



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÁSTER INTERUNIVERSITARIO DE ESTUDIOS AVANZADOS EN HISTORIA
MODERNA <<MONARQUÍA DE ESPAÑA>> SIGLOS XVI-XVIII

Título:

**“Superstición, brujería y esclavitud en una
sociedad colonial: Nueva España a mediados del
siglo XVIII”**

AUTORA: MARTA LÓPEZ PEREDA

DIRECTORES:

TOMÁS A. MANTECÓN MOVELLÁN Y MARINA TORRES ARCE

Santander, 2014

ÍNDICE

Introducción.....	4
1. Entornos y factores en la construcción de la bruja.....	10
2. Impactos de la enfermedad, la curación más cercana	23
2.1 <i>Filtros, objetos e instrumentos para la magia</i>	24
2.2 <i>Muñecos: formas, jerarquías, funciones y usos</i>	32
2.3 <i>La curación indígena: rituales y significación</i>	37
3. Magia, curación y maleficio.....	43
4. Indígenas, esclavos y acciones del Diablo.....	54
5. ¿Cosas de brujas, cuevas y demonios?	61
Conclusiones.....	72
Apéndice.....	75
Anexos.....	75
Figuras.....	79
Fuentes.....	88
Fuentes manuscritas.....	88
Fuentes impresas.....	88
Bibliografía.....	89

Introducción

El presente Trabajo de Fin de Máster se concentra en analizar el fenómeno de la brujería en la sociedad colonial hispanoamericana, concretamente en el territorio de Nueva España, a mediados del siglo XVIII (Fig.1). En este ámbito colonial se combinan elementos que hacen especialmente atractivo y estimulante este análisis, como son la esclavitud, la etnidad, el cruce cultural y la jerarquía de poder y dominación que implicaban entornos de grandes unidades de explotación colonial en el Nuevo Mundo. Estos planteamientos obligan a analizar la superstición, la hechicería y la brujería como un espacio cultural híbrido afectado por todos los factores mencionados. Se analizan estos fenómenos, por lo tanto, dentro del encuadre de los ámbitos de sociabilidad desarrollados en la hacienda colonial, esto es, en el marco de las relaciones esclavo-esclavo, esclavo-patrón, esclavo-hombre libre, culturas afroamericanas y cultura cristiana, etc. sin perder la perspectiva de *género*, dada la naturaleza de las acusadas que protagonizaron las acciones y episodios principales que aquí son estudiados.

Para analizar estas problemáticas se estudian las formas de disciplina ejercidas sobre estas prácticas supersticiosas y, más concretamente, dos procesos de fe incaudos contra dos esclavas mulatas en el Tribunal de la Inquisición de México a mediados del siglo XVIII, depositados en el Archivo Histórico Nacional, en la sección de Inquisición. El primero de los procesos¹, contra Mariana de la Candelaria, esclava mulata de la hacienda de San Juan de Guanamí de 50 años de edad, tuvo lugar en San Luis Potosí en 1760, mientras que el segundo expediente², contra Juana María Mulata, esclava mulata del español Juan Gil, de 18 años de edad, se desarrolló en la villa de Santiago de la Monclova, provincia de Coahuila, en 1748. La causa contra Juana María Mulata se inserta a su vez dentro un proceso mucho mayor, correspondiente con la cacería de brujas ocurrida en Monclova entre 1748 y 1753 en la que se vieron inmersas casi un centenar de personas de diferentes calidades y pueblos (Anexo I). Este extenso proceso, conformado por más de mil folios, se encuentra en el Archivo General de la Nación de México en varios volúmenes del ramo Inquisición.

Desde de la década de los noventa, ha venido produciéndose una renovación historiográfica en el campo de la brujería. Hasta entonces, los estudios sobre el fenómeno habían atravesado dos etapas bien diferenciadas. En un primer momento, los

¹ Archivo Histórico Nacional (AHN), Sección “Inquisición”, legajo 1732, expediente 36.

² Archivo Histórico Nacional (AHN), Sección “Inquisición”, legajo 1730, expediente 28.

estudios de la brujería clásica se habían caracterizado por la adopción de una postura racionalista y anticlerical, considerando a la brujería como una aberración en la que simplemente no se creía³. Un nuevo enfoque, representado principalmente por Keith Thomas⁴ y Alan Macfarlane⁵, surgió en la década de 1970, postulando una interpretación fuertemente funcionalista de las acusaciones de brujería como mecanismos informales para que las relaciones de vecindad en poblaciones que habían sido escenario de fuertes tensiones interpersonales recuperaran su estabilidad.

Los años noventa han sido testigos de una nueva fase más plural y difusa desde un punto de vista tanto temático como geográfico. En esta etapa, la historia social se ha visto generalmente relegada a favor de una historia más novedosa y más específicamente cultural que se interesa por temas y problemas diferentes, cobrando más relevancia la incorporación de elementos de género y de la historia de las emociones y las pasiones en el análisis. Junto a la antropología, nuevos enfoques como el psicoanálisis, la crítica literaria y la lingüística han entrado desde entonces en escena con renovado impulso en los estudios sobre la materia.

En los últimos años han surgido nuevos conceptos, cuestiones y propuestas metodológicas para una aproximación histórica al estudio de la brujería explícitamente cultural, con énfasis en el ámbito de las experiencias individuales y las su diálogo con las percepciones sociales en sus contextos. Los trabajos del historiador italiano Carlo Ginzburg han resultado relevantes en este sentido. Su aproximación ha pasado de la microhistoria estricta de su primer libro, *I benadanti* (1976), a un esfuerzo más ambicioso por averiguar cuándo nace y se consolida la construcción tardomedieval de la brujería diabólica como confluencia de elementos procedentes de las culturas popular y de élite. Para ello, el investigador italiano ha llevado a cabo una historia comparativa que examina los paralelismos morfológicos en el folklore y la religión popular a lo largo de un conjunto de culturas y períodos históricos extraordinariamente amplio⁶.

Otra perspectiva con notable energía en nuestros días ha supuesto un retorno a la historia intelectual de la demonología, el corpus formal de conocimientos acerca del diablo y otros seres sobrenaturales. En los trabajos de Stuart Clark, Armando Maggi,

³ El ejemplo clásico de esta primera etapa es el ensayo de Hugh Trevor-Roper *La caza de brujas en Europa en los siglos XVI y XVII*, publicado en 1967.

⁴ THOMAS, K.: *Religion and the Decline of Magic: studies in popular beliefs un sixteenth and seventeenth century England*, Oxford University Press, Londres, 1971.

⁵ MACFARLANE, A.: *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Londres, 1970.

⁶ GINZBURG, C.: *I benadanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín, 1966; *Historia nocturna*, Barcelona, 1991.

Walter Stephens y otros, la teología, la medicina, el derecho, la ciencia y otras disciplinas son sometidas a un nuevo análisis con objeto de arrojar luz sobre la brujería no tanto como un proceso social, cuanto como una construcción intelectual y espiritual cuyas características son muy reveladoras de la lógica de la sociedad y la cultura contemporáneas⁷.

Los trabajos de Julio Caro Baroja⁸ supusieron una importante aportación dentro de la historiografía española, abriendo unas perspectivas de estudio social-cultural sobre el fenómeno que cobra renovada vitalidad en nuestros días. Más recientemente, caben destacarse el trabajo de Francisco Fajardo Spínola⁹ sobre las distintas formas de magia en las Islas Canarias, las investigaciones de Ángel Gari Lacruz¹⁰ sobre brujería aragonesa y los estudios de María Tausiet¹¹ que, tras partir de una historia en gran medida social que atribuía las acusaciones por brujería a diferentes tipos de tensiones en pequeñas poblaciones de Aragón, se han visto ampliados al ocuparse de temas como la posesión demoníaca, las cuestiones de género y otros similares.

El tema abordado en esta investigación incorpora muchos de esos rasgos de novedad, aunque cuenta con antecedentes de investigación que han ofrecido notables resultados sobre otros entornos y contextos. En primer lugar, cabe citar el estudio de John Demos¹² sobre las brujas de Salem, en cuya problemática se combinan multitud de factores que emergen como materia de estudio en esta investigación, si bien dentro de una sociedad colonial muy diferente: tensión económica, tensión religiosa derivada de un exacerbado puritanismo, culturas juveniles, la cuestión étnica y la esclavitud. Asimismo, hay que destacar también el trabajo de Judith Farberman *Las salamancas de Lorenza*¹³, en el que la autora realiza un estudio sobre magia y brujería en la región del Chaco argentino, incorporando elementos de tensión entre las culturas nativas y la

⁷ CLARK, S.: *Thinking with Demos: The Idea of Witchcraft in early Modern Europe*, Oxford, 1999; MAGGI, A.: *Stan's Rhetoric: A Study od Renaissance Demonology*, Chicago, 2001; STEPHENS, W.: *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, Chicago, 2002.

⁸ CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1986; *Inquisición, brujería y criptojudaimo*, Barcelona, 1972, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, 1992.

⁹ FAJARDO SPÍNOLA, F.: *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas, 1992

¹⁰ GARI LACRUZ, A.: *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Diputación General de Aragón., 1991.

¹¹ TAUSIET, M.: *Ponzoña en los ojos: Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, 2000.

¹² DEMOS, J.: *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England*, Oxford University Press, New York, 1982.

¹³ FABERMAN, J.: *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Siglo Veintiuno editores, Buenos Aires, 2005.

administración española. Ambos trabajos constituyen referentes fundamentales en una investigación como la que se desarrolla en este Trabajo Fin de Máster.

A pesar de la proliferación de trabajos sobre el fenómeno de la brujería en América en los últimos años, a excepción de los dos mencionados, pocos se han dedicado a estudiar el fenómeno en toda su complejidad. Es un tema abierto a la investigación. Es especialmente llamativa la sistemática marginación de los negros esclavos, habitualmente analizados desde una perspectiva económica, pero ausentes en los estudios sociales y culturales. El presente trabajo se plantea con el objetivo de ofrecer una visión global del fenómeno de la brujería, entendida como un espacio cultural híbrido, de interacción cultural muy compleja por intervenir, además de las controversias de la fe y las tensiones para homogeneizar las formas de vivencia religiosa entre los católicos, la jerarquía social del momento, la etnicidad, el género, la superstición y las creencias animistas... la relación entre esclavos y de éstos con sus propietarios y con el entorno social..., prestando una especial atención a fenómenos tan relevantes como el ineludible mestizaje de la sociedad colonial americana en el siglo XVIII.

Para ello, de acuerdo con estos criterios de trabajo, la investigación se ha estructurado en cinco apartados diferenciados. Como punto de partida, primeramente se analizar el contexto y las condiciones que propiciaron el surgimiento de la brujería en tierras americanas, prestando una especial atención a la dinámica del mestizaje, a la consideración y la sociabilidad de los grupos esclavos y por último, al papel asignado a la mujer. A continuación se describe la actividad desarrollada por la hechicera dentro de la sociedad colonial, a través del análisis de sus prácticas e instrumentos, y se analizará también el papel ejercido por los curanderos indígenas y sus posibles conexiones y divergencias con el mundo de la brujería y hechicería europea.

Posteriormente, se analizan las formas y elementos de la crítica de estas actividades y se estudian las causas por las que la hechicería podía convertirse en objeto de la denuncia y persecución por parte de la comunidad. Finalmente, se atenderá a la concepción de las relaciones entre hechicería, brujería y acciones del demonio.

Para desarrollar el trabajo de investigación, además de los citados estudios de Demos y Faberman, han resultado de consulta obligada los estudios de Solange Alberro¹⁴, sobre la Inquisición novohispana, los trabajos de Gruzinski¹⁵ y Ares Queija¹⁶

¹⁴ ALBERRO, S.: *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica de México, México, 1988.

sobre el mestizaje, las investigaciones de Aguirre Beltrán¹⁷ sobre la magia indígena y africana, las investigaciones de López Cortés¹⁸ y Herbert¹⁹ sobre la esclavitud y los trabajos sobre el demonio de Fermín del Pino²⁰, Muchembled²¹ y María Tausiet y James Amelang²². Asimismo, ha sido igualmente ineludible la consulta de estudios específicos sobre estos mismos fenómenos en otros territorios, entre los que podemos destacar los trabajos de Ceballos Gómez²³, Gallardo Arias²⁴ o Rosso²⁵.

Finalmente, la imposibilidad de acceder al resto de causas que conforman el extenso proceso de las brujas de Coahuila, que podrán ofrecer un excelente marco para ensanchar esta investigación en el futuro, ha hecho ineludible la consulta de las investigaciones ya realizadas sobre esta materia con el fin de contextualizar y facilitar la comprensión del propio proceso de Juana María Mulata. Así, los trabajos, aún incipientes, de las investigadoras Lara Semboloni²⁶ y Cecilia López Ridaura²⁷ han sido de consulta obligada, no sólo por la calidad de sus aportaciones, sino como una forma de acceder indirectamente al resto de fuentes documentales, fundamentales para comprender el fenómeno de la brujería en Nueva España, y en particular, el proceso incoado contra Juana María. Igualmente, ha resultado de una gran utilidad como fuente

¹⁵ GRUZINSKI, S.: *El pensamiento mestizo*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.

¹⁶ ARES QUEIJA B. y STELLA, A. (Coords.): *Negros, mulatos, zambaios. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 2000.

¹⁷ AGUIRRE BELTRÁN, G.: *El negro esclavo en Nueva España: la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994; *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1963.

¹⁸ LÓPEZ, J. L.: *Esclavo y colono: introducción y sociología de los negraofrancos en la América española del siglo XVII*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004.

¹⁹ HERBERT, S. K.: *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Alianza, D. L., Madrid, 1986.

²⁰ PINO DÍAZ, F. (Coord.): *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, Madrid, 2002.

²¹ MUCHEMBLED, R.: *Historia del diablo*, Cátedra, Madrid, 2004.

²² TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004.

²³ CEBALLOS GÓMEZ, D.: “Grupos sociales y prácticas mágicas en el nuevo reino de Granada durante el siglo XVII”, *Historia Crítica*, 22, 2001, pp. 51-75.

²⁴ GALLARDO ARIAS, P.: “La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en el Valle del Maíz”, en *Estudios de historia novohispana*, 44, 2011.

²⁵ ROSSO, C. N.: “Los hechiceros guaycurúes en el Gran Chaco durante el siglo XVIII”, en *Maguaré*, vol. 26, 2012, pp. 161-194.

²⁶ SEMBOLONI, L.: “Cacería de brujas en Coahuila, 1748-1751. De villa en villa, sin Dios ni Santa María”, en *Historia mexicana*, vol. 54, 2, 2004, pp. 325-364.

²⁷ LÓPEZ RIDAURA, C.: *Las brujas de Coahuila. Realidad y ficción en un proceso inquisitorial novohispano del siglo XVIII [Tesis doctoral: dirigida por María Ana Beatriz Masera Cerutti]*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011; LÓPEZ RIDAURA, C.: “Las brujas de Coahuila y el demonio”, en *Revista de Literaturas Populares*, año XI, 2, 2011, pp. 239-273.

secundaria de información el trabajo de Enrique Flores y Mariana Masera²⁸, una recopilación de fragmentos de numerosos procesos inquisitoriales que han permitido contrastar y enriquecer la información extraída de las fuentes analizadas en este trabajo. Con este material se ha podido desarrollar un estudio casuístico comparado atendiendo a los ángulos que ofrecían las situaciones y comportamientos que acabaron por configurar la imagen de estas dos brujas y sus acciones como un problema que debía ser resuelto institucionalmente.

²⁸ FLORES, E. y MASERA, M.: *Relatos populares de la Inquisición novohispana: rito, magia y otras "supersticiones"*, siglos XVII-XVIII, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Universidad Nacional Autónoma de México, Madrid, 2010.

1. Entornos y factores en la construcción de la bruja

El espacio colonial fue escenario de la confrontación y la convergencia de entidades culturales muy diversas entre sí. En el caso novohispano, españoles, africanos e indígenas y, en menor medida, asiáticos, coexistieron desde el siglo XVI, desarrollando un intenso proceso de mestizaje tanto biológico como cultural que constituyó la diversidad étnica y cultural con que se conformaba la sociedad virreinal desde los primeros momentos de la colonización²⁹. Los españoles llegados a América impulsaron regulaciones para enmarcar las relaciones entre los distintos grupos con el objetivo de limitar los posibles conflictos. Sin embargo, por muy duras y reiteradas que fuesen las leyes, en este, como en tantos otros ámbitos de la sociedad colonial, los incumplimientos eran cotidianos y la ejecución de medidas de control distaba de ser rigurosa³⁰. Las palabras de Poma de Ayala ejemplifican perfectamente esta situación:

“Como las dichas mujeres [indias] andan en público pecados y adulteras, putas. Que por más bellaca y mala sin honra, anda con negros y mulatos en esta vida. Ya no hay vírgenes como en tiempo de los Yngas, como las justicias mayores y padres de las conficiones y de la doctrina, comenderos y todos sus hijos y hermanos y españoles y sus negros están amancebados con las indias. [...] Y así no hay remedio en este reino”³¹.

En la ciudad, negros e indios convivían estrechamente en las casas de los españoles a quienes servían y en el medio rural, unos y otros trabajaban juntos las tierras y guardaban los ganados de sus respectivos amos y encomenderos, compartiendo camaraderías, comida y bebidas alrededor de las hogueras en los campamentos. Asimismo, el trabajo en los reales de minas reunía a los indios de misiones con otros indios y castas con los que jugaban, se emborrachaban y se divertían con peleas de gallos y otros placeres³². Esta estrecha convivencia, unida a un elevado índice de masculinidad³³, dio lugar al nacimiento de una creciente población mestiza³⁴.

²⁹ Para una fecha tan temprana como 1560 Ciudad México contaba con una población estimada de 100.000 indios, 10.000 españoles, 2.000 mestizos y más de medio millar de negros y mulatos emancipados, sin contar a un número bastante mayor de esclavos, que haría ascender la cifra de mulatos hasta el millar, en GRUZINSKI, S.: *La ciudad de México. Una historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 326-328.

³⁰ ARES QUIEJA, B.: “Mestizos, mulatos y...”, *op. cit.*, p. 77.

³¹ Citado en CORTÉS LÓPEZ, J. L.: *Esclavo y colono: introducción y sociología de los negroafricanos en la América española del siglo XVII*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004, p. 246.

³² DEEDS, S. M.: “Brujería género e Inquisición en Nueva Vizcaya”, *Desacatos*, 10, 2002, p. 34.

³³ En el caso de la población africana, la desproporción entre los sexos se estima en dos varones por cada mujer, elevándose la cifra en Cartagena de Indias hasta siete frente a una, misma desproporción que se

Sin embargo, la dinámica del mestizaje no abolió ni las diferencias ni los abismos sociales. En realidad, esa dinámica era perfectamente compatible con una sociedad estrictamente jerarquizada donde las dos comunidades oficialmente reconocidas —españoles e indios— coexistían con esclavos africanos y gente de sangre mixta³⁵. “En España es una especie de título de nobleza no descender de judíos ni de moros; en América la piel, más o menos blanca, decide el rango que ocupa el hombre en sociedad” observaba el Barón de Humboldt, expresando así claramente la aplicación de las ideas de raza y jerarquías sociales propias de los españoles a la realidad de la sociedad criolla y mestiza americana³⁶.

Las élites criollas y las autoridades coloniales mostraron un empeño casi obsesivo por encasillar a la población dentro de categorías diferenciadas y estáticas, elaborando toda una jerarquía de grupos en función del criterio racial. La pintura de castas ofrece un excelente testimonio sobre esta concepción alambicada culturalmente construida de la sociedad colonial. En la cima de la pirámide se situaban los españoles y criollos, seguidos de los indios y bajo ellos, los negros, debido a su origen esclavo. En los tres casos se daba una pureza de raza, aun cuando la calidad de cada una de ellas se evaluara de forma claramente discriminatoria. Consecuentemente, debido a su sangre mezclada, las diferentes *castas* ocuparían la base de la pirámide social. Sin embargo, en la práctica, según el grado de cercanía a los biotipos españoles y a los valores occidentales se creó un nuevo orden social en el que los españoles seguían ocupando la cima pero, distinguiéndose ámbitos de influencia con las élites criollas, y la posición inmediatamente inferior fue ocupada por las castas, los indios y negros³⁷.

Los cruces genéticos entre los tres elementos básicos de la población, indios, españoles y negros, originaron una nomenclatura extensa y variopinta, formada por más

daba en Perú entre hombres y mujeres españoles. UYA, O. D.: *Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe*, Claridad, Buenos Aires, 1989, p.163; GIRLADO BOTERA, C.: “Esclavos sodomitas en la Cartagena colonial: hablando del pecado nefando”, *Historia Crítica*, 20, 2000, p. 176; ARES QUIEJA, B.: “Un borracho de chicha y vino”, en SALINERO, G.: *Mezclado y sospechoso. Movilidades e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2005, p. 122.

³⁴ En Perú hay un dicho popular muy conocido que expresa muy elocuentemente el alto grado de mestizaje que llegó a alcanzar la sociedad hispanoamericana: “El que no tiene de Inga tiene de Mandinga”, esto es, el que no tiene algo de indio, lo tiene de negro, en ARES QUIEJA, B.: “Mestizos, mulatos...”, *op. cit.* p. 75

³⁵ GRUZINSKI, S.: *La ciudad de México...*, *op. cit.*, p. 340.

³⁶ AGUIRRE BELTRÁN, G.: *El negro esclavo en Nueva España...*, *op. cit.*, p. 133.

³⁷ PITA MOREDA, M. T.: *Mujer, conflicto y vida cotidiana en la ciudad de México a finales del periodo español*, Ayuntamiento de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 1999, pp. 20-21.

de ochenta y dos categorías étnicas, según Manuel Alvar³⁸, en la que zambos, mestizos y mulatos constituyeron los tres primeros eslabones de la infinita cadena de mestizajes que caracterizó a la sociedad colonial americana. Tras estos, los casos más comunes y renombrados eran: morisco (español más mulata), coyote (indio más mulata), albino (español más morisca), torna atrás (español más albina), lobo (torna atrás más indio), chino (indio más loba), salta tras (chino más india), jíbaro (lobo más china), albarazado (jíbaro más mulata), cambujo (albarazado más negra) y barnocino (albarazado y mestiza). Relaciones aún más complejas se definieron con expresiones como “Tente en el aire”, “No te entiendo”, “Ahí te estás”, etc., de cuya composición no se muestran unánimes las fuentes, lo mismo que del grado de su mestizaje³⁹.

