo Pulido Serrano (2018: 180) expresa que lo que preocupaba al inquisidor general era “la manera en que se había procedido con el secuestro, confiscación y venta de los bienes pertenecientes a los reos”.

Es cierto que los portugueses eran una población minoritaria, sin embargo, la fuerza económica que representaban provocó el antagonismo de los vascos, que indagaron en torno a sus prácticas religiosas secretas para justificar los malos manejos. De hecho, en esa época, decir “portugués” implicaba identificarlos como miembros de la “gran complicidad” y, por tanto, como herejes culpables por “judaizar”.

Ahora bien, ¿qué sucedía en el interior de la colectividad judeoconversa?, ¿qué realidades enfrentaban desde su perspectiva de vida? La mayoría de ellos llegó a las costas de Tampico y Veracruz por la década de 1620 (aunque algunos ya estaban establecidos en el Nuevo Mundo desde finales del siglo XV). Los judeoconversos conformaron una colectividad en la que se identificaban unos a otros, tanto por las redes de parentesco, como por la religiosidad que profesaban, como se mencionó.

Para los criptojudíos la obligación de asistir a misa, de confesarse, de comulgar o rezar oraciones cristianas derivó en una doble vida que, poco a poco, fueron asimilando en la cosmovisión de su realidad. Aunado a ello, no contaban con referentes judaicos (la *Torá*, los objetos sagrados, los rabinos, etc.) que los actualizara en su ortodoxia, por lo que la prohibición derivó en saberes supuestos, aunque firmes en el desempeño de los rituales.

El detonador circunstancial de la cadena de persecución contra los cristianos nuevos se dio cuando Gaspar de Robles delató a los miembros “de la nación”, incluyendo a sus familiares, debido a los consejos del confesor que lo instaba a incriminar a sus correligionarios. Las dudas entre ambos discursos religiosos (judaísmo y cristianismo) le

provocaron culpas y remordimientos de sus “pecados”, mismos que derivaron en el encarcelamiento, la tortura y la hoguera de algunos miembros de su colectividad.

“[...] Gaspar de Robles acude por su voluntad [el 26 de marzo de 1641] a denunciarse ante el Santo Oficio de México, como se lo aconsejara su confesor; tiene quince años de judaizar y fue iniciado en la religión de sus antepasados por dos tíos suyos, en Nueva España. Habiendo fenecido uno, se arresta pronto al otro, un tal Francisco Home, quien a su vez denuncia a varios judaizantes y en particular a dos relapsos, Francisco Nieto e Isabel Núñez. Home no tarda en morir en los calabozos inquisitoriales a consecuencia de las lesiones que sufrió cuando le dieron tormento” (Alberro, 2004: 542).

### Las cárceles secretas

Con las primeras delaciones al tribunal del Santo Oficio, se desestabilizó la estructura que conformaba la sociedad criptojudía. Las primeras víctimas en ser encarceladas fueron las mujeres Rivera, apodadas las “blancas”,<sup>9</sup> por ser el nombre de la madre (el padre había muerto años atrás). En un principio, ellas se sentían protegidas por su comunidad, por lo que en las audiencias intentaban permanecer en silencio para no delatar a sus conocidos. Sin embargo, en la oscuridad de su celda, en medio del miedo y la incertidumbre de su destino, intentaban esclarecer su situación en sus conversaciones secretas:

“Perdidas estamos, mucho mal, mucho mal, señoras ¿que hemos de hacer? Que me dijeron que ya me amonestaron el otro día ya otra vez y que ya no hay remedio que nos han de quemar que todo lo saben y que no digo la verdad y estando dos a una como unos demonios; el peor de todos es el fiscal don Francisco de Estrada y me echarán que me viniese a la cárcel que algún día me pesa ¡Ay, ay!, ¿Qué he de hacer, qué he de hacer? A que la María respondió, ¡Calle señora!” (AGN, Inquisición, vol. 401, exp. 3, f. 297v).