La utilización de estas designaciones era, sin embargo, extremadamente fluctuante, libre y subjetiva. Las autoridades coloniales encontraron en muchas ocasiones graves dificultades para determinar la categoría a la que podría asignarse a determinados sujetos y, por tanto, los derechos y obligaciones que les correspondían o la estima social que se les dispensaba; esto fue aprovechado por la propia población mixta con el objeto de zafarse de determinadas cargas u obligaciones.

Un problema particularmente difícil de resolver era la definición del indio puro frente al mestizo, asunto peliagudo en cuanto que suponía un cambio de entorno social y jurisdicción. Así, según el testimonio del padre Cuevas, poco después de la década de 1570 muchos bígamos, blasfemos y brujos afirmaron ser indios para escapar a la jurisdicción del Santo Oficio y permanecer sujetos a los ordinarios⁴⁰. El mismo problema se presentaba en el ámbito fiscal, ya que un individuo podía estar o no obligado a pagar tributos en función de quienes fuesen sus ascendientes, situaciones todas ellas que dieron lugar a la negación o el silenciamiento de algunos antecesores, cuando no a la invención de toda una genealogía⁴¹.

Paradójicamente, a pesar de la larga y compleja lista de categorías y subcategorías confeccionada por las autoridades españolas, lo más común a la hora de hablar de la población de origen mixto era recurrir a expresiones genéricas del tipo “mestizos, mulatos y demás castas” ofreciéndose así una imagen generalizadora del

³⁸ ALVAR, M.: *Léxico del mestizaje en Latinoamérica*, citado en ZÚÑIGA, J. P.: “Morena me llaman...”. Exclusión e integración de los afroamericanos en Hispanoamérica: el ejemplo de algunas regiones del antiguo virreinato del Perú (siglos XVI-XVIII)”, en ARES QUEIJA B. y STELLA, A. (Coords.): *Negros, mulatos, zambaigos...*, op. cit., p. 106.

³⁹ CORTÉS LÓPEZ, J. L.: *Esclavo y colono...*, op. cit., p. 213.

⁴⁰ GREENLEAF, R. E.: *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Porrúa, Madrid, 1985, p. 134.

⁴¹ ARES QUIEJA, B.: “Mestizos, mulatos...”, op. cit., p. 87.

grupo. De esta forma, paralelamente al proceso de encasillamiento va a desarrollarse la conformación de una imagen homogénea de la población de origen mixto en la que se combinaban, entre otros elementos, la ociosidad, un comportamiento y unos hábitos un tanto “bárbaros” (por ejemplo, comer y beber sin mesura) y unas prácticas religiosas muy deficientes, cuando no totalmente condenables desde la ortodoxia. Se obviaba así la complejidad y la riqueza de matices existentes en una sociedad tan heterogénea cuya complejidad cultural iba mucho más allá de la mera confrontación entre los tres elementos principales de la sociedad colonial (indios, negros y españoles), puesto que, aunque cada uno podía compartir algunas ideas, creencias o imaginarios, no constituyan entornos culturales homogeneizantes o forzosamente homologables⁴². Esta imagen homogeneizadora y peyorativa de la población mixta podría resumirse en las palabras del jesuita José de Teruel, rector del colegio de Cuzco:

“En todo este reino es mucha la gente que hay de negros, mulatos, mestizos y otras muchas misturas de gentes y cada día crece más el número de éstos, y los más de ellos habidos de *damnato concubitu* y, así, muchos de ellos no conocen padre. Esta gente se cría en grandes vicios y libertad, sin trabajar ni tener oficio, comen y beben sin orden y críanse con los indios y indias y hállanse en sus borracheras y hechicerías, no oyen misa ni sermón en todo el año, sino alguno muy raro, y así no saben la ley de Dios, nuestro criador, ni parece en ellos rastro de ella. Muchos que consideran esto con cuidado temen que por tiempo ha de ser esta gente en gran suma más que los españoles nacidos acá, que llaman criollos, por criarse con manjares más groseros y no tan regalados. Y así que con facilidad se podrán levantar con una ciudad y, levantados con una, sería infinito el número de indios que se les juntaría, por ser todos de una casta y parientes y que se entienden los pensamientos por haberse criado juntos”⁴³.

Percibida como un pasaje de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo singular a lo plural, del orden al desorden, la idea de *mezcla* acarreaba connotaciones y apriorismos de los que había que desconfiar⁴⁴. Esta población *mixta* era por tanto objeto de oprobio⁴⁵ e inspiraba una profunda desconfianza, puesto que tornaba inciertas las fronteras

⁴² Solamente en el caso africano, la casi totalidad de las distintas áreas culturales africanas tuvieron representantes entre los esclavos introducidos en México. Para hacernos una idea de la complejidad cultural que esto podía suponer, la lingüista norteamericana Barbara Grimes llegó a registrar en 1978 solo en el área guineocongolesa un total de 1247 lenguas distintas. DIAZ, DIAZ, R. A.: “Matrices coloniales y diásporas africanas. Hacia una investigación de las culturas negra y mulata en la Nueva Granada”, *Memoria y sociedad*, 2003, p. 219; AGUIRRE BELTRÁN, G.: *El negro esclavo en Nueva España... op. cit.*, p. 112.

⁴³ ARES QUIEJA, B.: “Mestizos, mulatos...”, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁴ GRUZINSKI, S.: *El pensamiento mestizo...*, *op. cit.*, p.

⁴⁵ El padre jesuita Luis López en una carta enviada al padre Francisco de Borgia el 29 de diciembre de 1569 llegó a compararlos con “los mulatos de España”: “Los mestizos de indias y negros y españoles es gente librísima, temeraria y sin Dios, al modo de los mulatos en España”, en ZÚÑIGA, J. P.: “Morena me llaman...”, *op. cit.*, p. 109.

raciales, poniendo en duda conceptualmente o amenazando de forma activa la jerarquía racial emergente⁴⁶. Así, en un primer momento, se intentó evitar el reconocimiento oficial de categorías de mestizaje, ya que su presencia era difícil de encajar en un sistema social colonial que sólo reconocía la “república de indios” y la “república de españoles”.

Las protagonistas de esta investigación pertenecían precisamente a ese extenso grupo formado por la población de origen mixto, ya que como se refiere en los documentos consultados, ambas eran de raza mestiza, mulata, y además, formaban parte del escalafón más bajo de la sociedad, el de la esclavitud.

A diferencia de otras regiones americanas, la presencia de esclavos africanos en México no fue nunca excesivamente alta. El 1646, fecha en la que alcanzaron su cota más alta con una presencia de 35.000 esclavos, representaban aún así menos del 2% de la población, y para mediados del siglo XVIII apenas alcanzaban los 6.000. En contraste, a mediados del XVII se registraba en Perú una cifra de 100.000 esclavos, equivalente al 10-15% de la población total del virreinato, cifra que sólo había descendido a los 90.000 en la centuria siguiente⁴⁷. Obviamente, estas cuantificaciones estaban afectadas por el mestizaje.

En los lugares en los que la mano de obra africana fue muy importante resulta más sencillo seguir la evolución de estos grupos por la fuerza que les daba su propio número. En cambio, su carácter minoritario en lugares como México hace que la documentación existente sea ciertamente escasa. El esclavo negro fue casi ignorado en la literatura, en los documentos, en los interrogatorios para formar las relaciones geográficas, en los relatos de viajeros, e incluso, salvo excepciones, en la legislación⁴⁸. Aún así, constituyeron un grupo lo suficientemente amplio como para ser tenido en cuenta en términos de orden y control social, así como, lógicamente, en cuanto a la organización del trabajo.

El esclavo, reconocido como persona, pero desprovisto del ejercicio de las atribuciones inherentes a ese reconocimiento, estaba en una situación de inferioridad jurídica, permitiéndosele de forma muy restrictiva el cumplimiento de ciertos derechos como cambiar de dominio si el amo les maltrataba, les impedía hacer vida marital y no

⁴⁶ STOLCKE, V.: “Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América”, en STOLCKE, V. (comp.): *Mujeres Invadidas. La sangre de la Conquista de América*, Horas y HORAS, D. L., Madrid, 1993 , p. 37

⁴⁷ HERBERT, S. K.: *La esclavitud africana.... op. cit.*, p. 33.

⁴⁸ VILA VILAR, E.: “La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano”, en ARES QUEIJA B. y STELLA, A. (Coords.): *Negros, mulatos, zambaigos.., op. cit.*, p. 189.

les alimentaba, o pedir papel de venta y comprar la libertad mediante el pago de la suma en que se les había evaluado⁴⁹. Considerada así su figura, se relegó al esclavo al nivel de cosa u objeto, describiéndosele en las cartas de compraventa como “un bulto con cabeza, alma en boca y huesos en costal”⁵⁰.

En toda Hispanoamérica las relaciones entre amos y esclavos se apoyaron sobre las disposiciones contenidas en las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio. Así fue hasta 1789, año en que fue promulgada una cédula real que reglamentaba la condición del esclavo y restringía los poderes de los amos. En virtud de esa reglamentación, el esclavo estaba supeditado en todo momento al dictamen de su dueño y a lo que este decidiera sobre él, ya que *Las Partidas* concedían al propietario “llano poder para hacer de él lo que se quisiese”⁵¹. Por ejemplo, para poder asistir a un juicio, el esclavo necesitaba la autorización de su amo; bien es cierto que en la práctica su participación en los procedimientos jurídicos, especialmente en calidad de testigos, fue un hecho recurrente cuando así interesó a las autoridades. Este es precisamente el caso de los procesos inquisitoriales en los que, como veremos, se requirió la presencia de los esclavos para testificar contra sus propietarios o compañeros de cautiverio.

A pesar de todas las limitaciones, los esclavos mantuvieron sus círculos de sociabilidad e influyeron en la vida social de su entorno. En el mundo urbano, los esclavos se ocupaban en el trabajo doméstico y en oficios artesanos especializados. Estos esclavos urbanos especializados disfrutaban de gran libertad e independencia, participando activamente en los asuntos comunitarios y llegando incluso a amasar suficientes recursos como para comprar su libertad. Como otros artesanos especializados, vivían muy próximos a sus vecinos indígenas y españoles, aculturándose rápidamente. Sin embargo, la gran mayoría se empleaban en las plantaciones agrícolas y en las minas. Su situación era entonces muy distinta.

Al principio, en las plantaciones, la vivienda del esclavo solía situarse en algunas de las dependencias de su amo o en pequeñas construcciones dentro de su propiedad. Sin embargo, con el tiempo fue frecuente verlos alojados en viviendas pobres de algunos barrios humildes en pueblos y aldeas. Los esclavos trataban de reunirse en un mismo lugar y, junto a ellos, construían sus viviendas otras personas que, aunque libres, debido a su situación económica no podían convivir con gentes más

⁴⁹ BERNAND, C.: “Un sargento contra el rey”, en ARES QUEIJA B. y STELLA, A. (Coords.): *Negros, mulatos, zambaigos... op. cit.*, p. 150

⁵⁰ AGUIRRE BELTRÁN, G.: *El negro esclavo en Nueva España...*, op. cit., p. 110.

⁵¹ Citado en CORTÉS LÓPEZ, J. L.: *Esclavo y colono...*, op. cit., p. 123.

afortunadas. Asimismo, los reales de minas fueron un lugar de encuentro pluriétnico y multicultural. Allí confluían no sólo españoles de las más diferentes condiciones sociales, sino también una gran variedad de castas e indios originarios de muy distintos grupos étnicos.

De esta forma, estos lugares constituyeron el terreno propicio para la amalgama de elementos africanos, amerindios y europeos que constituiría esa peculiar cultura negra de América. Esta cultura lo abarcaba todo, desde costumbres sexuales y vínculos de parentesco, hasta lenguaje, religión y producción artística o artesanal, creando así una comunidad coherente y perdurable que suministraba al esclavo los recursos y soportes propios de un entramado social, en un mundo que, de otra manera, hubiera sido caótico y enteramente hostil⁵². A pesar de ubicarse en esos entornos sociales, no era fácil desarrollar una existencia que compartiera patrones familiares o comunitarios equivalentes a los de los hombres libres.

Los estudios generales sobre las prácticas sexuales y matrimoniales de los esclavos en América son escasos. No obstante, parece que la mayoría vivía en unidades familiares donde ambos progenitores mantenían una relación en general estable, si bien las altas tasas de mortalidad y las ventas y separaciones forzosas provocaron en muchas ocasiones la ruptura de la unidad familiar y la consecución de matrimonios sucesivos y abundancia de hijastros e hijastras.

Con la información disponible hoy, es difícil hacer afirmaciones generales sobre los sistemas de parentesco de los esclavos, sus orígenes y funciones. No obstante, se ha constatado que las familias de varias generaciones vivieron en ocasiones como familias extensas generando una serie de normas —unas procedentes de África, otras de la sociedad de los amos— como la adopción del tabú universal del incesto entre hermanos o la prohibición de uniones entre primos colaterales. Existió también un sistema secundario de parentesco que deja una huella documental más fácil de seguir: el parentesco espiritual y el compadrazgo. La comadre y el compadre eran por lo común amigos de la familia o personas de la comunidad reconocidas por su edad o por sus virtudes a quienes el hijo podía recurrir en ausencia o muerte de sus padres o de fractura de la unidad familiar. El compadrazgo consolidaba la amistad entre los padres reales y ficticios e incrementaba el derecho a reclamar entre sí servicios y apoyo. Sin embargo, los más pobres de la sociedad no siempre podían hacer honor a las obligaciones

⁵² HERBERT, S. K.: *La esclavitud africana en América Latina...*, op. cit., p. 110.

establecidas por el compadrazgo, y en ocasiones, los esclavos eran bautizados sin padrino. No obstante, todos los estudios coinciden en señalar que la institución pasó a ser parte esencial de la cultura afroamericana, fomentando y legitimando las relaciones de comunidad y de amistad entre los esclavos⁵³.

Este sentimiento de comunidad se vio asimismo reforzado por el desarrollo de medios de comunicación propios y de un sistema coherente de creencias. La multiplicidad de orígenes de los esclavos africanos obligó a éstos a aprender una lengua franca, en un principio un habla macarrónica tomada en parte del idioma europeo dominante. Como en cualquier otra comunidad, no faltaron entre los esclavos conflictos suscitados por cuestiones sexuales y conflictos de todo género. En esos entornos los curanderos y hechiceros proporcionaban la magia blanca o negra para enfrentarse a los miedos, ansiedades e incertidumbres. Asimismo, administraban también unos elementales procedimientos de control social para contener la violencia y los conflictos dentro de los límites tolerables en una comunidad que carecía de cualquier forma de gobierno o policía fuera de la arbitraría de los amos para arbitrar y dirimir en estos casos.

Estas creencias constituyeron una mezcla de elementos de origen africano diverso, adaptadas a tradiciones coloniales, lo que permitió que se abrieran más fácilmente a las influencias americanas. La proclividad al sincretismo explica la relativa facilidad con la que aceptaron e integraron también creencias y prácticas cristianas. Al principio, esta aceptación fue puramente funcional, en tanto que cubría de legitimidad las religiones proscritas por los amos blancos, pero al cabo de algunas generaciones esta dualidad se resolvió en un verdadero sincretismo.

La rica tradición popular de santos y festividades locales resultó ser un excelente medio de amalgamación con las deidades africanas. La Iglesia católica sabía de las ventajas que ofrecía el sincretismo religioso para su proselitismo por la experiencia adquirida con la evangelización de los indígenas. En un modo similar, cada deidad africana importante fue identificada con algún santo cristiano. Asimismo, aunque se enseñó a los esclavos a aceptar las celebraciones y devociones de los españoles, se toleraba que conmemorasen a su manera sus propias fiestas y santos.

Los esclavos se llegaron a agrupar en asociaciones religiosas conocidas como cofradías, las cuáles operaban como entidades de ayuda mutua y preparaban la

⁵³Ibid., pp. 112-113.

celebración anual de una particular figura religiosa. Por lo general, las cofradías negras reunían gentes de una misma *nación*, es decir, de un mismo origen. Dentro de este marco festivo, la tradición de las coronaciones estaba muy arraigada en la vida colonial. En Buenos Aires por ejemplo, la cofradía de San Benito elegía dos reyes el día de la fiesta del santo.

Estas cofradías, estrechamente vinculadas con la religión cristiana tridentina, se exhibían en las procesiones y fiestas, caracterizándose sus cortejos por el uso de instrumentos de percusión africanos y la introducción de ritmos nuevos que se mezclaban con la tradición musical europea. Sus notables disposiciones para la música y el baile hicieron de éstos los participantes más aplaudidos por lo que desde los primeros tiempos de la colonia la sensualidad de la música ejecutada por los negros fue un componente imprescindible de la fiesta barroca. Estos rasgos africanos, que se asemejaban a los carnavales europeos, fueron uno de los rasgos culturales que los esclavos conservaron, al amparo de la permisividad de los festejos coloniales⁵⁴.

Juana María Mulata y Mariana de la Candelaria, las protagonistas de esta investigación, no sólo formaban parte del estrato más bajo de la sociedad, sino que además se encontraban sometidas a una doble exclusión. Así, a la correspondiente a su condición servil, sujeta a su vez a una cotidiana discriminación socio-racial, se unía la discriminación correspondiente a su género, dentro de un encuadre social impregnado de valores patriarcales asentados en una larga tradición cultural europea⁵⁵. El sermón que el jesuita Martín de la Parra dirigía a sus feligreses mexicanos en la Casa Profesa de México a mediados en el siglo XVII es un buen ejemplo del prototipo cristiano de mujer ejemplar, subordinada al género masculino, que los españoles llevaron al Nuevo Mundo:

“...Yo supongo que no habrá marido apocado tan inútil, tan afeminado, que se deje mandar, y gobernar de su mujer. Las Leyes Divinas, y humanas le dan al marido todo el dominio. Y el mismo Dios: *Sub viri potestate eris*. Pero si tales maridos hay, desventurada casa, donde tiene todo el mando una mujer. Triste matrimonio, donde las barbas enmudecen al grito de las tocas. Desdichado marido el que en la almohadilla, puso el altar, que adora su amor necio. Ahí tendrá su degüello como víctima de su bobería... Debe pues mandar y gobernar el marido...”⁵⁶.

⁵⁴ BERNAND, C.: “Un sargento contra un rey...”, *op. cit.*, p. 163.

⁵⁵ PÉREZ CANTÓ, P.: “Las españolas en la vida colonial”, en MORANT, I. (Dir.): *Historia de las mujeres en España y América*, Cátedra, Madrid, 2005-2006, p. 527.

⁵⁶ Citado en JIMÉNEZ SÁNCHEZ, A. J.: “Una imagen de la mujer en el México colonial del siglo XVII en las pláticas de Juan Martínez de la Parra”, en LÓPEZ BELTRÁN, M. T. y REDER GADOW, M.

La historia de las mujeres que se inició en América, sin embargo, distó de ser idéntica a la que en paralelo siguió su curso en la Península Ibérica, puesto que elementos como la etnia, las costumbres autóctonas o la interrelación cultural influyeron en la propia concepción de la mujer y de la familia que se desarrolló en las colonias⁵⁷. De esta forma, esta abundante población de rasgos plurales y multiétnicos fue adaptándose a los patrones familiares y modelos de conducta occidentales, aunque hubo resistencias a éstos en muy diferentes grados y facetas⁵⁸. Durante las últimas dos décadas se ha publicado un buen número de monografías revisionistas en México y Estados Unidos que muestran cómo las mujeres de todas las clases y grupos étnicos desafiaron el orden patriarcal con bastante frecuencia, aunque, evidentemente, no siempre tuvieron éxito⁵⁹.

Aún con todo, teniendo en cuenta el exiguo papel que quedaba reservado para las mujeres dentro de la sociedad, al menos teóricamente, y más aún para aquellas que pertenecían al estrato social más bajo, como era el caso de las protagonistas de los procesos analizados en esta investigación, algunas de ellas optaron por recurrir al desempeño de actividades que les permitiesen alcanzar una mayor visibilidad social y ocupar un nuevo puesto dentro de la sociedad. En este sentido, las prácticas hechiceriles, utilizadas como “mecanismos de desviación para defenderse, dentro del marco de dominación masculina”⁶⁰, podían permitir a estas mujeres transgredir los espacios que les habían sido adjudicados desarrollando un nuevo papel social más activo dentro de sus entornos de relación social y convivencia.

Por medio de hechizos, la mujer tuvo la capacidad de disponer de herramientas para construirse un ámbito de autoridad y establecer pautas y reglas en sus relaciones con los demás, conformando criterios de rechazo o aceptación, controlaba voluntades y

(Coords.): *Historia y género: imágenes y vivencias de mujeres en España y América: siglos XV-XVIII*, Universidad de Málaga, Málaga, 2007, p. 322.

⁵⁷ LAVRIN, A y PÉREZ CANTÓ, P.: “Introducción: el mundo moderno en la América colonial”, en MORANT, I. (Dir.): *Historia de las mujeres en España... op. cit.*, p. 514.

⁵⁸ Para profundizar en esta cuestión ver GÁLVEZ RUIZ, M. A.: “Conflictos de género en la sociedad colonial del siglo XVIII: la experiencia del Valle de Toluca”, en LÓPEZ BELTRÁN, M. T. y REDER GADOW, M. (Coords.): *Historia y género..., op. cit.*, pp. 327-355.

⁵⁹ Por ejemplo, los trabajos del Seminario de Mentalidades del INAH y los estudios de las mujeres y vida doméstica coordinados por Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell; LAVRÍN, A. (Coord.): *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII*, Grijalbo, México, 1989; STERN, S.: *The Secret History of Gender: Women, Men and Power in Late Colonial México*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1995.

⁶⁰ Citado en URRA JAQUE, N.: “Imaginarios e idearios sociales sobre las hechiceras en el virreinato del Perú, siglo XVIII. El caso de Juana Prudencia Echeverría -alias la mamá Juana- experta en filtros, ungüentos y pociones de amor”, *Espacio regional*, vol. 2, 9, 2002, p. 17.

condenaba actitudes⁶¹. Además, el recurso a este tipo de prácticas no sólo permitió a estas mujeres atenuar la subordinación a la que estaban sometidas sino también, ocasionalmente, invertir los términos de la misma ya que, según sus propias palabras y las de los hombres que declaraban en su contra, “su propósito era invertir los términos de su subordinación a los hombres y adquirir algún control sobre sus esposos o amantes”, como se ha constatado en estudios sobre esta materia referidos al Nuevo Mundo⁶².

De esta forma, ante las escasas posibilidades de autoafirmación que les quedaban, las mujeres desarrollaron en México y en toda América latina un rico lenguaje simbólico de creencias y actuaciones para oponer resistencia, castigar e incluso controlar a los hombres que las dominaban⁶³. La hechicería proporcionó por tanto a la mujer no sólo un nuevo espacio de autoafirmación, sino también, a veces, mostrar sus capacidades para revertir el orden social establecido ejerciendo saberes y poder suficiente para imponerse a hombres de su propio ámbito de convivencia.

A la hora de analizar este tipo de prácticas dentro del mundo de la esclavitud hemos de tener en cuenta que factores como la falta de adoctrinamiento o la pervivencia de las tradiciones religiosas traídas por los negros africanos influyeron también notablemente en el acercamiento de las esclavas negras hacia las prácticas supersticiosas⁶⁴. Además, el mundo de la hechicería proporcionó a los esclavos un espacio a través del cual podían alimentar sus ilusiones, canalizar su inconformismo, rebeldía y sed de justicia, e igualmente, defenderse o vengarse, por medio del arte de la brujería, de sus enemigos, verdugos y hasta de sus amos, e incluso armarse del valor suficiente para huir de sus ellos⁶⁵.

En relación con estas cuestiones, resulta igualmente interesante el hecho de que algunos esclavos africanos utilizasen los delitos de tipo religioso como un medio para provocar la intervención del Santo Oficio y sustraerse de esta manera de los malos tratos de que eran víctimas. Si por ejemplo un esclavo renunciaba a Dios e invocaba al diablo durante un azotamiento, el amo estaba teóricamente obligado a parar el castigo y entregar al blasfemo a la Inquisición. De esta forma, esta estrategia podía proporcionar

⁶¹ GALLARDO ARIAS, P.: “La trasgresión al ideal...”, *op. cit.*, p. 108.

⁶² BEHAR, R.: “Brujería sexual, colonialismo y poderes de las mujeres”, en STOLCKE, V. (Comp.): *Mujeres invadidas...* *op. cit.*, p. 172.

⁶³ *Ibíd.*, p. 179.

⁶⁴ ROSAS NAVARRO, R. M.: “El Tribunal de la Santa Inquisición y los negros esclavos en América”, *Hispania Sacra*, vol. 55, 112, 2003, p. 548.

⁶⁵ ROSAS NAVARRO, R. M.: “El Tribunal de la Santa Inquisición...”, *op. cit.*, p. 551.

al esclavo un alivio temporal del castigo físico y en algunas ocasiones una oportunidad para que un esclavo denunciara a su amo por conductas sospechosas⁶⁶. El tribunal de la Inquisición tenía por tanto para el esclavo una doble funcionalidad, actuando no sólo como un órgano represor sino también como un órgano de defensa ante una agresión inmediata. Aunque, obviamente, eso no siempre surtía los efectos pretendidos.

Por último, no debemos olvidar que para muchas mujeres acusadas por razón de hechicería o brujería, en su mayoría solteras, viudas o abandonadas por sus maridos y, por tanto, ajenas a la protección que ofrecía el matrimonio, o un encuadre familiar, de parentesco o solidaridad comunitaria, la práctica de este tipo de actividades pudo suponer no sólo el alcance de una relevancia social, sino también un medio de ingresos con el que subsistir. En el caso que nos ocupa, por ejemplo, Juana María Mulata refiere en su declaración que la india Gregoria le había facilitado una yerba para que la quisieran los hombres a cambio de una fresada, “porque de otro modo no quería dicha india darle dicha yerba”. De esta manera, parece que Gregoria no sólo buscaba obtener una posición social sino también una contraprestación económica por sus servicios, en este caso satisfechos con el pago de una manta, un valioso elemento dentro de la sociedad indígena⁶⁷.

Como apunta Solange Alberro, era la suerte miserable de estas mujeres la que les llevaba a menudo a acudir al diablo, con quien firmaban de buen grado algún pacto que les asegurase riqueza, amores y libertad⁶⁸. De esta manera, atraer a un hombre, retener al esposo o hacerlo volver fueron objetivos claros para la mujer, quien además anhelaba que la quisiese bien el esposo, el amante o los hombres en general y, sobre todo, le diesen dinero, solucionando el problema económico para ella y sus hijos⁶⁹.

La práctica de actividades hechiceriles, permitía por tanto a estas mujeres hacer más llevadera su vida cotidiana, brindándoles además la posibilidad de establecer vínculos de solidaridad con el resto de individuos de su entorno, y fomentando a su vez, las relaciones entre los distintos grupos culturales y/o étnicos, así como entre las distintas jerarquías sociales. Sin embargo, como veremos más adelante, estas actividades podían generar también graves problemas que ponían en peligro el

⁶⁶ ALBERRO, S.: *Inquisición y sociedad en México...* op. cit., p. 474; DEEDS, S. M.: “Brujería género e Inquisición...”, op. cit., p. 40.

⁶⁷ Según el jesuita Dobrizhoffer, los bienes utilizados para el pago eran siempre elementos valorados dentro de la sociedad indígena, tales como un caballo, una vaca o una buena manta, en ROSSO, C. N.: “Los hechiceros guaycurúes...”, op. cit., p. 175.

⁶⁸ ALBERRO, S.: *Inquisición y sociedad en México...*, op. cit., p. 187.

⁶⁹ QUEZADA RAMÍREZ, N.: “Prácticas terapéuticas y de magia amorosa en San Luis Potosí”, en *Estudios de cultura otopame*, vol. 3, 2002, p. 112.

equilibrio de la comunidad y que acabañan condenando a la hechicera al rechazo y la marginación.

2. Impactos de la enfermedad, la curación más cercana

La hechicera era reconocida como una mujer experta en filtros y ungüentos capacitada para sanar las enfermedades físicas y emocionales; ella era una de las formas de curación posible más cercanas. De hecho, algunos han interpretado a las prácticas hechiceriles como los inicios de la medicina empírica, ya que el conocimiento sobre plantas, hierbas, especias y objetos permitió la difusión de un gran número de recetas o remedios clave para la cura de enfermos, así como también para la no propagación de pestes y epidemias. Las enfermedades emocionales fueron, sin embargo, el campo predilecto de las hechiceras, dedicando la mayor parte de su trabajo a la práctica de la magia amorosa, basada en la preparación de pócimas, baños, ungüentos, amuletos, oraciones y conjuros para ligar a los amantes y a los maridos infieles⁷⁰.

Esta “medicina popular cercana”, no científica, implicaba más acciones que las propiamente curativas e incluso terapéuticas, como podrían ser las de dotar de tranquilidad psicológica a los que recurrián a ella. Personas comunes y corrientes, con preocupaciones y miedos, carencias e inseguridades, recurrián a esta hechicera como un medio para lograr lo que para ellas significaba la tranquilidad en los momentos en que su vida no parecía tener la respuesta o evolución deseada, cuando no se cumplían sus expectativas, o bien sentían que la solución no estaba dentro de sus posibilidades o medios personales⁷¹. No obstante, no siempre estas hechiceras utilizaron sus conocimientos con el objeto de sanar, sino que, en ocasiones, desarrollaron también una magia de carácter maléfico cuyo objetivo era perjudicar o dañar a otro por medio de objetos e invocaciones a fuerzas oscuras⁷², aspecto por el que igualmente fueron solicitadas por los miembros de su comunidad.

En relación con las prácticas terapéuticas, debe señalarse que el Tribunal del Protomedicato era la institución que vigilaba el ejercicio profesional de médicos, cirujanos, sangradores, dentistas y parteras, entre otros especialistas de la medicina oficial, a los que, tras examinarlos, acreditaba legalmente. Sin embargo, ante el escaso número de médicos, las autoridades locales toleraban las prácticas curanderiles en algunas zonas, sobre todo indígenas, siempre y cuando se limitaran a la parte empírica

⁷⁰ MAYA RESTREPO, L. A.: “Paula de Eguiluz y el arte del bien querer. Apuntes para el estudio del cimarronaje femenino en el Caribe, siglo XVII”, *Historia Crítica*, 24, 2003, p. 103.

⁷¹ MÉNDEZ, M. A.: “Una relación conflictiva: la Inquisición novohispana y el chocolate”, en *Caravelle*, 71, 1998, p. 12.

⁷² URRA JAQUE, N.: *Mujeres, brujería e Inquisición. Tribunal Inquisitorial de Lima, siglo XVIII* [Tesis doctoral: dirigida por Pilar Pérez Cantó], Universidad Autónoma de Madrid, 2012, p. 38.

de la medicina tradicional basada en la herbolaria. Prohibiría y denunciaría ante las autoridades correspondientes, el tribunal de la Inquisición y/o la justicia ordinaria, aquellas prácticas religiosas o mágicas que la acompañaban. La relativa tolerancia respondía a una necesidad concreta: proporcionar atención a la población mayoritaria que tenía difícil acceso a los médicos.

La Inquisición recibía, así, la denuncia cuando los novohispanos, por alguna razón, transgredían los límites de lo prohibido por la sociedad⁷³. De este modo, además de los médicos, curanderos, hechiceras y brujas convivieron en un mismo espacio cumpliendo funciones curativas, influenciándose incluso en algunas ocasiones, aunque, como veremos más adelante, no es posible englobar a esos grupos bajo una misma etiqueta, por más que a ojos de la Inquisición, unos y otros no fueran más que parte de un mismo delito.

En el presente apartado nos dedicaremos a describir, de un lado, la actividad desarrollada por la hechicera dentro de la sociedad colonial a partir del análisis de sus prácticas, prestando una especial atención a los distintos instrumentos empleados por ella, fundamentalmente con el objeto de sanar, aunque en ocasiones también de maleficiar. Por otro lado, se analizará el papel ejercido por los curanderos indígenas y sus posibles conexiones y divergencias con el mundo de la brujería y hechicería europea trasplantado en América. El objetivo fundamental es avanzar más allá de la casuística que ofrecen estos ejemplos y analizar el significado de estas prácticas dentro de la sociedad rica y compleja colonial mexicana del siglo XVIII.

2.1 Filtros, objetos e instrumentos para la magia

Las prácticas hechiceriles estaban destinadas a conseguir tres objetivos principales, amor, dinero y salud, aunque, como se indicó líneas atrás, su principal campo de acción era el de las relaciones amorosas. Así, del conjunto de prácticas mágicas destacan, por cantidad y variedad, las destinadas a influir de una u otra manera en el ánimo de la pareja, fuese ésta la propia, la ajena o simplemente la deseada. Los manuales y las prácticas inquisitoriales nos muestran que el repertorio utilizado por las hechiceras era siempre el mismo, aunque había objetos y rituales característicos de algunas zonas geográficas que, aún así, no escapaban a los componentes básicos de la

⁷³ QUEZADA RAMÍREZ, N.: “Prácticas terapéuticas y...”, *op. cit.*, p. 108.

brujería y la hechicería⁷⁴. Así, en América en general, y en Nueva España en particular, los diferentes instrumentos utilizados por las hechiceras coloniales no difirieron demasiado de los utilizados por sus homólogas ibéricas, salvo por algunas excepciones derivadas tanto del proceso de mestizaje cultural, en el que también se vio inmersa la hechicería, como de las posibilidades que ofrecía el territorio.

Sabemos que el uso de yerbas, ampliamente extendido entre las hechiceras españolas, tuvo también una gran aceptación en territorio colonial, si bien, como resulta evidente, cada zona se adaptó a las posibilidades que le ofrecía su entorno. En concreto, cada región americana se caracterizó por el uso de unas yerbas determinadas: en Perú predominó la preparación de brebajes a partir de coca, achuma y chamico, mientras que en México las yerbas más utilizadas fueron pactle, manacate y peyote y, en Cartagena de Indias, curia y rompecasa, guel y palomina⁷⁵.

En general, se trataba de una magia de carácter casero, por lo que el repertorio utilizado se basaba fundamentalmente en elementos de carácter cotidiano, principalmente objetos e ingredientes presentes en cualquier cocina y una amplia gama de herbolaria. Los procesos analizados muestran un amplio repertorio de yerbas entre las que se destacan algunas como la ruda, la yerba mora, la yerba anís, el tabaco o la Rosa de Castilla, aunque por encima de todas sobresale el uso del peyote, en su versión tanto masculina como femenina⁷⁶. Esta planta, sagrada en época prehispánica, cuyo uso sobrevive hasta nuestros días en los rituales religiosos y terapéuticos de diversos grupos indígenas, evidencia más que ninguna la influencia de las prácticas indígenas en el desarrollo de la hechicería.

Se trataba de un pequeño cactus que crecía de manera espontánea en los semidesiertos del norte, desde Coahuila, Zacatecas y San Luis Potosí hasta Querétaro. Su área de difusión se extendía, sin embargo, por un área mucho más amplia, si bien parece que tuvo una importancia particular en los estados de Zacatecas, Michoacán, Guanajuato, Ciudad de México, Querétaro y San Luís Potosí⁷⁷. Era fuertemente

⁷⁴ URRA JAQUE, N.: *Mujeres, brujería e Inquisición...*, op. cit., 2012, p. 144

⁷⁵ ROSAS NAVARRO, R. M.: “El Tribunal de la Santa Inquisición...”, op. cit., p. 548.

⁷⁶ La impresión que deja la lectura de los numerosos procesos inquisitoriales hace suponer que se otorga masculinidad a la planta cuando ésta es mencionada como cabeza o raíz, denominándola simplemente como peyote; en cambio, cuando se trata de la flor, se la designa como Rosa María y se le tiene como pertenencia al sexo femenino. No obstante, cabría otra posible explicación: lo primero podría referirse al espécimen adulto de la planta, que es el que contiene la totalidad de los alcaloides y por consiguiente, el que ingerido provoca la mayor intoxicación, mientras que el segundo convendría a la planta joven, pobre en principios activos, en AGUIRRE BELTRÁN, G.: *Medicina y magia...*, op. cit., p. 143

⁷⁷ He aquí por orden alfabético los lugares que en siglo XVII y XVIII sabían, cuanto menos, del uso de la planta: Acámbaro, Antequera, Atlixco, Chalco, Chihuahua, Cholula, Cuautla, Cuitzeo, Guadalajara,

alucinógena, de sintomatología contradictoria, con propiedades tanto sedantes y soporíferas como excitantes, entre cuyos síntomas caben destacar la sobrevaloración del tiempo, incapacidad para fijar la atención, percepción perturbada del espacio, sensación de una existencia dual, de un desdoblamiento de la personalidad y alucinaciones sensoriales constantes, particularmente visuales y auditivas⁷⁸.

En la medicina tradicional, el peyote fue usado para el diagnóstico del embarazo y, también, para propiciarlo, curar la esterilidad y el mal de madre, así como el “tullimiento” y la adivinación para localizar cosas perdidas⁷⁹, propiedades todas ellas que fueron aprovechadas por las hechiceras para la elaboración de pócimas y unturas con fines tanto amorosos como adivinatorios. La popularidad y difusión de esta planta entre las prácticas supersticiosas llegó a ser tal que puso en alerta a la mismísima Inquisición. En estos términos se expresaban los inquisidores americanos en una carta enviada al Consejo de la Suprema de Madrid en 1619:

“Produce esta tierra una raíz que llaman peyote, sumo grado fría y medicinal para los indios, pero fuerte, que tomándola en la forma que los indios la usan, enajena el sentido y hace representación de visiones y fantasmas, de que tomaron ocasión los indios idólatras -o el demonio que los movía- para adivinar hurtos, sucesos ocultos y otros futuros contingentes, por medio de dicha raíz. Y este abuso se ha introducido y derivado a todo género de gentes: españoles, negros, mestizos y mulatos, de manera que ninguna acción es aquí más usada y frecuente. Porque habiéndose perdido alguna cosa o deseando saber las ocultas o ausentes, toman el peyote hecho polvo, con vino u otros licores, enajénanse y hablan como preguntando y respondiendo acerca de la cosa que se desea saber, y cuando vuelven en sí, dicen que en tal parte está la cosa hurtada, o que son vivas o muertas, o que vienen o dejan de venir las personas ausentes por quien se pregunta, y así en lo demás”⁸⁰.

Ante la gravedad de los hechos, y dada la popularidad de la yerba para elaborar ungüentos con fines tanto curativos como amorosos, la Suprema, tras someter el caso a juicio de sus expertos teólogos, ordenó que se publicase la prohibición total del uso del peyote (Anexo II), acompañada de un Edicto de Gracia en el que se prometiese que todo

Guadalcazar, Guanajuato, Hurepetío, Ixmiquilpan, León, Manila, México, Pachuca, Puebla, Querétaro, Salamanca, Saltillo, San Luis Potosí, San Luis de la Paz, San Juan del Río, San Pedro Piedra Gorda, Santa Ana Maya, Santa Fe, Sinaloa, Tarímbaro, Taxco, Taximaroa, Tlalpujagua, Tecoripa, Tepeaca, Tepuctlán, Tezcoco, Valladolid, Zacualpa y Zacatecas. En definitiva, un espacio en el que quedarían comprendidos, en parte o en su totalidad, los estados de Nuevo México, Sonora, Chihuahua, Coahuila, Durango, Sinaloa, Nayarit, Zacatecas, Aguas Calientes, San Luis de Potosí, Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Querétaro, Hidalgo, México, Morelos, Distrito Federal, Guerrero y Oaxaca, en *Ibíd.*, *op. cit.*, p. 138

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 137

⁷⁹ QUEZADA RAMÍREZ, N.: “Prácticas terapéuticas y...”, *op. cit.*, p. 116.

⁸⁰ HENNINGSEN, G.: “La evangelización negra: difusión de la magia europea por la América colonial”, *Revista de la Inquisición*, 3, 1994, p. 23.

aquel que, voluntariamente, dentro de un determinado periodo de tiempo, confesase haber tomado peyote hasta la fecha, quedaría exento de castigo:

“Por quanto el uso de la yerba, o raíz, llamada Peyote, para el efecto, que estas provincias se han introducido de descubrir hurtos y adivinas otros sucesos y futuros contingentes ocultos, es acción supersticiosa, y reprobada, opuesta a la pureza y sinceridad de nuestra Santa Fe Católica, siendo así que la dicha yerba, ni otra alguna, no pueden tener la virtud, y eficacia natural, que se dice, para los dichos efectos, ni para causar las imágenes, fantasmas y representaciones en que se fundan las dichas adivinaciones, y que en ellas se ve notoriamente la sugestión y asistencia del demonio. [...] Mandamos, que de aquí en adelante ninguna persona de cualquier grado y condición que sea, pueda usar, ni use la dicha yerba del peyote, ni de otras para los dichos efectos ni para otros semejantes, debajo de ningún título o color [...]”⁸¹.

Las formas de aplicación y de elaboración de ungüentos y mejunjes a partir de estas yerbas eran su vez sumamente variadas. Así, en las fuentes consultadas encontramos ejemplos de distintas formas de aplicación, bien mediante el contacto directo con la piel a través de unturas...

“...sacó una hierbecita blanca y volteada a la pared como escondiéndose cogió dos piedrecitas y contra la pared y su pierna molió dicha hierba en polvo y se a untó en las palmas de las manos, en las sangraderas, en la mollera, debajo del oído, y en la sien izquierda y luego calentó un paño y se lo puso en la cabeza y al instante sanó quedándole solo un dolorcito muy pequeño...”⁸².

...o bien mediante bebedizos, ya sea elaborados con la sola yerba: “le dio unos palitos de una hierba para que los cociera y bebiese el agua”⁸³ o mediante todo tipo de mezclas: “le dio a beber la hierba mora y grana molida con leche humana diciendo que era dolor cólico y que tenía el corazón seco por un lado”⁸⁴. Estos testimonios atestiguan la utilización de la herbolaria como remedio para sanar las enfermedades físicas. Sin embargo, constatamos también su utilización como remedio para sanar las enfermedades emocionales, revelándose, de hecho, como un componente esencial de la hechicería amorosa. Sin ir más lejos, el peyote, reducido a polvo y mezclado con agua, se usaba comúnmente en curas y magias de amor⁸⁵.

En este último caso, las yerbas se aplicaban como unciones en la totalidad del cuerpo, en las partes pudendas o en las manos. Se ungía la persona que pretendía ejercer

⁸¹ FLORES, E. y MASERA, M.: *Relatos populares de la Inquisición...*, *op. cit.*, p. 31.

⁸² AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1732, exp. 36, f. 3.

⁸³ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1730, exp. 28, f. 10.

⁸⁴ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1732, exp. 36, f. 7.

⁸⁵ DEEDS, S. M.: “Brujería género e Inquisición...”, *op. cit.*, p. 40.

la atracción y, en ocasiones, se untaba también algún objeto de la persona objeto de la atracción. La unción, en la que aparentemente se aprovechaban propiedades medicinales de la yerba, no era sin embargo el único medio de su uso. Así nos lo muestra, por ejemplo, el caso de Juana María Mulata, quien cargaba en su cintura “una yerba de color de romero, envuelta en un trapito para que la quisieran los hombres”⁸⁶.

A menudo bastaba con cargar consigo la yerba en su estado físico habitual para que surtiese el efecto deseado, guardándola en el seno o en cualquier otra zona erógena⁸⁷. No obstante, en este caso concreto, parece que la yerba en cuestión no sólo tenía propiedades amatorias puesto que habían aconsejado a Juana María “que al palito que cargaba en la cinta le hablara todos los días y que le pidiera, que le daría todo lo que le pidiera”⁸⁸.

La magia desarrollada por estas hechiceras era de carácter fundamentalmente casero por lo que todos aquellos elementos cotidianos presentes en la vida de estas hechiceras van a cobrar también un protagonismo fundamental. Así por ejemplo, las ollas se presentaban como elementos esenciales en los que se “cocinaban” los hechizos, tal y como nos muestra María la Barrona, una de las vecinas de Mariana de la Candelaria, llamada a declarar en el proceso incoado contra ella, que entregó al comisario una olla “chiquitita con un poco de ungüento cuajado color pardo verdoso y tres nuditos, el uno en que estaba envuelto una hierbita, otro con hierba y otro con dos pedazos de cola de pegar”⁸⁹.