Los inquisidores utilizaban estrategias tramposas para obtener los nombres de otros judaizantes para su captura. Una de ellas fue la intervención de los mensajes escritos, que ellas enviaban en secreto al líder comunitario Simón Vaez de Sevilla,<sup>10</sup> para solicitar su ayuda, mismos que modificaban en su contra y les regresaban a las prisioneras para

<sup>9</sup> Blanca de Rivera tenía cinco hijas: María, casada con Manuel de Granada; Margarita, casada con Miguel Núñez de la Huerta; Catalina, casada con Diego Correa de Silva; Clara, casada con Felipe López de Noroña, e Isabel, soltera.

<sup>10</sup> Simón Vaez Sevilla era reconocido por su posición económica, su linaje y su comportamiento moral, que le brindaban poder y autoridad ante su comunidad. Tanto él como su mujer, Juana Enríquez, considerada guía espiritual, dictaban el desempeño religioso y solucionaban conflictos suscitados “dentro” de la colectividad judeoconversa. El 12 y 13 de julio de 1642 también fueron arrestados por la Inquisición.

provocar su enojo. Cuando ellas se dieron cuenta del (falso) desamparo y falta de apoyo de sus compatriotas, su reacción fue desesperada.

Los alcaides y autoridades carcelarios, además, se valían de espías (o ellos mismos) que se colocaban afuera de las celdas para que, en la noche o de madrugada, consiguieran escuchar las conversaciones íntimas y poder así anotar los nombres revelados para enjuiciarlos también. Pronto, fueron ellas las que, al verse abandonadas por sus conocidos, dieron información de la red de correligionarios que conformaba la congregación.

“[...] los notarios del secreto y otros ayudantes suyos [bajaron] a oír a estas conversaciones, que a horas señaladas de la noche, como a las doce y una della, tenían las dichas madre e hija; aunque habían confessado la observancia de la ley de Moisen, estaban prevenidas en una mesma confesión y no querían descubrir los demás cómplices, previniéndose la una a la otra que no dixessen de tal y tal persona, nombrándolos, lo qual se pudo con mucha facilidad ir escribiendo por los dichos notarios del secreto y siempre en presencia de algunos de nosotros que de ordinario asistía, con tres o cuatro ministros que concurrían por testigos” (AGN, Inquisición, vol. 416, ff. 450-450v).

Juan Ramos de Zúñiga, alcalde de la cárcel, fungió, en un principio, como mensajero-espía para declarar ante el tribunal lo que escuchaba en las conversaciones de los reos. Así, presencié un diálogo de las mujeres Rivera en que indagaban acerca de quiénes estaban presos y cómo tendrían que actuar en las audiencias:

“Dijo que el martes pasado que se contaron veinte de este presente mes, en compañía de Hernando de la Fuente, nuncio y portero de este dicho Santo Oficio, y desde esta hora hasta las dos de la tarde oyó este declarante que una de las dichas mujeres que se llama María dijo hablando con la otra que es su hermana y se llama Isabel, *Perico* [esta palabra aparece tachada], Belica, y ella respondía 10 veces *perico*, *perico*, que según le parece a este declarante, es seña con que se entienden, y la María le preguntó, ¿mi madre está por ahí? Respondió la dicha Isabel, si ahí está junto, ¿Como te ha ido?, ¿Dijiste de alguno?, ¿Quedaron contentos? Y este declarante infiere que debía de preguntarle como le había ido en la audiencia porque acababa de bajar de ella, aquí respondió la dicha María, no quedaron satisfechos, a las cuales razones dijo doña Blanca (cuyo sobrenombre no sabe este declarante, aunque sabe que es Madre de ellas, dichas dos María [e] Isabel), en no dando a alguien no están contentos; no no [sic] firmé calla no venga aquel diablo (que le parece que lo decía por el alcalde) que es ya hora que baje y hay gran pena y luego después de haber callado un breve instante habló la María y dijo, [¿]loyes? A lo que la dicha doña Blanca muy enfadada dijo, ¡Ea!, con que callaron y este declarante se subió arriba, por ser ya hora de audiencia [...]” (AGN, Inquisición, vol. 401, exp. 3, f. 285).