Asimismo, los alimentos presentes en cualquier cocina eran también de uso frecuente en la preparación hechizos y poción, encontrándose innumerables ejemplos en los procesos analizados entre los que pueden destacarse remedios tan sencillos y cotidianos como la ingesta de ajos cocidos o de mostaza⁹⁰. Particularmente, el uso del chocolate estaba ampliamente extendido por todo el virreinato. Así, hallamos denuncias y descripciones del uso de la bebida, ya sola, ya mezclada con otros ingredientes, para que los hombres amaran sin remedio a las mujeres, para ligarlos o romper ligaduras, para recobrar un amor perdido y para *amansar* o apaciguar a personas con conductas agresivas. Por otra parte, se usó también como un medio para la adivinación, para someter la voluntad de otro, para que alguno se liberara de un encantamiento o para

⁸⁶ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1730, exp. 28, f. 20.

⁸⁷ AGUIRRE BELTRÁN, G.: *Medicina y magia... op. cit.*, p. 163.

⁸⁸ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1730, exp. 28, f. 4.

⁸⁹ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1732, exp. 36, f. 9.

⁹⁰ *Ibid.*, ff. 3-4.

maleficios⁹¹. El uso de sangre menstrual o del agua con la que se habían lavado «las vergüenzas» para hacer una taza de chocolate y dársela al amado era un recurso que las mujeres practicaban habitualmente en varias ciudades de la Nueva España:

“...cuando estaban con su regla y el ordinario que suelen tener las mujeres se lavaban con agua aquellas partes vergonzosas y, con dicha agua llena de sangre, hacían el chocolate que bebían algunos hombres que entraban en sus casas y que esta ocasión la hacían a fin de que dichos hombres las quisiesen bien”⁹².

Así, las secreciones y partes del cuerpo humano fueron también ingredientes comunes en estos tipos de preparaciones, especialmente en aquellas vinculadas con la magia amorosa. Respecto a los fluidos corporales, a la sangre menstrual y a leche materna, ya citada también en un ejemplo anterior, habría que sumar el semen, la orina y los excrementos. A los fluidos se agregaría también la utilización de cabellos, púbicos o capilares, preferentemente mediante nudos o atados, así como el uso de polvos, listones y cintas, todos ellos elementos frecuentemente utilizados para realizar ligaduras, destinadas a inhabilitar para el coito a los maleficiados. Para desencadenar este tipo de maleficio la hechicera debía realizar una atadura o nudo que simbolizaba la ligazón de los órganos sexuales que resultarían incapacitados para sus funciones naturales⁹³. Sin ir más lejos, el desencadenante de la cacería de brujas de Coahuila, en la que se inserta el proceso incoado contra Juana María Mulata, fue el hallazgo de una bolsa de mujer de bombasí azul que contenía:

“Un atado con una piedra imán envuelta en unos cabellos llena de limadura; otro envoltorio de otro cabellos distintos, y en ellos varios pedacitos de yerbas; otro envoltorio con cabellos liados con hilo y dados muchos nudos, y entre estos, metido un pistol grande con dos pedazos de raíz de yerbas; y otro envoltorio de muchos papelitos cortados de distintas formas envueltos en un pedacito de raso verde”⁹⁴.

Junto a los instrumentos ya citados anteriormente, encontramos también numerosas referencias al empleo de animales en la elaboración de hechizos, tales como gusanos⁹⁵, sesos y raspadura de pezuñas de burro, corazones de cuervos, sesos de faisán

⁹¹ MÉNDEZ, M. A.: “Una relación conflictiva...”, *op. cit.*, p. 12.

⁹² FLORES, E. y MASERA, M.: *Relatos populares de la Inquisición...*, *op. cit.*, p. 52

⁹³ TORQUEMADA, J. M.: *La Inquisición y el diablo. Supersticiones en el siglo XVIII*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2000, p. 58.

⁹⁴ LÓPEZ RIDAURA, C.: *Las brujas de Coahuila...*, *op. cit.*, p. 33.

⁹⁵ En la villa de Cuernavaca la mulata Ana María declaró en 1650 que “había visto que dicha Luisa había dado un peso a una india ladina llamada María [...] para que le diese unos polvos para dárselos a un hombre con quien trataba de mala amistad, con fin de que, por este medio, no se apartase de ella [...] Que

y de zopilote, murciélagos, cucarachas, órganos genitales de bóvidos o colibrís, entre muchos otros. En relación a éste último, entre las magias amorosas más eficaces estaba precisamente la del colibrí huitzitzilin, conocido como “el pájaro de los quereres”.

Normalmente, para la elaboración del hechizo se utilizaba el corazón del ave, que se había de extraer antes de que dejara de latir, pues con ello se pretendía reforzar el amor, aunque en ocasiones podía utilizarse también la masa encefálica. El cuerpo del ave se disecaba con sal, tratando de evitar que se arruinara su plumaje, considerándolo portador de fuerza mágica. Posteriormente, se le ponían sobre el pecho hierbas mágicas y se le envolvía con hilos de seda de todos los colores, que se dejaban sueltos en el pico, las patas y las alas. Se finalizaba el proceso con adornos de perla, corales u otras piedras, y pelotillas de lana. Los hombres lo portaban en una bolsa, en el cinturón o en los zapatos, mientras que las mujeres lo llevaban en una bolsita cosida a la faja, en el pelo o en zonas erógenas como los senos⁹⁶.

Además de estos ingredientes, las hechiceras contaban con todo un arsenal de recursos propiciatorios para el encuentro entre el amante y la amada. De la Iglesia van a utilizar prácticamente todo: las oraciones que cambiándoles adecuadamente ciertas palabras o añadiéndoles dichos populares van a ser utilizadas para sus conjuros, igual que salmos tomados de las Sagradas Escrituras, rosarios, velas, la piedra del altar, etc. Los santos van a servir para sus invocaciones, estando entre los más solicitados Santa Marta. El ejemplo novohispano paradigmático es la declaración de la española Seferina de Espinoza, quien en 1617 denunció en Puebla que una tal Teresa de Paz le había enseñado diez oraciones, cada una de las cuales iba acompañada de un pequeño ritual. Entre ellas, se encontraba una oración dirigida a San Juan, la cual parece que tuvo una amplia difusión tanto en Nueva España como en la Península Ibérica:

“Dios te salve San Juan
bendito, antes sancto,
que a çido gran propheta esclareçido,
de mi Dios gran pregonero,
tu me seas mi medianero

a dicha Luisa la había traído una india unos gusanos que llaman nextecuiles y que los había [...] molido y dádóselos a beber, en FLORES, E. y MASERA, M.: *Relatos populares de la Inquisición...*, op. cit., p. 90.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 54

deste don que a mi Dios pido”⁹⁷.

Ciertamente, el empleo de conjuros y oraciones fue una costumbre realmente extendida entre las hechiceras novohispanas, llegando a hacerse algunos de ellos sumamente populares. “Aquí te ato y aquí te encanto, con la Virgen y el espíritu santo”⁹⁸ llegó a serconjuro muy común en el México del siglo XVII. De acuerdo con algunos pensamientos mágicos, el sueño equivalía a una muerte transitoria, de ahí que se pensase que los cadáveres, sus huesos y la tierra de sepultura tenían la capacidad de transmitir sueño. Por ello, el uso de elementos como los huesos⁹⁹ e incluso, tierra de sepultura¹⁰⁰ fue también habitual.

Asimismo, algunas hechiceras se dedicaban también a la adivinación en diferentes terrenos, siendo asimismo muy variados los métodos utilizados en este caso. Lo más común para predecir el futuro era echar suertes arrojando habas, granos de maíz y otros objetos. Para que surtiera efecto las habas y el maíz se conjuraban en Dios, Santa María, San Pedro, San Pablo, etc. En relación con estas cuestiones, encontramos también referencias también a prácticas relacionadas con la búsqueda de tesoros, y el uso de horóscopos para conocer el futuro y hallar cosas perdidas¹⁰¹.

En este básico repaso por los instrumentos y las fórmulas utilizadas por las hechiceras coloniales observamos dos similitudes fundamentales con respecto a la hechicería practicada en Europa: el desarrollo de una magia de carácter casero y el recurso a conjuros y oraciones. Ello lleva a la historiadora María Helena Sánchez Ortega a subrayar la reiteración, casi sin variantes substanciales, del núcleo fundamental de este tipo de magia en la Península Ibérica y su posterior desarrollo en la América de

⁹⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁹⁸ *Ibid.* p. 45.

⁹⁹ [...] y dicho que una esclava de don Hilario González llamada María, le dijo que, cuando quisiera salir de casa de noche, cogiese un hueso de difunto y se lo pusiese a su amo debajo de la almohada, y que con eso no podría despertar, en *Ibid.*, p. 54.

¹⁰⁰[...] que la dicha Mariana, mujer del dicho Juan Martín cogía de las sepulturas de los muertos alguna cantidad de tierra y la envolvía en algún posaguillo y la ponía debajo de la almohada de la cama en que dormía el dicho su marido para que durmiese mucho y no despertase en el ynterín que ella salía del aposento a verse con algunos hombres, en *Ídem*.

¹⁰¹ Lucas Martín de Montijo, un minero de cuarenta años, se autodenunció al Santo Oficio por realizar varias prácticas mágico-eróticas y por haber consultado un horóscopo: “Más dijo y depuso de sí que habrá más de ocho años que tiene un cuaderno escrito de mano para echar suertes, en el cual están signos, oráculos y respuestas, todos entre sí correspondientes con números, para saber si una cosa sí será o no será, si alguna mujer se casará o no se casará, si algún hombre se casará o no se casará, si la casada es querida de su marido, si el hombre casado es querido de su mujer, si una preñada parirá hijo o hija [...], en *Ibid.*, p. 63.

habla hispana¹⁰². Un repaso por el trabajo de María de los Ángeles Fernández García sobre la hechicería en el reino de Granada¹⁰³ permite comprobar cómo efectivamente la gran mayoría de las prácticas aquí analizadas encuentran su correspondencia en las prácticas desarrolladas por las hechiceras castellanas, o al menos, con claras influencias de ellas.

Con todo, no podemos olvidar las influencias que ejercieron las propias culturas indígenas en el desarrollo de la hechicería colonial, como demuestra la incorporación de plantas sagradas prehispánicas, tales como el peyote o la utilización del colibrí considerado por los aztecas como símbolo de su principal dios Huitzilopochtli¹⁰⁴. Lo mismo cabe indicar respecto a la ejercida por las culturas africanas, aunque dependiendo de los entornos sociales y círculos en que se proyectara la acción de la hechicera. Por lo que respecta a esta “medicina popular cercana”, estas prácticas curativas integraban también una apropiación de tradiciones culturales diversas como las de las culturas indígenas americanas, las africanas de origen de la población esclava africana y las ideas latentes y expresas en Europa sobre la cuestión en ese mismo tiempo histórico y aún después. Es más, los contactos entre las distintas culturas y el intercambio y fusión de prácticas y conocimientos no sólo tuvo su reflejo en la medicina popular, sino que como veremos un poco más adelante, la propia medicina científica de la cultura oficial se vio enriquecida con las aportaciones del resto de grupos culturales, adoptando numerosos preceptos procedentes en su mayoría de los grupos indígenas americanos.

2.2 Muñecos: formas, jerarquías, funciones y usos

Los muñecos se nos presentan como otro de los instrumentos fundamentales utilizados por las hechiceras novohispanas. Las funciones de estas figurillas eran variadas: fueron utilizadas para causar daños a las personas, para deshacer y curar los maleficios y para ligar la voluntad de los hombres¹⁰⁵.

¹⁰² SÁNCHEZ ORTEGA, M. H.: *Ese viejo diablo llamado amor...: la magia amorosa en la España moderna*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2004, p. 196.

¹⁰³ FERNÁNDEZ GARCÍA, M. A.: “Hechicería e Inquisición en el reino de Granada en siglo XVII”, en *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 15, 1986-1987, pp. 149-172.

¹⁰⁴ Es sintomático del grado de sincretismo que llegaron a alcanzar este tipo de prácticas el hecho de que hoy en día se mantenga viva la práctica mágica del colibrí, a la que se añade una oración que debe rezarse cada viernes en la noche frente a un Cristo, acompañado de tres padrenuestros y tres avemarías, en FLORES, E. y MASERA, M.: *Relatos populares de la Inquisición...*, op. cit., p. 54.

¹⁰⁵ SÁNCHEZ ORTEGA, M. H.: *Ese viejo diablo llamado amor...*, op. cit., p. 496

En este caso, se trata de una herramienta muy particular puesto que su aplicación no tiene lugar mediante el contacto directo con la persona implicada sino que la curación o el efecto amoroso se produce a distancia. La efectividad de este particular hechizo descansaba en la idea de consubstancialidad entre la persona y la imagen que lo representaba, de forma que las acciones que se ejecutaban sobre el muñeco repercutían inexorablemente en la persona representada¹⁰⁶.

Se tiene constancia del empleo de este tipo de prácticas desde la Antigüedad (Fig. 2) y su uso ha perdurado hasta nuestros días —aunque la mayoría de ejemplos de magia por imágenes datan del siglo XIV—, extendiéndose además por múltiples culturas (Fig. 3). Al parecer, durante toda la historia, el ser humano ha construido imágenes de distintos materiales para después agujerearlas, pulverizarlas, mutilarlas o destruirlas, con objeto de perjudicar a la persona a la que representan o —con menos frecuencia— para obligarla a actuar de una determinada manera. A modo de ejemplo, citaremos sólo el caso de Matteo y Galeazzo Visconti, acusados en 1320 de intento de asesinato de Juan XXII, imputándoseles la realización de una estatuilla de plata con los rasgos de la víctima y con su nombre escrito en ella, y su posterior exposición a la intemperie durante setenta y dos noches¹⁰⁷.

La concepción del muñeco tenía una importancia indudable en la realización del hechizo; teóricamente, debía ser idéntico al sujeto que debe representar. Por ello, se adoptaban medidas más o menos complejas que garantizasen que la imagen representaba exclusivamente a la víctima. Así, para lograr esta identificación se recurrían a distintas técnicas entre las que se incluían la imposición al muñeco del nombre de la persona representada o vestirlo con fragmentos tomados de la indumentaria de la persona a quien representaba.

Al igual que sucedía con las yerbas, se trataba de una práctica ampliamente extendida entre la sociedad colonial que comprendía además a la totalidad de los grupos raciales. Lo que variaba eran los materiales empleados en su confección pues, mientras los indios y sus allegados preferían hacerlos de masa de maíz, los españoles y quienes estaban cerca de su influencia continuaban con la costumbre europea de fabricarlos con

¹⁰⁶ AGUIRRE BELTRÁN, G.: *Medicina y magia...., op. cit.*, p. 214.

¹⁰⁷ Véanse más ejemplos en FREEDBER, D.: *El poder de las imágenes*, Cátedra, 1992, pp. 303-310.

cera¹⁰⁸. Asimismo, queda registrada también la existencia de muñecos fabricados con carne o trapos.

Las funciones de estas figurillas eran variadas. Fueron utilizadas para causar daños a las personas, para deshacer y curar los maleficios y en el caso de las figuras perforadas con agujas o alfileres –espinas de nopal o de maguey en el caso de los indios¹⁰⁹– se solían usar a la hora de ligar la voluntad de los hombres¹¹⁰.

En el proceso incoado contra Mariana de la Candelaria, con ocasión de la entrega de un muñeco al administrador de su hacienda, con el que supuestamente había maleficiado a un tal Domingo Segura, a cambio de su libertad –ya que, en virtud de las denuncias realizadas contra ella, el administrador había determinado su confinamiento en una de las estancias de la hacienda– encontramos una detallada descripción¹¹¹ de este tipo de figurillas así como varios testimonios que ejemplifican todas las funciones descritas. En primer lugar, la propia Mariana de la Candelaria reconoce haber maleficiado a Segura conformando “...un muñeco con trapos y gamuza al que pusieron un popote bajo la tetilla izquierda, ligándole el cuerpo con cabellos en el mismo modo que el que ella había entregado”¹¹². Esta descripción encajaría efectivamente con el mal que supuestamente estaba sufriendo el maleficiado Segura, que según su declaración...

“...padecía un dolor continuo que le cogía desde el pecho atravesando el hombro izquierdo por la espalda a salir por debajo del brazo izquierdo al costado [...] que se le minoraba algunos días y de improvisto le volvía con tanta fuerza que lo ponía a morir. Que le había empezado el día 27 de agosto del año antecedente con un dolorcito tenue, y que creyendo que fuera algún aire le aplicaron varios remedios sin sentir alivio alguno sino que cada día iba a más hasta llegar a imposibilitarle. Y que viéndose tan sumamente agravado había maliciado que esta reo lo había maleficiado con el motivo de que había tenido amistad ilícita con ella, de que hacía mucho tiempo se había apartado”¹¹³.

¹⁰⁸ Si bien en la Península Ibérica se utilizaban también otros materiales para confeccionar estos muñecos tales como el plomo, el yeso o el barro. SÁNCHEZ ORTEGA, M. H.: *Ese viejo diablo llamado amor...* op. cit., p. 496; AGUIRRE BELTRÁN, G.: *Medicina y magia...*, op. cit. 214.

¹⁰⁹ AGUIRRE BELTRÁN, G.: *Medicina y magia...*, op. cit., 214.

¹¹⁰ SÁNCHEZ ORTEGA, M. H.: *Ese viejo diablo llamado amor...*, op. cit., p. 496

¹¹¹ “...un mono de trapo de siete dedos de largo, la cabeza de un trapo blanco que parecía Bretaña contrahecha, ojos y nariz pintados con tinta, un trapo medio morado amarrado en la cabeza y pescuezo y del mismo trapo hecho todo el cuerpo, piernas y brazos y uno como gabán atado al pescuezo, una hebra de lana prieta en el lagarto izquierdo con unos cabellos enredados como ligaduras y asimismo atravesado por el hombro izquierdo que le cogen espalda y pecho a modo de tahalí y otros cabellos como cordón”, en AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1732, exp. 36, f. 14.

¹¹² *Ibíd.*, f. 16.

¹¹³ *Ibíd.*, f. 2.

Es interesante la referencia a la amistad ilícita, puesto que nos da un pista sobre cuál podía ser el motivo del supuesto maleficio, lo que parece verse confirmado con las palabras de Mariana de la Candelaria que recrimina a su ex-amante que “si no anduviera haciendo burla a las mujeres y hiciera caso de ella no se vería así”¹¹⁴. La cuestión de la ligadura amorosa se vería asimismo reforzada por el hecho de que el muñeco que la reo entregó al administrador se encontraba escondido dentro de la camisa de la mujer, recostado junto a sus senos. De esta forma, su dual utilización como instrumento para infringir el mal, así como para realizar ligaduras amorosas se vería confirmada por esta descripción.

En ese mismo proceso, contamos también con un valioso testimonio en el que se verifica el uso de estas figuritas como medio para deshacer maleficios y curar al enfermo. Una vez entregado el muñeco con el que supuestamente había maleficiado a Domingo, para comprobar que no se trataba de un engaño, el administrador solicitó a la supuesta hechicera que realizase algún experimento, a lo que ésta le respondió que...

“...después de las once han de venir corriendo a avisar que Segura se está muriendo y entonces coja smd y váyale aflojando poco a poquito los cabellos y tenga cuidado de que no se le reviente ninguno ni los afloje de repente porque si los afloja de un tirón morirá el enfermo. Y que habiéndose retirado el testigo a su casa, como a la media noche vino corriendo Juan Hermenegildo hijo de Segura a avisar que ya se estaba muriendo su padre a que respondió el testigo, que ya iba allá: Y cogió el muñeco y con el mayor secreto sin que ninguno de su casa ni de fuera lo supiese le fue aflojando los cabellos como a este reo se lo había dicho y a poco rato fue a ver al enfermo, y lo halló muy descansado y dormido”¹¹⁵.

Este testimonio resulta sumamente interesante no sólo porque nos describe un procedimiento de curación a partir de la manipulación de un muñeco, sino también porque nos muestra como el propio administrador participa de la religiosidad popular, involucrándose en la práctica de prácticas heréticas o supersticiosas, situación que, según Blázquez Miguel, fue bastante común en la América española¹¹⁶.

¹¹⁴ *Ibíd.*, f. 3.

¹¹⁵ *Ibíd.*, f. 6.

¹¹⁶ Tal fue el caso de fray Juan González de Mendoza en 1611, hasta entonces designado para la silla episcopal de Chiapas, y denunciado porque desde que desembarcó en Cartagena de Indias y llegó a Popayán no hizo sino echar la suerte con unas varillas para adivinar su futuro. Más significativo aún resulta el caso de un cura novohispano, quien tras ser encerrado por un superior, recurrió a un pacto con el demonio para liberarse del tormento: “Hice, por verme libre, tres cédulas, sin que los otros dos religiosos me vieran ni lo supieran. [...] Digo, que las tres cédulas fueron invocando la ayuda del demonio con tal de que saliera de dicha prisión, diciendo en ellas que, dándome veinte años de vida, le daría cuanto gusto quisiera, y señalándole plazo de tantas oras, y que, si no venía cumplido dicho plazo, no era válido ni persistía dicho contrato. Después, habiéndome azotado como a negro, y no mortificándome como a

A partir de la información contenida en el proceso de Mariana de la Candelaria, constatamos también la existencia de jerarquías en la utilización de este tipo de instrumentos. Según el testimonio de Mariana, el muñeco entregado al administrador no podía sanar totalmente al maleficiado Domingo Segura, porque el hechizo estaba en otro muñeco al que la esclava denomina como “principal”. Este muñeco principal, verdadero causante del maleficio, había sido confeccionado por Bernarda, mujer de Fermín, macero de la hacienda, y cuñada de Domingo Segura, Josepha, (no se nos proporciona ninguna información sobre su persona ni su relación con la acusada) y la propia Mariana. Sin embargo, Mariana se había visto obligada a conformar un nuevo muñeco secundario “por no haberle querido entregar las otras el principal diciendo que tenía fama de curandera y lo había de curar”¹¹⁷. No obstante, la rea proporciona dos versiones más sobre la existencia del citado muñeco secundario, lo cual no hace más que dificultar la comprensión de la existencia de dicho muñeco y de sus funciones. En la primera versión declaró que había fingido todos los pasajes del muñeco para que el administrador la liberase tal y como le había prometido si le contaba la verdad y que lo cierto era...

“...que en la cárcel había conformado el muñeco de un pedazo de su camisa, de un trapo que allí encontró y de los cabellos que se había arrancado, y que había pintado los ojos y narices con un carbón que se le había metido para chupar levantándose a sí misma el testimonio de lo que no había cometido porque se le aliviase la prisión”¹¹⁸.

En una nueva declaración negó las dos versiones anteriores y afirmó haber conformado el muñeco junto a una tal Luciana, vecina de la acusada, “que por cuentos de Segura habían quitado a su marido la conveniencia que tenía en la hacienda” Ambas mujeres habían acordado que, en caso de que se sospechase que habían maleficiado al pobre Segura, tras escuchar la señal del telecote¹¹⁹, se reunirían y desharían el hechizo. Sin embargo, como ya estaba presa cuando oyó cantar al telecote, y dado que ambas

religioso, cogí tierra y lo que topé en el suelo de palitos y carbón. Envolviéndolo en un papel dije: *De biga en biga, sin Dios ni Santa María.* Y me quité el santo rosario, aunque no lo tiré con desprecio, ni menos le corté”. BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: “Brujas e inquisidores en la América colonial (1569-1820”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, H^a Moderna, t. 7, p 92. FLORES, E. y MASERA, M.: *Relatos populares...*, op. cit., p. 47.

¹¹⁷ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1732, exp. 36, f. 6.

¹¹⁸ *Ibid.*, f. 15.

¹¹⁹ Nombre genérico del búho. Sahagún explica que “cuando oían cantar el búho estos naturales de esta Nueva España tomaban mal agüero. [...] Oyendo aquella manera del canto del búho luego se atemorizaban y pronosticaban que algún mal les había de venir, o de enfermedad o de muerte”, en FLORES, E. y MASERA, M.: *Relatos populares...*, op. cit., p. 63.

debían de concurrir a deshacer el hechizo, “la fue preciso formar otro muñeco para que sanara Segura aflojándole los cabellos cada una al que tenía”¹²⁰.

2.3 La curación indígena: rituales y significación

El intenso proceso de aculturación experimentado por la sociedad novohispana no impidió que sobreviviesen los antiguos ritos y tradiciones propios de las sociedades indígenas que poblaban el continente americano antes de la llegada de los españoles. Se trataba de una combinación de saberes y prácticas que habían perdido coherencia como conjunto, pero de la cual todavía subsistían piezas que seguían vinculando al indígena con lo sobrenatural por sus propios medios¹²¹. Adheridos parcialmente al cristianismo, los nativos continuaron buscando en sus prácticas respuesta a los embates continuos de la vida, de la enfermedad y de la muerte. De esta forma, las prácticas mágicas indígenas, orientadas al chamanismo y a la yerbatería, en una fuerte mezcla con la medicina ritual y con un uso práctico de la naturaleza¹²², continuaron vigentes durante toda la época colonial, manteniéndose incluso algunas de ellas hasta nuestros días.

Los indígenas americanos tenían una medicina ciertamente avanzada, cuya característica principal era el ritual mágico que la envolvía: los hombres participaban de los atributos sagrados de los sacerdotes, la ira incontrolable de los dioses era la causa de las enfermedades y en el diagnóstico y en el tratamiento de las dolencias intervenían fuerzas divinas¹²³. La gran mayoría de los miembros de la comunidad poseían conocimientos rudimentarios de medicina, sabían distinguir las yerbas medicinales y aplicarlas correctamente en las dolencias menores, pero en los padecimientos graves o con síntomas alarmantes los individuos recurrián al curandero o chamán, encargado de velar por la seguridad del grupo en lo que a enfermedades se refiere.

Para estas culturas precolombinas, la enfermedad no tenía jamás una causa natural sino que era el resultado de la acción de un principio maléfico desencadenado por un agente causal mágicamente potente. Para las culturas más desarrolladas, este agente se identificaba con una divinidad ofendida por lo que la enfermedad era interpretada como un castigo de los dioses contra quienes violaban el orden establecido. Sin embargo, entre los grupos étnicos cuya cultura no alcanzaba un grado de

¹²⁰AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1732, exp. 36, f. 16.

¹²¹GALLARDO ARIAS, P.: “La transgresión al ideal femenino cristiano...”, *op. cit.*, p. 86.

¹²²CEBALLOS GÓMEZ, D.: “Grupos sociales y prácticas mágicas...”, *op. cit.*, p. 15.

¹²³AGUIRRE BELTRÁN, G.: *Medicina y magia...*, *op. cit.*, p. 45.

complejidad tan elevado, las causas de la enfermedad se atribuían a la hechicería. En este caso, ya no eran los dioses sino personas hostiles quienes provocaban la enfermedad.

Las relaciones de causalidad existentes entre los atributos de los dioses y los síndromes de los padecimientos facilitaban enormemente el hallazgo de la deidad ofendida. Sin embargo, identificar al artífice del hechizo o la enfermedad resultaba más complicado, por lo que el médico indígena se veía obligado a recurrir a la adivinación a través de la ingesta de alucinógenos como el peyote, el teonacatl o el tlapatl. Para la mística indígena, estas yerbas milagrosas no sólo eran el receptáculo de fuerzas misteriosas, sino la personificación de estos mismos seres; de ahí que su ingestión diera el poder indispensable para conocer las cosas ocultas. Al comerse al dios, el médico se convertía transitoriamente en el dios mismo, y en este estado de omnipotencia y omnipresencia realizaba el diagnóstico.

La medicina indígena se situaba y se regía, por tanto, en el plano de lo sobrenatural. A pesar de contar con una gran tradición mágica, no parece que la América precolombina tuviese creencias y prácticas que pudiesen clasificarse como estricta brujería¹²⁴. Sin embargo la Inquisición no dudó en caracterizar a estas prácticas como herejía y, por lo tanto, como un objeto para ser reprimido. Autores como Rosso o Irurtia coinciden en que el término *hechicero* era un término utilizado por los misioneros españoles para acceder a un fenómeno desconocido para ellos que no reflejaba necesariamente la realidad indígena. El concepto ‘hechicero’ denotaba para estos sacerdotes europeos una relación con el demonio y, probablemente, una asociación con las “brujas” europeas, de manera que, con su utilización, se demonizaba una figura central de la sociedad indígena intentando desacreditarla para reducir su influencia¹²⁵.

Que esta asociación tenía efectivamente lugar nos lo muestra uno de los episodios recogidos en el proceso incoado contra Mariana de la Candelaria. Intentando averiguar la relación que unía a la rea con un tal indio Esquivel, el cuál había sido mencionado por varios testigos durante el proceso, el comisario procedió a interrogarle. Preguntado por su relación con la esclava, Esquivel reconoció ser verdad que Mariana de la Candelaria le había preguntado “si sabía algún remedio para remolinear a un hombre que había largado su amistad”, pero afirmó que no le había proporcionado

¹²⁴ HENNINGSEN, G.: “La evangelización negra...”, *op. cit.*, p. 14.

¹²⁵ ROSSO, C. N.: “Los hechiceros guaycurúes en el Gran Chaco...”, *op. cit.*, p. 169.

ninguno puesto que él “no sabía de eso”. Aún con todo, el comisario decidió concertar un careo entre ambos para aclarar mejor este suceso, cosa que no sucedió puesto que los interrogados no hicieron más que discutir entre ellos, lo que no hizo sino confirmar las sospechas del comisario de “que tan brujo era uno como otro”, afirmación que enfureció al indio que continuó insistiendo en que “él no entendía de eso”¹²⁶.

Aunque podían existir ciertas similitudes entre la bruja y el chamán, puesto que ambos se relacionaban con seres poderosos y por ello gozaban de un estatuto derivado de una mezcla de respeto-recelo-temor en sus entornos de convivencia, las acciones del chamán a diferencia de las de la bruja, estaban dirigidas única y exclusivamente a la protección del grupo: a sanar a los enfermos anulando el poder de otros chamanes o brujos; a protegerlo de enemigos ocultos, humanos o no humanos; a auspiciar las victorias bélicas e interceder en los fenómenos naturales. El chamán tenía también la capacidad de enfermar y matar, pero a diferencia de la bruja, que podía causar el mal a su víctima sin motivo alguno, el chamán no utilizaba jamás su poder para enfermar sin causa¹²⁷.

Conocer en detalle las prácticas y rituales realizados por los curanderos indígenas coloniales —en los que, aunque predomina siempre la antigua sabiduría náhuatl, absorben sus conocimientos de fuentes más variadas—, no resulta una tarea fácil para el historiador, puesto que los indios no podían ser procesados por la Inquisición, y por tanto, no podemos contar con la riquísima fuente de información que constituyen los procesos inquisitoriales. Como consecuencia de los estragos que sufrieron las comunidades indígenas durante los primeros años de existencia de la Inquisición novohispana, el 30 de diciembre de 1571 se expidió un decreto por el que los indígenas dejaban de pertenecer al fuero inquisitorial y sólo dependerían en adelante del obispo en cuanto se refería a moral y a fe:

“Ítem, se os advierte que, por virtud de nuestros poderes, no habéis de proceder contra los indios del dicho vuestro distrito, porque por ahora, hasta que otra cosa se ordene, es nuestra voluntad que sólo uséis de ellos contra los cristianos viejos y sus descendientes y las otras personas contra quien en estos reinos de España se suele proceder”¹²⁸.

¹²⁶ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1732, exp. 36, f. 11.

¹²⁷ ROSSO, C. N.: “Los hechiceros guaycurúes en el Gran Chaco...”, *op. cit.*, pp. 186-187.

¹²⁸ Citado en ESCANDELL BONET, B.: “Las adecuaciones estructurales: establecimiento de la Inquisición en Indias”, en PÉREZ VILLANUEVA, J. y ESCANDELL BONET, B.: *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos: Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid, 1984, p. 727.

Asimismo, a juicio de los misioneros europeos, la presencia determinante del demonio exculpaba a los indígenas de sus costumbres extrañas o de sus ritos diabólicos; no eran ellos los culpables sino el demonio como inductor sistemático al error y, por ello, no debía aplicárseles el castigo inquisitorial¹²⁹.

A pesar de todo, los indios aparecen mencionados con frecuencia en los procesos incoados contra otros individuos, lo que nos permite aproximarnos a estas prácticas a través de las noticias indirectas contenidas en dichos procesos. Asimismo, las crónicas de los misioneros jesuitas pueden resultar útiles también en esta tarea. El siguiente texto de jesuita Dobrizhoffer resulta por ejemplo muy ilustrativo de las funciones que desempeñaban estos curanderos:

“Estos taimados, de cualquier sexo que sean, sostienen que con sus artes pueden hacer y conocer cualquier cosa. No hay bárbaro que no crea en sus hechiceros; que el poder de estos pueden acarrearles la muerte o la enfermedad, curarlos, predecir las cosas futuras o lejanas, atraer las lluvias, el granizo y las tempestades; las sombras de los muertos y consultarles sobre las cosas ocultas; adoptar forma de tigre, tomar impunemente en la mano cualquier tipo de serpiente, etc.”¹³⁰.

En relación a la sanación de enfermedades, en el proceso incoado contra Mariana de la Candelaria encontramos precisamente la declaración de un tal Jacinto Justo, vaquero de la hacienda, en la que se describe un ritual de curación indígena. El citado Jacinto relató en su declaración ante el Santo Oficio que Mariana de la Candelaria había estado tratándolo de un “dolor de cabeza y tullimiento de brazos que lo tenía imposibilitado”, sin que hallara alivio alguno por más remedios que le hacía. Por ello, la esclava se había visto obligada a solicitar la ayuda del curandero indio Joseph Esquivel. Según el testimonio de Jacinto, el ceremonial de curación oficiado por el indio consistió en...

“...acostarle en el suelo desnudo sobre un pedazo de juan y boca abajo y untar de unas hierbas que no sabe que eran y darle una bebida que tampoco conoció y que dicho indio y su mujer estaban chupando unos cigarros grandotes y le echaban el humo encima y luego le barrían la espalda y la cabeza con unas plumas y le salían del cuerpo cabellos y espinas que cogía el indio en un papel. Que le dijo el indio ya estas bueno, cuidado como andas burlándote de las mujeres y le mandó pasar mirando como para la hacienda nombrada La Sierpe y dar tres patadas en el suelo y tres puñetes al aire

¹²⁹ DEL PINO DÍAZ, F.: “Inquisidores, misioneros y demonios americanos”, en DEL PINO DÍAZ, F. (Coord.): *Demonio, religión y sociedad...*, op. cit., p. 144.

¹³⁰ ROSSO, C. N.: “Los hechiceros guaycurúes en el Gran Chaco...”, op. cit., p. 179.

diciéndole que allí estaba la que lo había burlado y así lo ejecutó y quedó totalmente sano”¹³¹.

Juana de Alvarado, hija de Mariana de la Candelaria, nos aporta algún detalle más sobre la ceremonia de curación llevada a cabo por el indio precisando que “...lo que daban a beber era un aceite que había traído el indio y que las plumas con las que lo barrían estaban atadas a la punta de una flecha”¹³².

La terapia chamánica se realizaba principalmente mediante el soplado, la succión y el canto, aunque como evidencia esta declaración, existían otras técnicas como el escobillado, el estrujamiento o la escarificación, entre otras. Al parecer, la succión, el procedimiento más habitual, tenía lugar sobre la región que se presumía enferma con el fin de sacar el mal del cuerpo del paciente, representado por un objeto físico que el especialista extraía durante el proceso terapéutico, en este caso cabellos y espinas¹³³. El curandero acompañaba la práctica con el uso de polvos, emplastos y yerbas que aplicaba externamente o suministraba directamente aprovechando sus propiedades farmacológicas.

La enfermedad podía aparecer materializada en los más diversos objetos: arenillas, pedrezuelas, espinas, semillas, gusanos, hormigas, alacranes y otras pequeñas sabandijas, pellejos y cabellos. Su extracción indicaba que el padecimiento había sido vencido y que el paciente estaba ya curado. No importaba que los síntomas siguiesen un curso largo o perentorio, tarde o temprano habrían de desaparecer, pues la causa determinante del mal había sido extraída del organismo. En armonía con esta cuestión, resulta interesante el testimonio del misionero jesuita Dobrizhoffer quien aseguraba que...

“...mientras se preparan a succionar al enfermo [los chamanes], se meten en la boca furtivamente espinas, escarabajos, gusanos; y escupiendo después de cualquier succión estas chucherías, dicen al enfermo: “He aquí, la causa de tu enfermedad”; y muestran al mismo tiempo el gusano o la espina que han arrojado de la boca. Viéndolo, el enfermo se tranquiliza, y vuelve a tener esperanzas en recobrar la salud”¹³⁴.

¹³¹ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1732, exp. 36, f. 10.

¹³² *Ídem*.

¹³³ La experiencia había enseñado a estos médicos indígenas que en las afecciones quirúrgicas las causas accesorias de enfermedad procedían del mundo exterior en forma de objetos que penetraban desde fuera, como las espinas y las flechas; por analogía, extendieron a las enfermedades internas esta interpretación de los orígenes de las dolencias.

¹³⁴ ROSSO, C. N.: “Los hechiceros guaycurúes en el Gran Chaco...”, *op. cit.*, p. 180.

Según el antropólogo francés Levy-Bruhl, esta circunstancia tendría su explicación en el carácter simbólico de la ceremonia en la que el curandero simulaba la expulsión de la enfermedad como un requisito indispensable para que el resultado prefigurado se convirtiese en realidad; sin tal representación previa, se consideraba que no se obtendría el fin deseado¹³⁵.

Los propios españoles llegaron incluso a reconocer el valor de los conocimientos medicinales de la población nativa hasta el punto que apenas transcurridas tres décadas de la conquista ya había sido redactado el primer libro de terapéutica, de abrumador contenido indígena, para uso de las gentes de Occidente, el *Libellus de medicinalibus Indorum herbis, nullis rationibus doctus, sed folis experimentis edoctus. Anno domini servatoris. 1552*, escrito originalmente por el eminentísimo médico mexicano Martín de la Cruz en lengua náhuatl y traducido posteriormente al latín por Juan Badiano. Esta obra, conocida popularmente como Códice de la Cruz-Badiano constituye un testimonio fundamental de la confrontación cultural que se dio en el terreno de la medicina a raíz de la conquista¹³⁶. Significativa también fue sin duda la primera expedición científica enviada a Nueva España en 1570 encabezada por el doctor don Francisco Hernández, célebre médico de la cámara del rey Felipe II, con el objetivo de catalogar y sistematizar el abundante material de nuevos conocimientos que había irrumpido en la cultura occidental con motivo del descubrimiento.

El valor y la eficacia de la medicina aborigen no sólo fueron reconocidos desde el primer momento por los conquistadores de Nueva España, sino también por los médicos europeos de la época¹³⁷. Sin embargo, al uso racional de las sustancias de la materia médica indígena se unía, como hemos visto, una tendencia emocional o mística, característica de la antigua medicina náhuatl. La primera de esas tendencias fue auspiciada y protegida por el grupo de los colonizadores, la segunda, por el contrario, sufrió una tenaz y continuada persecución al ser considerada como obra y manifestación diabólica, persecución se hizo particularmente patente durante el siglo XVIII.

¹³⁵ AGUIRRE BELTRÁN, G.: *Medicina y magia...*, op. cit., pp. 228-229.

¹³⁶ Para profundizar más en esta cuestión ver VIESCA TRIVIÑO, C.: “El Códice de la Cruz-Badiano, primer ejemplo de una medicina mestiza”, en FRESQUET FEBRER, J. L y LÓPEZ PIÑERO, J. M. (eds.): *El mestizaje cultural y la medicina novohispana del siglo XVI*, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Universidad de Valencia-CSIC, Valencia, 1995, pp. 71-90.

¹³⁷ Juan Comas dedica un ensayo a probar documentalmente hasta qué punto la terapéutica y la farmacología hipocráticas del siglo XVI se vieron influenciadas por los remedios que utilizaban los indígenas del actual territorio mexicano. COMAS, J.: “La influencia indígena en la medicina hipocrática en la Nueva España en el siglo XVI”, en FRESQUET FEBRER, J. L y LÓPEZ PIÑERO, J. M. (eds.): *El mestizaje cultural...*, op. cit., pp. 91-128.

3. Magia, curación y maleficio

Las prácticas analizadas en el apartado anterior permiten apreciar cómo las hechiceras cumplían con una función social dentro de la comunidad a través del ejercicio de una medicina alternativa que contribuía, sobre todo, a dar respuesta a las necesidades espirituales de su clientela. En América, las denuncias y juicios contra negros y mulatos por curanderos supersticiosos, brujos y hechiceros llenaban los archivos inquisitoriales. Los receptores de esa actividad mágica no eran, sin embargo, solamente los miembros de su misma casta o condición social, pues incluso llegaban hasta los mismos propietarios de esclavos que solicitaban sus servicios para el diagnóstico y curación de graves males, para la atracción y ligadura amorosa, para la procuración de un daño o enfermedad a una tercera persona o incluso para asuntos tan triviales como la pérdida de un objeto.

De esta forma, la magia y la superstición formaban parte de la vida cotidiana de la colonia discurriendo por sectores muy amplios de la sociedad.¹³⁸ Así, al igual que sucedía en Europa¹³⁹, estas prácticas constituyan un fenómeno mucho más generalizado de lo que nos muestran el número de procesos incoados por la Inquisición.

Sin embargo, a pesar del reconocimiento y aceptación popular de la función social ejercida por la hechicera y de la actitud poco combativa de los inquisidores ante este tipo de prácticas¹⁴⁰, determinados factores van a dar lugar en ocasiones a la denuncia y la persecución institucional y social de estas mujeres, desencadenando en algunos casos verdaderas cañas de brujas como la que tuvo lugar en Coahuila. Evidencia de que una acción benéfica que propiciaba la curación, en un ambiente hostil podía convertirse en lo opuesto, en portadora de daño, violencia y muerte¹⁴¹.

¹³⁸ ALBERRO, S.: *Inquisición y sociedad en México...*, *op. cit.*, p. 183.

¹³⁹ Margarita de Nápoles acusada de hechicería en 1615 por “echar suertes con habas” declaró ante el Tribunal de Granada que “que esto no era pecado, que todas las mujeres lo hacían [...] que ni era pecado ni había de acusarse dello”, en FERNÁNDEZ GARCÍA, M. A.: “Hechicería e inquisición ...”, *op. cit.*, p. 151.

¹⁴⁰ Elocuente es en este sentido el caso de Magdalena de la Mata quién compareció ante el Tribunal de San Juan del Río, México, en 1715 para autoinculpase de haber intentando ligar a su marido. “Visto sus lágrimas y demostración de arrepentimiento” el confesor le aseguró que siempre que confesase su culpa y se arrepintiese sinceramente obtendría el perdón del Santo Oficio. Con estas palabras y la recomendación de no prestar oídos a las supersticiones y oponerse a ellas dondequiera que las encontrase, Magdalena quedó absuelta, en BEHAR, R.: “Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico”, en *American Ethnologist*, Vol. 14, No. 1, Frontiers of Christian Evangelism, Feb., 1987, pp. 41-42.

¹⁴¹ OSSORIO, B.: “Brujería y chamanismo. Duelo de símbolos en el Tribunal de la Inquisición de Cartagena (1628)”, en *Cuadernos de literatura*, vol. 9, 18, 2005, p. 31.

Esta última situación se corresponde con un patrón ampliamente repetido a nivel europeo en el que la comunidad que temía a las personas que consideraba hechiceras, recurría también a ellas al reconocer sus capacidades para generar y solventar problemas, que vinculaban con el mundo mágico y espiritual. Sin embargo, cuando, coyunturalmente, se consideraba perturbada en algún sentido la vida de la comunidad más allá de lo tolerable, se achacaba la responsabilidad de tales situaciones a aquellos elementos cuyas supuestas capacidades y prácticas eran entonces percibidas como dañinas e incluso maléficas¹⁴².