Se puede percibir en la cita la turbación, el desconocimiento y la angustia por no saber cómo actuar. Un aspecto importante es cómo el lenguaje funciona como máscara para encubrir los nombres. Es decir, los códigos, entendidos sólo entre ellas, también eran una manera de resistencia. El apelativo “perico” era la señal para convocar a la reunión familiar, de tal manera que, en sus conversaciones íntimas, se consolaran o tuvieran más certezas del destino de sus correligionarios.

Al pasar de los meses y los años, la costumbre de habitar la prisión, tanto para los inquisidores como para los reos acusados de herejes, fue creando una mentalidad propia en torno a las dinámicas cotidianas. Así, surgieron peculiaridades en la forma de relacionarse y expresarse, por ello, nuevos códigos se inventaron para comunicarse con sonidos o para referirse a alguna festividad religiosa. Los sobrenombres fueron una salida a su necesidad expresiva, pero también un medio diferido que intentaba salvaguardar su identidad:

“Y q[ue] en las cárceles secretas se comunicó con otros presos, usa[n]do de nombres supuestos para no ser conocidos de los [al]caldes, como lo son los de: Perla, Rosa, Azucar, Gil el de las calzas, el Gallo blanco, el Tío, La sin nombre y ot[ros], y valiéndose para llevar y traer recaudos de un gato [...] que bajaba a dichas cárceles” (AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, f. 379v).

Los pseudónimos que utilizaban eran para reconocerse entre ellos y, con ello, despistar a los soplones –en ocasiones tenían hasta tres apodos–, como en el caso mencionado de “perico”. Otros ejemplos de sobrenombres eran: “El pavo real” para Blanca Enríquez, por ser una líder espiritual reconocida del núcleo de Simón Vaez de Sevilla; “Toluca” era Ana Gómez; a Gonzalo Vaez le apodaban “Ocatepec” o “Velasquillo”; a su hermana Leonor, “La panadera”, etc. Para nombrar a los inquisidores y a otras autoridades, por ejemplo, en forma peyorativa se expresaba: Francisco de Estrada era “El gordo” o “El barrigón”; Azas de Argos era “El caduco”; a Juan Saez de Mañozca le llamaban “Antojuelos”.<sup>11</sup> Los apelativos caricaturizaban a los “verdugos” para devaluarlos y, en cierto modo, servían como forma de catarsis ante la represión en que se encontraban.

“Pero no todo giraba alrededor de la sustitución de nombres, la necesidad de conocer la situación de familiares y conocidos, dentro y fuera de las cárceles, les hacía inventar referentes para saber quiénes se mantenían solidarios y quiénes no; quiénes eran delatores o

<sup>11</sup> Sobre los apodos y secretos se pueden consultar las investigaciones de Solange Alberro (2004: 278).

permanecían mudos ante los jueces. Utilizaban palabras pactadas para desviar el significado directo y enmascarar el mensaje: ‘confesar’ era ‘escupir’, ‘vomitar’, ‘echar’, ‘trocar’, ‘cantar’, ‘hacer hu-hu’; mantenerse sin delatar era permanecer ‘forte’” (Alberro, 2004: 242).

Es pertinente mencionar que en las dinámicas carcelarias las noticias externas se conocían entre los prisioneros, no obstante, no estaban al tanto del destino de sus conocidos o familiares de manera específica.

“Llamó Ysabel a *Periquillo*, a lo cual respondió María y Ysabel dixo: ¿sabes qu[é] e estado imaginando? Que los Portugueses [d]el Pirú estuvieron más de tres años pressos; a lo cual dixo María que como eran enemigos de los viscaínos los havía apretado mucho el tribunal del Santo Oficio del Pirú; y Ysabel dixo si era assí acá, con lo que ay oy en Portugal de alzamiento; y Luis Nuñez dixo: una armada de Portugal viene acá acompañada con otra de Olanda, y María dixo: plegue a Dios que salten luego en tierra y que bengan y destruían esta cassa como la de Lisboa, y que estos condenados, los hagan tesajos y zesina, a lo qual dixo Ysabel: qué buenos jamones se pueden hazer de don Francisco de Mañozca, que es tan gordo, y María dixo que para qué dejaba a Argoz, el condenado grande, que aunque no era muy gordo, será sabrossa la carne, y que el obispo no, que era bueno aunque pregunta mucho y a Eugenio, hacerle gigote y que a los alcaides, lo havíamos de ver asaeteados; a lo qual dixo Luis Nuñez, buena ensalada hemos hecho [...] a lo que dixo María: plegue a Dios que benga presto esta armada y que bengan luego aquí y que asuelen esta cassa para que den libertad a tantos como están y los que han de venir y que no tengan estos ladrones condenados tanto gusto ni se aprovechen de tantas haciendas” (AGN, Inquisición, vol. 417, f. 560).