Aún con todo, es de destacar que la caza de brujas novohispana no alcanzó ni con mucho las dimensiones que adquirió el fenómeno en Europa. En sus apuntes a la *Historia del Tribunal de Santo Oficio de la Inquisición en México* de José Toribio Medina de 1905, Julio Jiménez Rueda anotaba que:

“Hay un detalle que merece ser señalado: en México no se ajustició ni por el fuego ni por el garrote a una bruja, mientras que en Alemania diez mil perecieron en la hoguera y en las colonias de la Nueva Inglaterra en una sola ciudad fueron asesinadas más de 300”¹⁴³.

De hecho, la gran brujería diabólica de la Europa occidental no se presenta en tierra americana. Conforme a la tradición inquisitorial peninsular, las prácticas mágicas no motivaron un número elevado de procesos en Nueva España¹⁴⁴, situándose en cuarto lugar en la lista de delitos que generaron un mayor número de procesos, tras los delitos religiosos menores (reniegos, blasfemias), transgresiones sexuales (bigamia, solicitud, amancebamiento) y la herejía (judaizantes, protestantismo) (Anexo IV). Sin embargo, como indicamos más arriba, determinadas circunstancias van a dar lugar a momentos de más intensas persecuciones que aisladamente podían desatar auténticas oleadas de pánico y desembocar en verdaderas cacerías como la que tuvo lugar en Monclova en 1748, en la que se vio inmersa Juana María Mulata, cuyo proceso ha sido estudiado en esta investigación.

Para que pudiese desencadenarse una caza de brujas como la que tuvo lugar en Coahuila, era necesario que, además de que la población estuviese familiarizada con la

¹⁴² TORRES ARCE, M.: “Usos y abusos de la jurisdicción inquisitorial. Las brujas de los Basurto”, *Chronica Nova*, 37, 2011, p. 131.

¹⁴³ Citado en LÓPEZ RIDAURA, C.: *Las brujas de Coahuila..., op. cit.*, p. 23.

¹⁴⁴ La relación de un proceso por casi siete trámites tocantes a prácticas mágicas y de hechicería muestra claramente que la institución no tenía interés por perseguirlas, en ALBERRO, S.: *Inquisición y sociedad..., op. cit.*, p. 184.

teoría demonológica¹⁴⁵, y de que existiese una jurisdicción claramente definida sobre el delito de brujería, existiese una atmósfera que incrementase el miedo a la brujería e incitase al pueblo a actuar en su contra¹⁴⁶. El detonante de la denuncia, según Judith Faberman, era la enfermedad o la muerte de una o varias personas presuntas víctimas de daño o maleficio¹⁴⁷. A menudo, los maleficios servían para explicar las muertes de las cuales no se conocía su causa, los fallecimientos repentinos o aquellos que al suceder estuvieron acompañados de determinados “signos” o “indicios” al momento de expirar¹⁴⁸. Tales circunstancias se conjugaron en la muerte de la joven María Antonia de Luna cuyas circunstancias pasamos a describir a continuación a través del testimonio de su tía Ignacia de Sandoval que declara...

“...que había oído a Isabel Minchaca que su hija María Antonia Luna había muerto de maleficio y que esta rea la había maleficido con el motivo de haber ido cierto día a casa de su tío Juan Gil, donde la había dado una panocha de maíz con que la hizo el mal que luego que estuvo en casa de su tío la difunta, le sobrevino un vehementísimo dolor de estomago y que se le había hinchado disformemente la barriga, y haber sucedido su muerte a las veinte y cuatro horas. Y preguntada la testigo si vio a la difunta respondió que la fue a poner la corona de flores por ser doncella y que había notado en el cadáver que además de la corrupción intolerable que se notó en el, inmediatamente vio también la testigo que por la boca y narices de la difunta salieron una infinidad de gusanos blancos con las cabecitas prietas.”¹⁴⁹

No obstante, no necesariamente había que llegar hasta el extremo de la muerte para sospechar que alguien había sido víctima de un maleficio. Cualquier acontecimiento extraño, cualquier desgracia (la pérdida de una cabeza de ganado, la impotencia sexual o el fracaso amoroso, el fuego, etc.) o enfermedad podía ser interpretada como consecuencia de la intervención de fuerzas maléficas, especialmente si se acompañaba de signos extraños que caracterizaban a ese tipo de prácticas. Estos signos o indicios se materializaban en tres manifestaciones concretas: pérdida de la razón, eliminación de objetos ajenos al cuerpo y determinadas parasitosis¹⁵⁰.

¹⁴⁵ Como dijo el inquisidor Salazar y Frías “...ni había brujas ni embrujadas hasta que se habló y escribió de ellas”, en DEL PINO, F.: “Demonología en España y América: invariantes y matices en la práctica inquisitorial y en la misionera”, en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna...*, op. cit., p. 283.

¹⁴⁶ LEVACK, B.: *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 208-215.

¹⁴⁷ FABERMAN, J.: *Las salamanca de Lorenza...*, op. cit., p. 97.

¹⁴⁸ CEBALLOS GÓMEZ, D.: “Grupos sociales y prácticas mágicas...”, op. cit., p. 6.

¹⁴⁹ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1730, exp. 28, f. 9.

¹⁵⁰ FABERMAN, J.: *Las salamanca de Lorenza...*, op. cit., p. 133.

En los procesos analizados observamos cómo resulta especialmente recurrente la expulsión de “porquerías” o “alimañas”, ya como síntoma del mal causado, ya como parte del proceso de sanación, lo que a su vez nos permite apreciar la fantasía que rodeaba al mundo de la brujería¹⁵¹. En este sentido resulta muy ilustrativo el caso de Cristóbal Alvarado, hijo de Mariana de la Candelaria, al que, según el testimonio de su madre, “cuando le untaban las hierbas medicinales le bailaba el pie como trompo” y tras aplicarle anís tostado y la yerba anís “se le bajó el hinchazón y echó un murciélagos del hombro”¹⁵².

En ocasiones, los residuos expulsados por las víctimas ofrecían indicios sobre la autoría del daño. En 1733, Fray Diego Núñez, prior del monasterio de Nuestra Señora de la Asunción de Acameca, remitió una extensa carta a la Inquisición, donde detallaba cómo lo había hechizado su esclava mulata, Manuela de Bocanegra. Afirmaba que ésta le había embrujado con ayuda del demonio, como demostraban diversos indicios médicos. Entre los innumerables padecimientos que sufría, aseguraba expulsar toda suerte de elementos extraños entre los que se incluían hebras de lana, un pincel como los que se utilizaban en la pintura artística y pelos de gatos, perros, venados y cerdos, de los que habitualmente se empleaban en la fabricación de brochas de pintor. Estas “señales” correctamente interpretadas, apuntaban hacia la persona responsable de su enfermedad, su esclava mulata, a la que en una ocasión había reprimido severamente tras descubrirla “in flagranti delicto” mientras realizaba el acto sexual con un joven pintor que ocupaba una habitación contigua a la suya en el monasterio¹⁵³.

Lo que no se le perdonaba a la hechicera era el fracaso en su trabajo, constituyendo ésta la causa más frecuente de delación por parte de los clientes defraudados¹⁵⁴. Sin embargo, por norma general, tras esta responsabilización del fracaso se escondían causas mucho más complejas. Las acusaciones de brujería y hechicería sirvieron de pretexto tanto a instituciones como a individuos para la consecución de intereses muy diferentes. Respecto a los primeros, las acusaciones de brujería, hechicería, curanderismo y similares fueron un medio de control social. Por medio de la

¹⁵¹ En relación con esta cuestión, Cecilia Ridaura defiende en su Tesis Doctoral que muchos de estos testimonios contienen representaciones del imaginario popular que los interrogados asumen como propias, pero que tiene un gran arraigo en la tradición oral (mitos, cuentos, leyendas). Por ello, la autora, sugiere que estamos frente a la actualización de tópicos y motivos tradicionales más que frente a los hechos reales, en LÓPEZ RIDAURA, C.: *Las brujas de Coahuila. Realidad y ficción...* op. cit., p. 15.

¹⁵² AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1732, exp. 36, f. 16.

¹⁵³ Relatado en BEHAR, R.: “Brujería sexual, colonialismo...”, op. cit., pp. 186-188.

¹⁵⁴ FERNÁNDEZ GARCÍA, M. A.: “Hechicería e inquisición...”, op. cit., p. 153.

penalización de esas conductas se pretendía impartir orden y controlar determinadas prácticas, individuos, grupos o tipos culturales¹⁵⁵.

De esta forma, más que por la gravedad de su heterodoxia, estas personas eran perseguidas como elementos desestabilizadores a los que era necesario neutralizar¹⁵⁶. “Con los enredos que se habían movido con motivo de la presente enfermedad de Segura” decía el administrador de la hacienda en la que trabajaba Mariana de la Candelaria, “se le hizo cargo de conciencia el deberla denunciar como lo hizo”¹⁵⁷. Asimismo, la persecución tenía también como propósito la homogenización cultural de las capas subalternas de la sociedad complementando los esfuerzos de cristianización de curas y doctrineros¹⁵⁸.

En relación con todo esto, ya hace algunos años Lara Sembolini defendió cómo el proceso inquisitorial desarrollado en Coahuila en 1748 respondió más a una exigencia de instaurar un orden social, en un momento en el que la sociedad sufría la transición del final de la colonización de una parte de la frontera norte, que a una real persecución de brujas por parte de la Iglesia¹⁵⁹. A mediados del siglo XVIII, Coahuila era una provincia fronteriza del norte de México, definida como unidad administrativa presidial, que representaba “el frente de civilización Mesoamericana”. Es importante tener presente que el expediente se ubica temporalmente 74 años después de la colonización del territorio, consumada en 1674, mientras que muchas otras zonas llevaban ya prácticamente colonizadas desde hacía dos siglos.

En realidad, la colonización de Coahuila se había iniciado en 1590, pero se había visto constantemente interrumpida por las conflictivas relaciones mantenidas con los indígenas, así como por la inexistencia de minas importantes que, sumadas a la hostilidad de los nativos no merecía la pena explotar. Para la época en que tiene lugar el proceso, los indígenas se habían incorporado ya a los pueblos y misiones. Sin embargo, ahora la región era asolada por las incursiones de apaches que se habían ido desplazando cada vez más al sur empujados por sus enemigos los comanches.

La Coahuila de mediados del siglo XVIII era por tanto una sociedad rural, con una economía campesina, cuya necesidad primaria era todavía controlar los recursos físicos y el territorio mismo, y en la que estaban produciéndose cambios

¹⁵⁵ CEBALLOS GÓMEZ, D.: “Grupos sociales y prácticas mágicas...”, *op. cit.*, p. 52.

¹⁵⁶ FERNÁNDEZ GARCÍA, M. A.: “Hechicería e inquisición...”, *op. cit.*, p. 149.

¹⁵⁷ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1732, exp. 36, f. 5.

¹⁵⁸ CEBALLOS GÓMEZ, D.: “Grupos sociales y prácticas mágicas...”, *op. cit.*, p. 52.

¹⁵⁹ SEMBOLONI, L.: “Cacería de brujas en Coahuila...”, *op. cit.*, p. 327.

socioeconómicos importantes al compás del establecimiento de autoridades y misiones. Se trataba en suma de un mundo cambiante que generaba ansiedad y conflictos, en el que las autoridades trataban de imponer orden en una sociedad en construcción caracterizada por un profundo mestizaje¹⁶⁰.

Todas estas circunstancias, según Semboloni, permiten interpretar a este proceso inquisitorial como la voluntad de imponer un orden social por parte de las autoridades coloniales, hecho que se vería confirmado según la autora, porque el caso fue instruido desde arriba, ya que la cacería de brujas ocurrió por iniciativa de la autoridad, el teniente del presidio don Felipe Joaquín de Yruegas, quien llevó hasta el comisario del Santo Oficio de Santiago de la Monclova la bolsa que contenía “innumerables variedades de maleficios” encontrada por su sobrino Manuel Tejerina.

Suponiendo que esta interpretación sea correcta, resulta interesante el hecho de que junto con Antonia Flores uno de los denunciantes de Juana María Mulata fuese precisamente Luis de Yruegas, hermano del teniente del presidio, quienes la acusaron de la tener o haber tenido una “bolsa de mitán naranjado, y en ella un atado de polvos de maleficio y otro de varias raíces y un alamar de cabellos grande y en medio una raíz clavada”¹⁶¹.

En su declaración ante el comisario Hermenegildo, Juana María declaró que “sospechaba que su prisión había sido porque hacía como tres años que había perdido una bolsita en casa de Antonia Sánchez Navarro, en la que tenía un papelito de polvos con una hierbecita, por cuyo motivo había sido denunciada ante Rioja por Luis de Yruegas, lo que sabía porque el propio Luis se lo había dicho”¹⁶², tras haber sido llamado por el comisario Rioja tras negar Juana María la pérdida de la bolsa. Asimismo, declaró la mujer que Antonia Flores le había dado unos polvos para matar a su amo y que sabía que dicha Antonia y su hermana Rosa Flores eran brujas y hechiceras. Sin embargo, el 10 de febrero de 1752 solicitó una audiencia voluntaria…

“...para descargar su conciencia y declarar ser falsa su deposición que hizo ante Rioja y Hermenegildo contra Antonia Flores, dando motivo el que Rioja, con prisiones que la puso y reconvenções que la dijo, la hizo confesar lo que no era, aunque al principio lo había negado, y dice también que por haberlo negado la dio dicho Rioja de patadas [...] Y reconvenida en dicha audiencia por qué ante los Padres fray Hermenegildo y fray Esteban faltó también a la verdad, respondió: que ante el Padre chiquito [fray Esteban] dijo que era falsa pero que habiendo entrado el otro Padre y

¹⁶⁰ Para 1750 la población estimada era de 2000 indios y 3000 calificados como otros, en *Ibid.*, p. 333.

¹⁶¹ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1730, exp. 28, f. 2.

¹⁶² *Ibid.*, f. 19.

puestose muy enfurecido confesó de miedo el que dicha Antonia la había dado los polvos aunque era falso.”¹⁶³

De esta forma, según su testimonio, Juana María se habría visto obligada a confesar lo que no era por la presión ejercida tanto por el propio Luis como por los comisarios inquisitoriales, reconociendo no sólo un delito que no había cometido, sino también denunciando a otras mujeres de la comunidad que resultarían ser inocentes.

Las acusaciones maléficas lanzadas por unos vecinos contra otros eran asimismo formas de enmascarar conflictos muy diversos, desde los puramente económicos, pasando por las difíciles relaciones interpersonales, hasta los que tenían lugar en el interior de la propia conciencia¹⁶⁴. De esta forma, las acusaciones de brujería, reveladoras y catalizadoras de tensiones que generalmente permanecían subterráneas, eran empleadas por la comunidad como mecanismos para solucionar conflictos, verbalizar problemas o rivalidades o tomar venganzas. Además, la figura de la bruja contribuía a mantener la idea de un universo moral e inamovible.

Hacer responsables a las brujas de cuanto no funcionaba bien no sólo suponía preservar la idea de un Dios bondadoso y justo, sino también otros muchos conceptos y creencias admitidos socialmente como válidos: si un labrador había sembrado sus tierras como de costumbre y ese año no le daban fruto, culpar a una vecina y acusarla de bruja evitaba plantearse cualquier posible fallo en las técnicas de cultivo; si un miembro de la familia enfermaba y no respondía al tratamiento, no se ponían en entredicho los conocimientos y prácticas del momento, sino que se achacaba la enfermedad a un hechizo¹⁶⁵.

No obstante, la denuncia traducía casi siempre un delito objetivo, esto es, que correspondía efectivamente a una creencia o a un comportamiento considerado heterodoxo por el Tribunal, o al menos, percibido subjetivamente como tal, puesto que la conciencia del denunciante lo concebía como una transgresión¹⁶⁶. Así, tras las denuncias de brujería, habitualmente se escondía un comportamiento socialmente sancionable. El principal apoyo de toda la argumentación lo constituía la opinión

¹⁶³ Ibíd., f. 20.

¹⁶⁴ TAUSIET CARLÉS, M.: “Brujería y metáfora: el infanticidio y sus traducciones en Aragón (s. XVI y XVII), *Temas de antropología aragonesa*, 8, 1998, p. 62.

¹⁶⁵ TAUSIET CARLÉS, M.: “Avatares del mal: el diablo en las brujas”, en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna...*, op. cit., p. 47.

¹⁶⁶ ALBERRÓ, S.: *Inquisición y sociedad...*, op. cit., p. 146.

pública, la fama¹⁶⁷. Lejos de tener que justificar las acusaciones, lo corriente era que los razonamientos se hicieran a la inversa.

El único cometido de las declaraciones testificales parecía ser el probar con nuevos ejemplos lo que ya todos sabían. De hecho, resulta sumamente ilustrativo a este respecto el testimonio de Luis Hernández, supuestamente maleficiado por Mariana de la Candelaria, quien en su ratificación “enmendó que no conoció claramente que la mujer que le había picado el estantino fuese esta reo, pero que se lo pareció [...] por la mala fama que tenía en toda aquella Hacienda”¹⁶⁸, razonamiento compartido por Domingo Segura, quien “...presumía que le tenía burlado porque había oído que también había burlado a Luis Hernández y a la mujer de Diego Martín y que tenía malísimo crédito en toda la hacienda”¹⁶⁹. Sin embargo, para el Santo Oficio, la fama no siempre bastaba por sí sola como prueba. Para averiguar las circunstancias que rodearon a la muerte de la joven María Antonia de Luna, el comisario hizo comparecer a varios de los testigos para aclarar la circunstancia de los gusanos...

“...solo para justificar el maleficio, pero no para la justificación de que había sido su autora, haciéndose cargo de que aunque era voz pública serlo esta rea, no había tenido más origen que el haber esparcido la voz la dicha Isabel Minchaca, madre de la difunta”¹⁷⁰.

De esta forma, para confirmar la autoría del delito era necesario que se diesen también otras circunstancias, reforzándose las revelaciones aportadas por los testigos en función de su adecuación a determinados estereotipos¹⁷¹. En la mayoría de los casos, las acusadas por brujería eran gente de vida poco ejemplar; varias eran hijas naturales, personas que estaban o habían estado amancebadas o mujeres separadas de sus maridos o solteras con más de un hijo de diferentes padres¹⁷². Este era el caso el caso de Juana María Mulata, quien declaró ser de veinte años de edad, soltera, no tener padres conocidos y ser madre de dos hijos, uno de los cuáles nació dentro de la propia prisión,

¹⁶⁷ TAUSIET CARLÉS, M.: “Brujería y metáfora...”, *op. cit.*, p. 69. En su obra *Entertainig Satan*, Demos cita numerosos ejemplos de las habladurías y rumores que surgían a intervalos en testimonios ante los tribunales, en DEMOS, J.: *Entertaining Satan*, *op. cit.* Asimismo, para profundizar en esta cuestión ver también STEWART, P. y STRATHERN, A.: *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*, Akal, Madrid, 2008.

¹⁶⁸ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1732, exp. 36, f. 4.

¹⁶⁹ *Ibid.*, f. 3.

¹⁷⁰ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1730, exp. 28, f. 11.

¹⁷¹ FABERMAN, J.: *Las salamanca de Lorenza...*, *op. cit.*, p. 104.

¹⁷² CASTAÑEDA DELGADO, P. y HERNÁNDEZ APARICIO, P.: “Los delitos de superstición en la Inquisición de Lima durante el siglo XVII”, *Revista de la Inquisición*, 4, 1995, p. 15.

aunque según su versión, fue concebido en Coahuila. Del mismo modo, Mariana de la Candelaria se ajustaba también perfectamente al patrón señalado, tal y como expresaba la propia denuncia vertida contra ella por el administrador de su hacienda que denunció que...

“...esta reo usaba y ejercía el arte de la brujería y que tenía bien averiguado que en el año próximo antecedente habiéndose peleado con la mujer de Luis Hernández por celos, el dicho Luis dio a esta reo unos cabestrazos, y que estando durmiendo la vio entrar, y que con el dedo le picó en el estantino, y que desde aquel tiempo quedó malísimo por más de tres meses. Que asimismo, habiéndose peleado una india llamada Águeda Andrea con Juana hija de esta reo, y dándole unos puñetazos, luego se enfermó la dicha Águeda de unas llagas, y que de la barriga le salían unos animalitos como piojos y se llenaba toda de liendres [...] Que en aquella actualidad estaba enfermo en dicha Hacienda Domingo Segura, sobresaliente mayor, de una enfermedad tan grave, que le tenía imposibilitado en un continuo grito, sin conseguir alivios por más remedios que le hacían [...] y que habiendo llamado a esta reo para que lo curase, le dijo: que eso había ganado con andar haciendo burla de las mujeres, que en el monte estaba quien al monte quemaba, y que ella bien sabía quién lo había burlado, pero no quiso decirlo. Que para curarle molío muy a escondidas unos mejunjes, y se los untó, y luego sintió alguna mejoría, y no quiso esta reo seguir curándole [...] y que hacía ocho días que el mismo enfermo llamó al denunciante, y le dijo tenía grandes fundamentos para creer que esta reo lo tenía burlado, con el motivo de que como frágil había tenido amistad ilícita con ella”¹⁷³.

Como se deduce de estas denuncias, el comportamiento de Mariana de la Candelaria no se correspondía con el que en la época se le suponía a una mujer ejemplar. Aunque en el expediente inquisitorial se la describe como casada, lo cierto es que no aparece ni una sola referencia a su marido en todo el proceso, lo que lleva a pesar que es muy posible que la hubiese abandonado. De ser así, el hecho de ser una mujer sola podía colocarla en una situación delicada, puesto que gozaría de mayor libertad, y por lo tanto, de derechos tradicionalmente masculinos, lo que podía ser visto con recelo y desconfianza por el resto de la comunidad, y, a su vez, la convertiría en una persona más vulnerable. En cualquier caso, aun conservando a su marido consigo, su matrimonio distaría mucho de ser ejemplar, puesto que según la denuncia interpuesta por el administrador habría mantenido “relaciones ilícitas” al menos con dos hombres, Luis Hernández y Domingo Segura.

Esto la convertiría en un elemento potencialmente conflictivo dentro de la comunidad, tal y como muestran también las referencias a distintos altercados en los que se llega a citar literalmente la causa de los celos. Así, cualquier amenaza o incidente

¹⁷³ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1732, exp. 36, f. 1.

con un vecino, especialmente si a continuación sobrevenía algún acontecimiento extraño, cualquier enfermedad o desgracia, sería atribuido inmediatamente a su intervención maléfica. Este fue el caso de la india Águeda Andrea, mujer de Diego Martín Mulato quien...

“...dijo se cierto haber estado muy mala el año antecedente de unos animalitos que le salían de la barriga, lo que le previno de que estando en el Agua antes de Cuaresma, se peleó con Juana hija de esta reo por celos que con ella tuvo de su marido, y le dio un puñete y dijo varios disparates, y dicha Juana se quejó con su madre, y esta con el marido de la testigo que a la noche la sacó al campo y la azotó, y de allí a poco se enfermó”¹⁷⁴.

Pero aún había algo más. En los interrogatorios realizados por el comisario Rioja fue tomada declaración a María Francisca, hija de Mariana, de tan sólo once años de edad, que relató...

“... que muchas noches había despertado y visto venir tres luces grandes, y dos que salían de detrás del corral, y una detrás de la casa grande, y que luego entraban a su casa como animales, y que tenía mucho miedo, y se tapaba la cabeza, y que como dormía con su hermanito que estaba criando su madre lloraba muchas veces ya de noche, y llamando a su madre para que le diese de mamar no la hallaba porque se salía con aquellas luces, y no volvía hasta los segundos gallos, y que no sabía a dónde se iba”¹⁷⁵.

De esta forma, Mariana no sólo era una mala esposa y una mala vecina, sino que, además, era una mala madre. Y encima, parecía dedicarse ciertamente a la hechicería como medio para mantenerse autónomamente, circunstancia que venía igualmente expresada en la propia denuncia del administrador mediante el caso de la india Francisca de la Concepción. La propia india declaró...

“...que por el mes de abril del año antecedente había caído enferma de un dolor en un lado que le tullió el brazo derecho y fue a ver a esta reo para que la curara quien le dijo que tenía cuatro males, melancolía, espanto, y otros dos chiquitos que no se podían decir, y la tuvo algunos días untándola unas hierbas hasta noviembre [...] dándole una hierba para que la bebiera, y le dijo que algún achaque había de tener para sanar, y que la había de tumbar el caballo y entonces echaría la enfermedad que tenía dentro”¹⁷⁶.

Parece por tanto que su función como curandera estaba plenamente asentada en la comunidad, que recurría a sus servicios en caso de necesidad, tal como muestran

¹⁷⁴ *Ibid.*, f. 4.

¹⁷⁵ *Ibid.*, f. 5.

¹⁷⁶ *Ibid.*, f. 10.

otros muchos testimonios incluido el del propio Domingo Segura, quien declaró que no sintiendo alivio con varios medicamentos “había llamado a esta reo como curandera”¹⁷⁷, y sólo la denunció una vez que ésta rehusó a prestarle sus servicios.

Vistas estas circunstancias, es indudable que Mariana de la Candelaria rompía con todos y cada uno de los comportamientos que se esperaba de una mujer decente, por lo que no es de extrañar que, en vista de su comportamiento, que ponía en peligro el equilibrio de la comunidad, fuese llevada ante la Inquisición acusada de brujería. Así, las prácticas mágicas participaban en la producción y solución de conflictos y en todo el engranaje de control y autorregulación sociales, propios de las sociedades del Antiguo Régimen¹⁷⁸.

¹⁷⁷ *Ibid.*, f. 2.

¹⁷⁸ CEBALLOS GÓMEZ, D.: “Grupos sociales y prácticas mágicas...”, *op. cit.*, p. 52.

4. Indígenas, esclavos y acciones del Diablo

Si existió un momento histórico en el que la idea del mal, personificada en el Diablo, adquirió una fuerza sin precedentes, éste fue, sin duda, la alta Edad Moderna. En esta época, la figura diabólica no sólo era cotidiana en la doctrina, sino también entre amplios sectores de la población, gracias a la abundantemente difusión de los tratados de demonología, en los que se exploraban y debatían las complejidades de la brujería y otros temas afines de un modo sistemático y teórico¹⁷⁹.

De los cientos, o incluso miles, de textos de este tipo que llegaron a publicarse cabe destacar por encima de todos el célebre *Malleus maleficarum* publicado por Kramer y Sprenger en 1486, aunque existieron también otros tratados que alcanzaron una notable fama como *De la démonomanie des sorciers* (1580) de Jean Bodin, *Discours des sorciers* (1602) de Hnery Boguet, *Discourse of the damned art of witchcraft* (1610) de William Perkins o el *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum* (1589) de Pierre Binsfeld. Entre los autores españoles, el género se halla representado por libros como *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1530) de Pedro Ciruelo, *Daemonología* (1623) de Francisco Torreblanca y Villalpando *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio de ellas* de Fray Martín de Castañega¹⁸⁰.

En América sin embargo, el Diablo era una figura inexistente entre las culturas prehispánicas asentadas en el territorio, si bien adquirió una presencia muy notable tras la llegada de los conquistadores españoles. De esta forma, tanto la brujería como la demonología americana vinieron a ser, en gran parte, fenómenos inducidos por la influencia hispana,¹⁸¹ en su mayoría emigrantes del norte de España y de Portugal¹⁸², lo que se deduce del hecho de que los elementos del pacto diabólico más presumidos por los extirpadores reflejaban los elementos codificados en los manuales como el *Malleus maleficarum* y otras guías eclesiásticas que acompañaron a los curas europeos en sus misiones al Nuevo Mundo¹⁸³.

¹⁷⁹ CLARK, S.: “Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna, en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna...*, op. cit., p. 22.

¹⁸⁰ Existe una versión publicada en la editorial De la luna en 2001.

¹⁸¹ DEL PINO, F.: “Demonología en España y América...”, op. cit., p. 284.

¹⁸² HENNINGSEN, G.: “La evangelización negra...”, op. cit., p. 15.

¹⁸³ GLASS-COFFIN, B.: “El pacto diabólico y la identidad cultural en el norte del Perú”, en *Revista andina*, 35, 2002, p. 129.

El notabilísimo protagonismo que los conquistadores españoles dieron al demonio en las nuevas tierras recién descubiertas ha venido explicándose tradicionalmente mediante dos argumentos: el desconocimiento y la incomprensión de las culturas indígenas y su utilidad como estrategia de evangelización. Respecto al primero, la incomprensión de las pautas que regían la vida de las diversas comunidades que poblaban el territorio selló el primer impacto de los europeos en su encuentro con las culturas indígenas, recurriendo a la diabolización como un medio para explicar las diferencias observadas. En estos términos se expresaba el cronista fray Toribio Benavente en su *Historia de los indios de la Nueva España*, escrita en 1565:

“Era esta tierra un traslado del infierno, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando al demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían a tabales, bocinas, cometas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de demonios”¹⁸⁴.

De igual forma, la cultura africana con sus rituales de muerte, trances y posesiones, magia, augurios, danzas, adivinaciones, interpretación de los sueños, visiones y éxtasis fue igualmente demonizada, puesto que proyectaba un África fantasiosa y monstruosa, un continente sin Dios, sin ley y dominado por el demonio¹⁸⁵. No obstante, resulta muy interesante la ambigüedad que en general mantenían los misioneros a este respecto. Como decíamos, el diablo era empleado frecuentemente para explicar aquellos rasgos más lejanos y contrastantes con el catolicismo (la sacralización generalizada de la naturaleza, el politeísmo, los usos adivinatorios, el derramamiento de sangre humana o animal, etc.). Pero al mismo tiempo, veían también al demonio en aquellos otros elementos religiosos más parecidos o, al menos, equiparables al culto católico (templos, sacerdotes, fiestas, etc.)¹⁸⁶.

En opinión del jesuita José de Acosta, las semejanzas advertidas entre las ceremonias religiosas indígenas y las cristianas demostraban el origen diabólico de las primeras; Satanás pretendía la imitación del creador¹⁸⁷. En el libro V de su monumental

¹⁸⁴ Citado en BÁEZ-JORGE, F.: *Los disfraces del diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica*, Universidad Veracruzana, Veracruz, 2003, p. 292.

¹⁸⁵ DÍAZ, DÍAZ, R.: “Entre demonios africanizados, cabildos y estéticas corpóreas: aproximaciones a las culturas negra y mulata en el Nuevo Reino de Granada” en *Año XXXII*, 60, julio-diciembre, 2005, p. 30.

¹⁸⁶ DEL PINO, F.: “Inquisidores, misioneros y demonios...”, *op. cit.*, p. 152.

¹⁸⁷ La idea había de que Satanás pretendía imitar a Dios había sido ya apreciada varios siglos antes. «Mona de las obras de Dios» llamaba San Buenaventura al Demonio: «Diabolus est simia Dei, et operum ejus» (*De ver. revelan.*). Citado en CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Akal editor, Madrid, 1978, p. 53.

Historia natural y moral de las Indias (1590), Acosta aborda directamente el tema del mimetismo diabólico, expresándose en estos términos:

“Lo que más admira de la envidia y competencia de Satanás, es que no sólo en idolatrías y sacrificios, sino también en cierto modo en ceremonias, haya remedado nuestros sacramentos [...] especialmente el sacramento de la comunión, que es el más alto y divino”¹⁸⁸.

Los sorprendentes paralelismos entre los ritos e ideas indígenas y las prácticas cristianas advertidos por Acosta habían sido identificados con anterioridad por otros cronistas como Fray Toribio de Benavente o Diego Durán. El primero, veía en el baño ritual de los recién nacidos “una figura del bautismo”. El segundo, describe detalladamente la ingestión de una figura hecha con maíz tostado y amaranto, cuyos pedazos –simbólicamente, los huesos y carne del dios Huitzilopochtli—, eran entregados al pueblo por los sacerdotes, que los recibía “con mucha reverencia y adoración”, sin duda, un “contrahecha ceremonia endemoniada de la de nuestra iglesia sagrada que nos manda recibir el verdadero cuerpo y sangre de nuestros señor Jesucristo”¹⁸⁹.

Todas estas ideas se conjugaron en el célebre *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Fray Andrés de Olmos, publicado apenas transcurridos cincuenta años después de la conquista, en 1553, donde ya se acusaba a los americanos, ya no tan solo de ser idolatras, sino de ser “activos adoradores del Demonio mismo, miembros de la contra iglesia establecida por el Demonio ansioso de ser adorado como Dios”, con su propia iglesia “como una mimética inversión de la iglesia católica”¹⁹⁰.

Así, a su llegada al continente, los europeos determinaron que el orden natural que regulaba la vida y acciones de los hombres en Occidente se hallaba absolutamente quebrado en América, lo cual podía apreciarse en ciertos aspectos del universo cultural indígena, y, especialmente, en sus supersticiones. Todo eran en suma actos diabólicos, adjudicados a una naturaleza pervertida por la acción de Satán¹⁹¹. Es significativo del grado de implantación que adquirió esta teoría el hecho de que los primeros cronistas mestizos como Garcilaso de la Vega, Juan Bautista Pomar o Muñoz Camargo

¹⁸⁸ Citado en BÁEZ-JORGE, F.: *Los disfraces del diablo...*, op. cit., p. 259.

¹⁸⁹ Citado en Ibíd., pp. 259-260.

¹⁹⁰ SÁNCHEZ, J.: “La imposición del diabolismo cristiano en América”, *Cuadernos del minotauro*, 5, 2007, p. 25.

¹⁹¹ VITAR, B.: “Los jesuitas y la demonización del Chaco”, en DEL PINO DÍAZ, F. (Coord.): *Demonio, religión y sociedad...*, op. cit., p. 163.

continuasen con la difusión del diabolismo americano, demonizando así la cultura de sus propios antecesores¹⁹². Sin embargo, en contraste con estos testimonios, el jesuita Acosta advertía a los cristianos que no fuesen tan rigurosos con los restos diabólicos del paganismo presente, teniendo en cuenta el paganismo antiguo:

“Si alguno se maravillare de algunos ritos y costumbres de los indios, y los despreciare por insipientes y necios o los detestare por inhumanos y diabólicos, mire que en los griegos y romanos —que mandaron el mundo— se hallan los mismos o semejantes, y a veces peores”¹⁹³.

Sin duda esta afirmación contrasta con los planteamientos que acabamos de presentar, de los que el propio jesuita participaba. De hecho, Vitar señala precisamente el importante precedente que sentaron las obras de este miembro de la Compañía, en las que interpretaba el universo religioso indígena como una invención satánica, valoración compartida por autores de la talla de Gruzinski. Sin embargo, el investigador Fermín del Pino se ha centrando en revisar y reinterpretar estas cuestiones, presentando textos tan sugerentes como éste:

“Hallánse en las naciones de la Nueva España gran noticia y memoria de sus antiguallas. [...] En la provincia de Yucatán, donde es el obispado que llaman de Honduras, había unos libros de hojas —a su modo encuadrados o plegados— en que tenían los indios sabios la distribución de sus tiempos y conocimientos de planetas y animales, y otras cosas naturales y sus antiguallas, cosa de grande curiosidad y diligencia. Parecióle a un doctrinero que todo aquello debía de ser hechizos y arte mágica, y porfió que se habían de quemar, y quemáronse aquellos libros. [...] Lo mismo ha acaecido en otras cosas: que, pensando los nuestros que todo es superstición, han perdido muchas memorias de cosas antiguas y ocultas que pudieran no poco aprovechar. Esto sucede de un celo necio que, sin saber ni aún querer saber las cosas de los indios, a carga cerrada dicen que todas son hechicerías, y que éstos son todos unos borrachos, que qué pueden saber ni entender”¹⁹⁴.

Así, según las interpretaciones del citado investigador, la presunta satanización del mundo indígena no sería un fenómeno tan generalizado como parecía hasta el momento, apuntando como responsable de este fenómeno a la censura inquisitorial. Según el autor, resulta sospechosa la frecuencia con la que sale mencionado el Demonio en los nueve títulos del libro V, cosa que no ocurre en el resto de la obra que son seis libros más, con un promedio de treinta capítulos cada uno. Además, la mención del

¹⁹² SÁNCHEZ, J.: “La imposición del diabolismo cristiano...”, *op. cit.*, p. 31.

¹⁹³ Citado en DEL PINO, F.: “Demonología en España y América...”, *op. cit.*, p. 287.

¹⁹⁴ En *Historia natural y moral de las Indias* de José Acosta. Citado en DEL PINO DÍAZ, F.: “Inquisidores, misioneros...”, *op. cit.*, p. 155.

demonio es también reiterada al interior, justamente al comienzo y al final de los capítulos o al comienzo descriptivo de áreas geográficas, cosa que igualmente sucede sólo dentro del libro V, estando sistemáticamente ausente fuera de él, donde en todo caso se refiere al Demonio con un tono generalmente ligero.

Todas estas diferencias, permitirían detectar las interferencias que hizo la censura, o mejor dicho, la autocensura, porque el autor ubicó numerosas menciones al demonio justamente en el libro y en la parte del libro (títulos y comienzos o finales de capítulos) que más iba la censura a vigilar¹⁹⁵. Por lo que respecta al segundo argumento, la investigadora Beatriz Vitar en su estudio centrado en el Chaco argentino, defiende la demonización de la cultura indígena como una estrategia de evangelización llevada a cabo por los misioneros.

Según esta autora, la demonización de los grupos indígenas constituiría una variante del fenómeno de «barbarización»; esto es, al igual que los conquistadores barbarizaron a los pueblos de guerreros cazadores para legitimar la guerra ofensiva contra ellos, los misioneros demonizaron su mundo pagano para poder afrontar la conversión de los indios. De esta forma, el empeño misionero por cristianizar a las sociedades indígenas acabó por *diabolizar* sus costumbres, consideradas como un obstáculo para el despliegue del programa evangelizador¹⁹⁶.

Héctor Sainz Ollero, en consonancia con esta interpretación, subraya su utilidad como medio para atemorizar a los indígenas y forzarlos a la conversión: sólo hay un camino de salvación y ese camino es el que indica el misionero, toda desviación conduce a un infierno que se presenta con unos tintes verdaderamente aterradores¹⁹⁷ (Fig. 4). Desde luego, es significativo que dentro del ámbito hispánico, la zona donde alcanzó un mayor desarrollo la iconografía infernal durante la Edad Moderna fuese América¹⁹⁸.

Durante los siglos XVI al XVIII se desarrolló en México un exacerbado gusto por el patetismo extremo, que llenó su arte de escenas y sangre, apareciendo una serie de imágenes infernales cuyos autores no tuvieron remilgos a la hora de representar la残酷和el sadismo. La más famosa es una pintura atribuida a Miguel Cabrera, que pertenece a la Pinacoteca de la Profesa (Cuidad de México) (Fig. 5). Lo que hace

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 155-156.

¹⁹⁶ VITAR, B.: “Los jesuitas y la demonización...”, *op. cit.*, p. 162.

¹⁹⁷ SÁIZ OLLERO, H.: “Protestantismo, catolicismo y demonio entre los Ayoreo del Chaco Boreal”, en DEL PINO DÍAZ, F. (Coord.): *Demonio, religión y sociedad...*, *op. cit.*, p. 196.

¹⁹⁸ Véase PORTÚS, J.: “Infiernos pintados: Iconografía infernal en la Edad Moderna Hispánica”, en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna...*, *op. cit.*, pp. 269 y siguientes.

impresionante el cuadro es que, debido a su tamaño considerable y su abigarramiento descriptivo, el espectador se vea envuelto en un espacio imponente y opresivo, y mire a donde mire sólo encuentre fuego, rostros desencajados, miembros retorcidos y doloridos y torturas llenas de sadismo. No hay un solo centímetro cuadrado de pintura que invite al sosiego o al descanso. Si el espectador mira a su derecha, se encuentra con un demonio que introduce un enorme clavo en el ojo de un condenado, a quien una serpiente devora sus entrañas. Si alza la vista, encontrará que un hombre maniatado está siendo ahogado por un monstruo infernal; y aquí y allá verá hombres rodeados de serpientes y desencajados (Fig. 6).

Sin embargo, con estas amenazas los misioneros no siempre lograban causar la reacción esperada entre los indígenas. En una ocasión, un religioso trató de mostrar a sus feligreses el lugar que les estaría reservado de no practicar las enseñanzas que les transmitía mediante una pintura del infierno en la que aparecía la imagen de un alma condenada consumiéndose en el fuego en medio de serpientes que la devoraban. Cuál no sería su sorpresa al ver que éstos, en lugar de amedrentarse con la obra, más bien la miraban con alegría. Desconcertado, el religioso pidió al indio que le parecía más inteligente que le explicara por qué el cuadro les producía tanto regocijo. El indio respondió que porque observaban que en el infierno “tendrían lumbre para calentarse durante las noches frías y víboras para comer”. De este modo, el misionero terminaba provocando con su pintura efectos contrarios a los que perseguía, pues lejos de atemorizar a los indios con la imagen que les presentaba del infierno, daba lugar a que se mostraran interesados en él y lo considerasen, tal vez, como un lugar similar a su hábitat tradicional¹⁹⁹.

Ha quedado asentado hasta el momento cómo el demonio, tal como lo entendía la doctrina cristiana, fue una figura implantada por los misioneros y conquistadores españoles en el territorio colonial. Sin embargo, en los últimos años han surgido nuevas posturas que matizan la inexistencia de esta figura en los territorios conquistados. Maldad y bondad no constituyán en la cosmovisión americana nociones absolutas como lo son en el cristianismo, en cuyo marco teológico representan opuestos irreductibles que se expresan en el antagonismo Dios/Satanás. Por el contrario, el mal y el bien se imaginaban como partes constitutivas de la misma divinidad. Así, por ejemplo, Ix-Chel, la diosa maya de la medicina era, asimismo, causante de enfermedades; el agua enviada

¹⁹⁹ MIRAFUENTES GALVÁN, J. L.: “Tradición y cambio sociocultural: los indios del noroeste de México ante el dominio español. Siglo XVIII”, *Estudios de historia novohispana*, n. 35, 2006, p. 81.

por Chalchiuhltlicue fertilizaba las tierras, pero también provocaba tempestades y ahogaba a los humanos; la omnipotencia, piedad y misericordia eran atributos de Tezcatlipoca, contrario a los de enemistad, castigo y exterminio que le eran igualmente adjudicados²⁰⁰.

La causa de los padecimientos de la comunidad no era por tanto la acción de un agente maligno sino la ira de los propios dioses como respuesta a todas aquellas acciones que violaban el orden establecido. “...nuestro Dios Huari, y criador, te ha enviado esta araña para que te coma, porque no le has adorado, ni servido”²⁰¹ diagnosticaba una curandera andina. De igual forma, los africanos, cuyas prácticas religiosas se centraban alrededor del culto a los muertos, tampoco concebían una división tajante entre el bien y el mal²⁰².

No obstante, según plantea Fermín del Pino, en una postura que aún es objeto de un intenso debate, podría aceptarse la existencia de un demonio indígena identificándolo con la realización particular de una función social. En este sentido, el demonio —indiano o de cualquier tipo— expresaría el modo de identificar en cualquier sociedad al contrario, o, en otras palabras, a todo aquello que se quiera vedar socialmente. Desde este punto de vista funcional o simbólico, el demonio resultaría una figura propiamente universal, puesto que toda sociedad cuenta con grupos internos contrarios a los que desea anular o equilibrar. El demonio así entendido no sería por tanto una figura histórica sino más bien un instrumento útil a cada sociedad para alcanzar sus propias metas²⁰³.

En cualquier caso, independientemente de la existencia previa o no de un demonio indígena, lo cierto es que los conquistadores y misioneros españoles creyeron detectar en tierras americanas la presencia del mayor enemigo de la cristiandad, Satán. En las siguientes páginas, analizaremos a partir de la información contenida en los documentos inquisitoriales, las formas en las que el demonio se relacionó con los integrantes de la sociedad colonial, y particularmente, con aquellos que fueron acusados de establecer un pacto implícito o explícito con él. Finalmente, reflexionaremos brevemente sobre si, en virtud de los casos analizados, es posible hablar de una verdadera comunidad de brujas en los territorios estudiados.

²⁰⁰ BÁEZ-JORGE, F.: *Los disfraces del diablo...*, op. cit., p. 227.