El testimonio muestra la noticia, ya mencionada, de la toma de Pernambuco, en Brasil, por parte de los holandeses, misma que les daba esperanza para que, en la Nueva España, sucediera lo mismo. La burla hacia los inquisidores era una forma de catarsis que evidenciaría la injusticia y la transgresión del mismo sistema inquisitorial.

Ahora bien, sabemos que los rituales eran un referente identitario que mantenía unida a la colectividad judeoconversa desde que se asentaron en Nueva España. El más importante, como se mencionó, era la práctica del ayuno del Día grande, es decir, *Yom kipur*, pues los liberaba de las transgresiones religiosas que los obligaban a realizar. En el judaísmo, el “día del perdón” era –y es– el único día *oficial* para la expiación, por lo que los pecados se podían disolver mediante oraciones y sacrificios. Los nombres encubiertos para referirse a dicho ayuno eran: “cro”, “suchil”, “sí señor”, “sorroloco” o las “trenzas”, por lo que, quien podía descifrar su significado, marcaba su pertenencia a la ley de Moisés. Los criptojudíos pensaban que, al ser forzados a comer cerdo, confesarse, hincarse frente a Cristo o celebrar las festividades ajenas –como la procesión de Semana



Santa– irrumpían en idolatría y, por tanto, en el pecado. Así, la culpa los instaba no sólo a ayunar en el Día grande sino varias veces a la semana para procurar su salvación.

Otro espía, llamado Gaspar de Alfar, un falso sacerdote y timador que fue encarcelado por el Santo Oficio el 26 de agosto de 1641, se mostraba solidario con los presos para obtener su confianza y después denunciarlos. Los inquisidores le proporcionaban papel foliado y lápices para el registro de cualquier cosa que considerara sospechosa. De esta manera, realizó extensas listas con los nombres que escuchaba, marcaba el parentesco, así como las estrategias de los reos en torno a *qué decir* y *qué callar* en las audiencias frente a los jueces del tribunal.

Los nombres de Ana Gómez, Gonzalo Vaez y Leonor –su hermana– salieron a relucir en las conversaciones de las Rivera, por lo que pronto fueron encarcelados también. Podemos observar que, a partir de una de las pláticas registradas, que tuvo lugar en la oscuridad de las celdas, la fe mosaica, paradójicamente, persistía y se enfatizaba aún más en la desgracia: la censura, más que provocar arrepentimiento –como pretendían los inquisidores–, los reafirmaba en su fe. Así, al pasar de los años, en 1646, constatamos que los métodos de tortura y la amenaza de la hoguera servían más para demostrar el poder de los inquisidores que para convencer a los herejes de la verdadera y única fe cristiana y para que se arrepientan. En los diálogos de los criptojudíos se percibían así los valores, las alianzas, las costumbres o los rituales que los identificaba y los fortalecía. En el siguiente testimonio que el espía Gaspar de Alfar presentó al inquisidor Bernabé de la Higuera y Amarilla, el martes 3 de julio de 1646, en una audiencia realizada en el tribunal de la Inquisición, observamos cómo el ayuno era un elemento de cohesión colectiva, además de mostrar otros referentes sobreentendidos entre la misma colectividad:

“Y que el martes tres de este presente mes y año de cuarenta y seis, después de las dos de la madrugada, se llamaron con los nombres supuestos que suelen Leonor Vaez, Ana Gómez y Gonzalo Baez [sic.], y hablaron cosas que no importan y dijo Leonor Vaez a Ana Gómez y a Gonzalo que su prima la cojuela se moría y se la llevaban los diablos por hacer el cro, como se hace en aquellas partes adonde su marido y su primo Manuel Caravallo han andado poniéndose aquello que se ponen allá cuando hacen el cro, y Ana le dijo: hace muy bien que al fin se precia de lo que es y lo quiere hacer como se debe, pero no digas de su suerte sino como yo te digo, ponerse las vestimentas judaicas que se pone para hacer la ley, y Leonor dijo: eso o aquella que yo no sé que soy medio chacoca y Gonzalo dijo: al diablo chacoca, mira y Ana dijo a Gonzalo: calla, déjala decir lo que iba diciendo que me huelgo de oírla, y Leonor prosiguió contándole a Ana Gómez que Antonio Caravallo y la cojuela hacían la ley como tú dices y se ponía Antonio

un tafetán colorado y otro por encima de un bonete que tenía en la cabeza, y primero leía como dice que hacen [...] allá en un libro que él tiene que es de lo que leen allí en las juderías que así lo decía y la cojuela y su madre iban haciendo todo aquello que ellos decían y mejor lo hacía ella la coja que el marido se lo decía y otras veces la cojuela era quien leía y hacía todas las ceremonias, y luego hacían el cro cuando hacían esto tres días en la semana al todo poderoso ellos a solas sin que nadie lo haya entendido han hecho mucho del cro que aquella nació de la barriga de su madre enseñada y puede enseñar, y Ana le dijo bien me parece eso todo que lo hicieran como se debe y le preguntó Ana Gómez a Leonor, dime Norica la hija de la coja ¿Sabía ya hacer el cro?, ¿Y Juanita? Y Leonor le respondió, no que cuando tenga Norica hoy nueve años y Juanita siete, es todo, no las habían aún enseñado eso, y Ana dijo: han hecho mal, que desde muy chiquitas se ha de enseñar para que lo sepan cómo se ha de saber cómo ha hecho mi madre con sus nietas y nietos, y lo demás es disparate. Y hablaron otras cosas que no importan, y se despidieron y duró esta conversación más de una hora.

Y por ser tarde cesó esta audiencia para proseguir en otras y ser la verdad, so cargo del juramento que tiene fecho y lo firmó con que fue mandado volver a su cárcel” (AGN, Inquisición, vol. 423, exp. 3, f. 223v).

El testimonio, aunque extenso, revela varias situaciones: por un lado, observamos el uso de apodos para reunirse en altas horas de la noche; por otro lado, constatamos la incertidumbre en los procesos rituales judíos, que hacía que se desempeñaran desde la memoria distorsionada o, en algunos casos, siguiendo las indicaciones de los correligionarios que llegaban de Europa y les explicaban cómo realizarlos. Más que las formas rituales, lo importante era mantener viva la fe en la ley de Moisés. Por ello, hacer el “cro” o ayuno del Día grande era un indicador de pertenencia. El ayuno, como se dijo, se practicaba en distintos niveles de importancia, varias veces a la semana para aligerar la culpa. La tradición de la enseñanza ritual, de madre a hija, también está señalada en la cita, pues se consideraba el linaje de la guía espiritual, la calidad humana, el nivel económico y la fama heredada entre la colectividad para acudir a ella. También observamos cómo el seguimiento de los rituales estaba desgastado y medio inventado, pues se detenían en la indumentaria o vestiduras que debían utilizar. Una última precisión revela cómo las mujeres desempeñaban el papel de maestras de la ley mosaica y cómo se transmitía a las hijas hasta los nueve años de edad. Al respecto, sabemos que enseñaban a los niños la ley de Moisés cuando tuvieran la madurez de ocultarla frente a la sociedad cristiana. Así, es interesante constatar que la identidad se reforzaba con el desempeño del ritual, formando lazos de cohesión en la prohibición. Otro ejemplo que muestra el fervor religioso y el ritual del ayuno como recurso de salvación es el siguiente:

“[...] Ana le respondió: el todo poderoso lo haga como se lo estoy pidiendo de noche y de día en mis oraciones y sacrificios que le hago, que yo le serviré de todo corazón si salgo con vida que te prometo que si yo supiera eso de cierto que viviera muy contenta; y prosiguió diciendo a Leonor Vaez que su marido el padre de su hija Inés era lindo oficial del cro, que lo hacía lindamente y ya has oído a mi madre tratar de esto y Leonor le dijo, si, y Ana le volvió a decir porque todas las semanas teníamos concertado de hacer dos días cada semana el cro con todas sus ceremonias y haciéndolo como se debía como ya sabes y ofreciéndolo al todo poderoso, y nadie le tenía por tal; y te prometo que podía enseñar a cuantos hay el cro, con tanto aseo y limpieza, y tenía un libro de la ley, cosa curiosa que nos leía lo que se había de hacer [...]” (AGN, Inquisición, vol. 423, exp. 3, s/n).

En las conversaciones de los reos indagaban quiénes habían hecho el “cro”, nombrando a cada miembro de la colectividad conversa, como cuando se referían a las *Tejosas*, a Francisco López Orozco, Diego Méndez y su hermano Juan, Francisco y Margarita Moreira, Peralta o Duarte Rodríguez, de quien decían que:

“[...] no se ha descuidado desde que vino de España en hacer el cro como se debe con todas sus ceremonias que lo puede enseñar, y cuando se vino a casar con Anica ya había comunicado toda la gente que te digo de la Veracruz y declarado con ellos y con Manuel Méndez de Miranda, y luego cuando llevó a su mujer allá la hizo que se declarase con ellos y de noche y de día no salían de casa de doña Catalina haciendo el cro, que es linda maestra y se preciaba de que más trataban de hacer el cro que no de buscar cuatro reales con su tienda, que todo eran meriendas y fiestas, haciéndole sacrificios y el cro en ellas al todo poderoso [...]” (AGN, Inquisición, vol. 423, exp. 3, s/n).

Las redes de parentesco conformaban una serie de relaciones que los mantenía inmersos en el reconocimiento de unos y otros. Otro testimonio de los mismos reos (los Vaez y Ana Gómez) reafirma la aceptación de los miembros “de la nación” al conocer que sabía “hacer” muy bien el “cro”, que significaba el desempeño del proceso ritual según lo practicaban en España:

“¿Porque dices que es gran perro? Porque su padre está allá en la judería; por vida tuya mis ojos, que no trates a los de nuestra nación de esa suerte, sino di: ‘es grande hombre de nuestra nación, y hace el cro como se debe hacer’, eso si que todo lo demás ya lo se, que es gran hombre el padre y que le enseñó que Diego Correa lo puede enseñar a muchos, porque sabe legítimamente como se hace allá adonde está el padre, hace él muy bien de vivir allá entre los suyos, y entre los de la nación adonde no hay estas casas infernales, ni estas crueldades que aquí se usan con gente honrada y principales sino que cada uno viva como quisiere quien les mete a estos en querer quitarnos la vida; ¡Ah, malaya quien es causa que yo y todos nosotros estamos donde hay estas casas!, y Leonor le dijo: pues que tenemos ahora, ya no tiene remedio procurar escapar la vida que es lo que importa, y mirar por lo que queda,

y Gonzalo dijo: quiero decir lo que siento, si de esta escapas *Toluca* te irás luego a España, y Ana le dijo, si mi vida, y Gonzalo dijo: pues yo te digo que estás libre y no te de cuidado [...]” (AGN, Inquisición, vol. 423, exp. 3, ff. 225-225v).

En esta cita es relevante cómo se cuidaban unos a otros, es decir, al hacer el ayuno ritual lo consideraban “bueno” y ejemplar. La referencia a “casas infernales”, por supuesto, era la alusión a la Inquisición y las cárceles secretas. Se menciona la injusticia frente a personas honestas e importantes (como Simón Vaez de Sevilla) y, finalmente, el diálogo termina con un lamento por tener la mala suerte de estar prisioneros. Se expresa también la esperanza de salir libres, pues la añoranza de España y de la libertad los envuelve en un tono melancólico. De esta manera, el ritual del *Yom kipur* no sólo representaba el apego a la ley de Moisés, sino una alianza y una marca de identidad que los mantenía cohesionados.

### Fuentes consultadas

AGN Archivo General de la Nación (ciudad de México)

AGN, Inquisición, vol. 401, exp. 3

AGN, Inquisición, vol. 403, exp. 3

AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1

AGN, Inquisición, vol. 416

AGN, Inquisición, vol. 417

AGN, Inquisición, vol. 423, exp. 3

### Bibliografía

Alberro, Solange (2004). *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. México: FCE.

Böhm, Günter (1984). *Historia de los judíos en Chile. Periodo Colonial durante los siglos XVI y XVII. El Bachiller Francisco de Maldonado de Silva (1592-1639)*, vol. I, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello. Recuperado de: [https://books.google.com.mx/books?id=Trl2nE6\\_hRsC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_book\\_other\\_versions#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=Trl2nE6_hRsC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_book_other_versions#v=onepage&q&f=false)

Ciaramitaro, Fernando (2022). *Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano*. Barcelona-México: Gedisa/Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Escobar Quevedo, Ricardo (2008). *Inquisición y judaizantes en América española (siglos XVI-XVII)*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Israel, J. I. (1980). *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*. México: FCE.

- Geertz, Clifford (1991). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Gleizer Salzman, Marcela (2012). *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*. México: FLACSO. Recuperado de <https://www.flacso.edu.mx/wp-content/uploads/2021/04/identidad-subjetividad.pdf> (consultado: 31 de mayo de 2023).
- Grumbrecht, H. Ulrich (2004). *En 1926 viviendo al borde del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hamui Sutton, Silvia (2010). *El sentido oculto de las palabras en los testimonios inquisitoriales de las Rivera: Judaizantes de la Nueva España*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hernández García, Gabriela y Jaime Ruíz Noé (ed.) (2015). *Ser, entre la identidad y la diferencia: perspectivas desde la hermenéutica analógica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pulido Serrano, Juan Ignacio (2020). “Inquisición y judaísmo en México (siglo XVII): vascos y portugueses”. *Memoria y Civilización*, No. 23, pp. 537-560. Recuperado de <https://revistas.unav.edu/index.php/myc/article/view/38511/34420> (consultado: 31 de mayo de 2023) DOI: [10.15581/001.23.020](https://doi.org/10.15581/001.23.020).
- Pulido Serrano, Juan Ignacio (2018). “La visita general al tribunal de la Inquisición en México en el siglo XVII”. *Memoria y Civilización*, No. 21, pp. 1-23. Recuperado de <https://revistas.unav.edu/index.php/myc/article/view/26625/28446> (consultado: 31 de mayo de 2023) DOI: [10.15581/001.21.015](https://doi.org/10.15581/001.21.015).
- Wachtel, Nathan (2007). *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*. Buenos Aires: FCE.



**Silvia Hamui Sutton** es Licenciada en Literatura Hispanoamericana, Mención Honorífica por la Universidad Iberoamericana. Tiene una Maestría en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es Doctora en Letras con Mención Honorífica, Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora de asignatura en la Universidad Nacional Autónoma de México en la Licenciatura en Lengua y Literatura Hispánicas y Profesora de asignatura en la Universidad Iberoamericana en el Departamento de Reflexión Interdisciplinario. Es docente de posgrado en la Maestría de Educación Media Superior en la Universidad Nacional Autónoma de México. Es presidenta del Comité Académico del Centro de Documentación e Investigación Judío de México. Representante de los Prestadores de Servicios Profesionales en el Comité Académico de la Universidad Iberoamericana. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnología desde el 2015 hasta la actualidad. En 2022 le fue otorgado el Premio a la Mejor Profesora de Asignatura en Lengua y Literatura Hispánicas de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de Investigación: Literatura hispanoamericana del siglo XX, criptojudasmo, arte contemporáneo.