²⁰¹ Citado en SILVERBLATT, I.: “El arma de la hechicería”, en STOLCKE, V. (comp.): *Mujeres Invadidas...*, op. cit., p. 134.

²⁰² GIRLADO BOTERA, C.: “Esclavos sodomitas...”, op. cit., p. 175.

²⁰³ DEL PINO DÍAZ, F.: “Demonología en España y América...”, op. cit., p. 295.

5. ¿Cosas de brujas, cuevas y demonios?

Las formas de entrar en contacto con el diablo eran muy diversas. De todas ellas, como indica James Amelang, durante la Edad Moderna cuatro fueron especialmente importantes: la brujería, la obsesión (aparición prolongada y cohabitación con el demonio), la posesión demoníaca y los sueños. Con respecto a las tres primeras, un examen detallado del periodo en su totalidad deja patente que estas formas de contacto con lo demoníaco resultaron ser bastante excepcionales. La persona normal, representativa de la época moderna, no era una bruja ni estaba obsesionada o poseída por el diablo; la gran mayoría de los individuos que entraron en contacto con demonios lo hicieron por tanto a través de sus propios sueños²⁰⁴.

Sin embargo, a pesar de que fueron relativamente pocas las personas que se vieron implicadas en la brujería diabólica —al menos por lo que respecta al número de individuos involucrados, fue una de las formas de contacto menos importantes—, el fenómeno ocupó un lugar preponderante en la cultura de la Edad Moderna. La relación de la bruja con el diablo podía darse bajo dos situaciones diferentes. En el caso de las personas que practicaban la magia maléfica sin una invocación expresa al demonio, se consideraba que se trataba de un pacto implícito, y normalmente se veía como un mal menor. Mucho más abyecto era el caso de los pactos explícitos, aquellos en los que las brujas confesaban haber transferido voluntariamente su lealtad de Dios al diablo a cambio de poderes sobrenaturales (Fig. 7).

La más amenazadora y terrible manifestación de esta última relación era el Sabbat o aquellarre, un carnaval de destrucción, en el que supuestamente las brujas se reunían para adorar al diablo y honrarlo con acciones particularmente atroces, que incluían orgías sexuales, asesinatos de niños y canibalismo²⁰⁵ (Fig. 8). Invertida, esta ceremonia remitía a los lazos sagrados del matrimonio establecido para procrear y no para encontrar placer durante las relaciones sexuales así como a las prohibiciones enunciadas por los confesores a propósito de la masturbación, de las posiciones anormales y de las prácticas contraconceptivas²⁰⁶. El ritual, tomando como modelo el de la Iglesia católica, vendría marcado por tanto por el signo de la inversión.

²⁰⁴ AMELANG, J. S.: “Durmiente con el enemigo: el diablo en los sueños”, en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna...., op. cit.*, p 336.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 337.

²⁰⁶ MUCHEMBLED, R.: *Historia del diablo*, Cátedra, Madrid, 2004, p. 91.

La relación establecida en el aquelarre era una relación desigual, en la que el diablo mandaba y las brujas obedecían; él seducía y ellas se esclavizaban. Distinción, poder y sumisión eran por tanto elementos esenciales en este relación que tenía como máximo exponente el acto sexual, muchas veces sodomizado, y el beso en las partes pudendas que daban las iniciadas a Satán²⁰⁷ (Fig. 9). Como prueba material y visible de la estrecha vinculación entre ambos, se afirmaba que las brujas se hallaban señaladas con ciertas marcas corporales que, al decir de los teólogos, no eran otra cosa que la huella dejada por la garra del diablo tras haber firmado el pacto durante el aquelarre.

En los dos procesos analizados en este trabajo no se presta, sin embargo, una especial atención a la figura del demonio, que aparece nombrado sólo circunstancialmente. No obstante, el análisis del expediente de Coahuila en su totalidad (que en este caso sólo puede realizarse indirectamente a través del estudio de las investigaciones ya publicadas, puesto que únicamente disponemos del proceso incoado contra Juana María) permite apreciar una importancia del demonio mucho mayor de la que dejan entrever los procesos consultados. La declaración efectuada por la india Gregoria contra Juana María parecía apuntar ya en este sentido, hecho que se ha visto confirmado con la consulta del resto de la documentación. De esta forma, la reproducción del citado testimonio nos servirá como punto de partida para estudiar las distintas formas en la que el demonio se relacionaba con las brujas y hechiceras novohispanas durante el periodo colonial. La india Gregoria...

“...refirió con todas sus circunstancias haberse aparecido el demonio cuando se enseñó, haber negado la fe y los sacramentos y adoró al demonio por Dios, y que el demonio la dio atados de polvos distintos y varias raíces y palitos, y que de estos la dijo aplícalos para sapos, culebras y gusanos para matar a quien quisieres y para cuanto te dé gana. Y declaró también de sí que cuando las prisiones de las brujas que hizo Rioja cuatro días antes que prendieron a su maestra la salió al encuentro el demonio de a caballo [...] y que la preguntó que qué había de nuevo [...] y que la dijo también que a su maestra ya la venían a llevar presa, y que a ella también la habían de llevar [...] pero que no confesara, que él la sacaría de todo”²⁰⁸.

El pacto explícito con el demonio, por el que la india Gregoria reniega voluntariamente de la fe cristiana a cambio de la obtención de polvos y yerbas para maleficiar, parece que fue un hecho bastante habitual entre las brujas y hechiceras novohispanas. En ocasiones, encontramos en los mismos procesos inquisitoriales las

²⁰⁷ MONCÓ REBOLLO, B.: “Demonios y mujeres: historia de una transgresión”, en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004, p. 190.

²⁰⁸ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1730, exp. 28, f. 5.

cédulas en las que la gente prometía su alma al diablo a cambio de algún beneficio. Estos pactos escritos, algunas veces con sangre, eran el contrato entre el humano y el demonio, mediante el cual el segundo se comprometía a satisfacer la petición del pactante a cambio de su servidumbre incondicional y la entrega de su alma cuando muriese²⁰⁹.

En el caso concreto de Coahuila, las procesadas sí manifiestan tener pacto explícito con el demonio, como expresa el comisario en la carta enviada al tribunal inquisitorial en la que afirma que “se hallan ser cómplices en muchos maleficios y muertes ejecutadas por ellas, y todas hecha escritura de sus almas al demonio”²¹⁰. Las maestras invocaban al diablo llamándolo “señor” o “amo” y asegurando que sus discípulas “quieren servirlo y ser sus esclavas”; el demonio, invariablemente, les decía que habían de renegar de Dios y de la Virgen y que sólo a él debían considerarlo dios y rey. Sin embargo, a pesar de que la relación de dominación parece que se mantiene a tenor de estas invocaciones, lo cierto es que como manifiesta López Ridaura, se denota un cierto tono suplicante en el demonio cuando declara que él sí les puede dar todo lo que le piden, así como cuando, al ser detenidas, les ruega a sus discípulas que no confiesen. De hecho, las indias Figenia y Manuela de los Santos declararon incluso haber amenazado al demonio con dejarlo si no las complacía.

Cuestiones como éstas, llevan a López Ridaura a afirmar que el demonio de Coahuila no pasaba de ser un “pobre diablo”, tesis que se vería confirmada por las circunstancias que relatamos a continuación. Como recogían los manuales de demonología, la característica esencial del diablo era su poder de transmutación o metamorfosis, su capacidad para adquirir las más diversas formas²¹¹, y así se presenta ante las brujas de Coahuila: como negro, como gachupín, sentado o a caballo, vestido de negro, de rojo, de verde, o de azul, desnudo, sólo con un taparrabo, en forma de perro, de guajolote, de chivo, de burro, de murciélagos, de víbora, de joven apuesto, de mediana edad, etc.

Sin embargo, a pesar de que Gregoria nos relata que se le había aparecido el demonio “muy feroz en figura de perro, que la quería despedazar, y que ella se llenó de

²⁰⁹ Por ejemplo, en el vol. 1019, exp. 9, fol. 215, encontramos la cédula escrita con sangre con la que el bachiller Juan Bravo Zorrilla prometió su alma al demonio para poder “gozar impunemente” de su comadre, en LÓPEZ RIDAURA, C.: “Las brujas de Coahuila y...”, *op. cit.*, p. 240.

²¹⁰ Citado en LÓPEZ RIDAURA, C.: *Las brujas de Coahuila. Realidad y ficción...*, *op. cit.*, p. 41.

²¹¹ PEREDA, P. y De CARLOS, M. C.: “Desalmados: imágenes del demonio en la cultura visual de Castilla (siglos XIII-XVII). Un itinerario”, en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna...*, *op. cit.*, p. 236.

pavor”²¹² lo cierto es que casi nunca tenía un aspecto muy amenazador. Llamativa es desde luego la vez en la que Josefa lo encontró “en figura de perrito faldero, haciendo piruetas y meneando la cola y jugando con la india Figenia”²¹³, sin duda, la antítesis de la imagen estereotipada de figura repulsiva, grande, bestial, hedionda y oscura que emergía de las confesiones de las brujas europeas²¹⁴. De hecho, en relación con estas ideas, Taussig ha propuesto que para los esclavizados el diablo no significaba necesariamente ni el mal encarnado, ni “un espíritu vengador”, sino “una figura de regocijo; un poderoso bufón”²¹⁵.

Igualmente, a pesar de la intrínseca maldad que supuestamente caracterizaba al diablo, la propia Gregoria nos refiere que “sin haber enojo o motivo, mandaba el demonio no se hiciese mal a nadie”²¹⁶. Asimismo, además de darles a las mujeres los instrumentos para maleficiar, también les proporcionaba una serie de regalos, normalmente relacionados con el vestido: enaguas, telas o medias. Y, finalmente, charlaba con ellas, les preguntaba cómo estaban y las escuchaba:

“Y que también les dijo que mientras estuvieran en su amistad, que le llamaran cuando necesitaran de él, que él saldría y les daría lo que pidieran o a lo menos las oiría y condescendería con su gusto”²¹⁷.

Esta imagen del demonio poco tenía que ver con la imagen cruel y aterradora que de él difundía la cultura oficial. Así, más que con un amo despiadado al que las brujas debían sumisión, el diablo parecía identificarse más con un auxiliar o incluso con un compañero o amigo. De esta forma, según López Ridaura, lejos de ser la representación del mal, el demonio de las brujas y hechiceras de Coahuila era la personificación de sus deseos y necesidades²¹⁸. El diablo coahuilense se nos presenta por tanto como un “pobre diablo”, más cercano a la idea del diablo «popular» hispánico, del diablo folklórico, que a la idea del diablo de los clérigos, apareciéndose como

²¹² AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1730, exp. 28, f. 6.

²¹³ Vol. 935, exp. 1, fol. 174r, cit. en LÓPEZ RIDAURA, C.: “Las brujas de Coahuila...”, *op. cit.*, p. 241.

²¹⁴ CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo...*, *op. cit.*, p. 116.

²¹⁵ TAUSSIG, “Religión de esclavos”, citado en DÍAZ, DÍAZ, R.: “Entre demonios africanizados, cabildos y estéticas corpóreas...”, *op. cit.*, p. 32.

²¹⁶ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1730, exp. 28, f. 6.

²¹⁷ Vol. 935, exp. 1, fols. 170r-170v, cit. en LÓPEZ RIDAURA, C.: “Las brujas de Coahuila...”, *op. cit.*, p. 243.

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 243.

una versión atenuada, alterada o prosaica del segundo o incluso como una auténtica contrafigura del mismo, desprovista de su potencial dramático y terrorífico²¹⁹.

Ha quedado ya asentado cómo el diablo de nuestras hechiceras no parecía ser un ser demasiado terrible. Este demonio no parecía identificarse exactamente con una fuerza maléfica sino más bien con una fuerza de la naturaleza a la que se podía recurrir para dirigir una súplica que no encontraba otro conducto²²⁰. Por ello, podría considerarse que la relación con el diablo suponía para estas hechiceras un sucedáneo de la religión, representando una auténtica alternativa al cristianismo, o cuanto menos, un complemento. Esta cuestión alternativa había sido destacada ya por los propios inquisidores desde los mismos inicios de la Edad Moderna, los cuales contribuyeron a consolidar el arquetipo de la brujería como una especie de anti-iglesia cristiana o contrigalesia, un cristianismo vuelto del revés, una secta alternativa a la religión oficial y opuesta a ella²²¹. En estos términos se expresaba el franciscano fray Martín de Castañega, en 1530:

“Dos son las iglesias de este mundo, una es católica, la otra es diabólica. [...] Así como en la iglesia católica hay sacramentos por Cristo [...] así en la iglesia diabólica hay execratmentos por el demonio y por sus ministros ordenados y señalados”²²².

Ciertamente, la indulgencia de los inquisidores con respecto a este tipo de delitos, y particularmente con respecto a los relacionados con la hechicería y curandería, a los que normalmente calificaron como supersticiones o errores, cuando no como embustes²²³, permitía que a través de las redes de mujeres siguieran transmitiéndose de boca en boca las alternativas mágicas a la mediación de la Iglesia en los asuntos domésticos, lo que dio lugar a que, en algunos casos, las mujeres pudiesen elaborar una ideología religiosa alternativa, centrada en los pactos con el demonio, que ponía en entredicho la religión dominante²²⁴.

En opinión de los demonólogos, tres eran los elementos fundamentales que manifestaban la pertenencia a una secta demoníaca secreta: el pacto con Satanás, la

²¹⁹ DELPECH, F.: “En torno al diablo cojuelo: demografía y folklore”, en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna...*, *op. cit.*, p. 105.

²²⁰ SANCHEZ ORTEGA, M. L.: *Ese viejo diablo llamado amor...* *op. cit.*, p. 87

²²¹ MANTECÓN MOVELLÁN, T. y TORRES ARCE, M.: “Hogueras, demonios y brujas: significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax”, en *Clío & Crimen*, 8, 2011, p. 262

²²² CASTAÑEGA, M: *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio de ellas, De la luna*, 2001, pp. 24-26.

²²³ MANTECÓN MOVELLÁN, T. y TORRES ARCE, M.: “Hogueras, demonios y...”, *op. cit.*, p. 257.

²²⁴ BEHAR, R.: “Brujería sexual, colonialismo...”, *op. cit.*, p. 178.

participación en el aquelarre y la práctica de maleficios²²⁵. En el caso de Mariana de la Candelaria resulta más difícil determinar si podría hablarse realmente o no de una secta diabólica de brujas dado que sólo contamos con el proceso incoado contra ella. No obstante, de su testimonio parece desprenderse que efectivamente existía una jerarquía de brujas que periódicamente se juntaban en reuniones en las que se les aparecía el diablo:

“... a Phelia de Jesús Santiago en cierta ocasión que fue a visitarla [...] le dijo que quería saber cómo había ligado a otro hombre llamado Antonio Ramos, y que también la llevara a donde ella iba a pasear, y que con efecto la llevó dos veces, saliendo de sus casas como a las ocho de la noche; que la primera vez le untó un sebido prieto a las palmas de las manos, en las plantas de los pies, en las sangraderas de los brazos y en las sienes. Que sin embargo de que ambas se levantaron en el aire solo voló adelante la dicha Phelia, que ella cayó cerca del lugar donde se había levantado y estuvo allí como borracha, hasta que como a los primeros gallos volvió la Phelia y la mandó levantar y volver a su casa sin que hubiese visto ni notado otra cosa que un bulto prieto con cabeza de chivato que estuvo frente a ella cuidándola desde que se cayó, y otro como gato que se fue a la casa de la Ybarra; Que en la segunda ocasión [...] las demás con quienes iba, las que pasaron adelante no iban montadas como ella, sino como brincando, y que como antes de los primeros gallos volvieron la Maestra y el otro bulto y todas volvieron a sus casas en un instante”²²⁶.

En el caso de las brujas de Coahuila, los tres elementos parecen verse también confirmados pues no sólo contamos con numerosos testimonios que relatan los supuestos maleficios perpetrados por estas mujeres y los pactos realizados con el demonio sino que además contamos con la identificación precisa de la cueva en la que teóricamente se realizaban los aquelarres con el demonio, al igual que años antes lo habían hecho sus homólogas ibéricas en la famosa cueva de Zugarramurdi. El indio Diego de la Cruz, de la misión de la Punta de Lampazos, delató a muchas brujas y hechiceras que iban con él a una cueva del Carrizal, la “cacareada ermita de las tertulias de la perdición” como la llamaba el comisario fray Hermenegildo, en la que veían al demonio y practicaban orgías. El comisario, acompañado por el gobernador y por el notario, fue en persona a inspeccionar la cueva, y aunque encontraron señales de que era un lugar muy visitado, no pudieron hallar ninguna evidencia de las cosas fabulosas que contaban de ella. No obstante, por si acaso, mandaron tapiar la entrada de la cueva²²⁷.

Hemos de ser cautelosos sin embargo ante el examen de los testimonios contenidos en este tipo de fuente pues hemos de tener siempre muy presente la presión

²²⁵ MUCHEMBLED, R.: *Historia del diablo...* op. cit., p. 86.

²²⁶ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1732, exp. 36, f. 15.

²²⁷ Relatado en LÓPEZ RIDAURA, C.: *Las brujas de Coahuila. Realidad y ficción...,* op. cit., pp. 59-60.

que los comisarios del Santo Oficio ejercían sobre las reas, induciéndolas con sus preguntas a responder lo que ellos querían escuchar y multiplicándose así las acusaciones contra otras convecinas. A este respecto, resulta muy ilustrativo el testimonio de Juana María Mulata quien negó ante Hermenegildo haber acusado a Antonia Flores a pesar de...

“...las varias preguntas que Rioja la hizo sobre Antonia Flores, sugestivas según parece de ellas, y también el que la ofrecía quitarle las prisiones y darla libertad [...] porque dicha Antonia estaba mala y no fuera que muriéndose viniera y le arrancara la lengua por las mentiras que decía contra ella”²²⁸.

En cualquier caso, lo que resulta evidente es que, independientemente de la existencia o no de una comunidad de brujos y brujas que en determinadas fechas se reuniesen para celebrar un aquelarre, es decir, de la existencia de una verdadera secta satánica que cometiese auténticos y monstruosos maleficios, lo que sí es posible advertir es la presencia de redes aprendizaje y de intercambio de saberes y remedios asociados con la hechicería y el curanderismo, en las que cada individuo, en función de su experiencia o categoría racial, ocupaba un papel determinado.

Para empezar, la información contenida en los procesos de fe analizados revela claramente la existencia de distintas jerarquías dentro del mundo de la brujería y hechicería, determinadas por los años de experiencia en el desempeño de este tipo de prácticas. Así, el ejercicio de la bruja o hechicera se nos presenta como un oficio basado en la transmisión de saberes (en cuanto a plantas, ritos, etc.) por parte de las brujas o hechiceras más veteranas de la comunidad a las más jóvenes o inexpertas. Todas las declarantes tienen por tanto un estatus jerárquico en el sentido de que son discípulas o maestras de alguien más. Tal es el caso por ejemplo de la india Gregoria, quien reconoció haber enseñado a Juana María Mulata el arte de la hechicería y, a su vez, haberlo aprendido de la india María Diego.

En la cima de esta cadena de jerarquías se situaría la maestra por excelencia, que en el caso de las brujas de Coahuila sería la india Figenia. En el incidente ya comentado anteriormente sobre Antonia Flores, Juana María expresó que “con esto [refiriéndose a las presiones ejercidas por el comisario Rioja] y los influjos de la india Figenia [presente en la toma de declaración] hizo su declaración contra Antonia Flores por miedo”. De esta forma, nos encontramos con una figura externa a la estructura

²²⁸ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1730, exp. 28, f. 21.

inquisitorial, pero con un gran poder dentro de la aldea de Santiago de la Monclova, que dentro de la estructura jerárquica hechiceril ocupa una posición superior que le otorga capacidad para influir en el resto las iniciadas, y manipular así sus testimonios.

En el caso de Mariana de la Candelaria no contamos con información sobre jerarquías pero es igualmente posible advertir la presencia de una comunidad de mujeres, no necesariamente adoradoras del diablo, pero que sí compartían saberes y experiencias y que incluso tenían una cierta conciencia de grupo. Así nos lo revela el testimonio de la española Manuela de la Cerda quien relató que...

“...al tiempo que se llevó a esta reo a casa del Comisario, y se supo en la Hacienda, que se estaba recibiendo declaración, vio esta declarante y su marido D. Antonio Villanueva, que Juana de Alvarado y su cuñada que estaban en el zaguán de la misma casa, salieron y fueron a toda prisa para su jacial, y que encontrando a una muchacha hija de esta reo le hablaron, y se volvió la muchacha corriendo hacia el jacial de la Barrona que está inmediato al de esta reo, y luego salió de dicho primero jacial una mujer y entró en el segundo, y se volvió al primero, y que todas andaban asustadas, por lo que se le dio mucho que maliciar para dar aviso al Comisario”²²⁹.

En este sentido parece apuntar también la declaración de la pequeña Francisca, hija de Mariana de la Candelaria, quien aseguró “que su madre tenía muchísima amistad con dicha Phelia, Josepha y la Luciana [todas ellas implicadas en prácticas supersticiosas según las declaraciones de la propia Mariana] y como vivían así juntas frecuentemente se estaban visitando²³⁰”.

El componente étnico tenía una importancia fundamental en estas redes de intercambio. Según Solange Alberro, en los casos novohispanos se daba un esquema muy frecuente en el funcionamiento del proceso mágico: la india proporcionaba las sustancias y procedimientos necesarios y la usuaria, generalmente una española, los recibía por medio de la mujer negra o mulata,²³¹ quien le aplicaba los remedios en los que se conjugan elementos indígenas y africanos, sin olvidar los ingredientes católicos como oraciones u objetos sagrados. En consonancia con este esquema, las mulatas, y la población de origen mixto en general, principalmente, zambos y mestizos, desempeñaban un papel de intermediario —el único posible en un sistema que no los había previsto y que trató por todos los medios de rechazarlos— entre el proveedor de sustancias y el usuario, desempeñando así una función apreciada, premiada y

²²⁹ AHN, Sección “Inquisición”, leg. 1732, exp. 36, f. 8.

²³⁰ *Ibid.*, f. 7.

²³¹ ALBERRO, S.: *Inquisición y sociedad en México... op. cit.*, p. 476.

reconocida como necesaria dentro de la sociedad colonial. Esta red, además de ser interétnica, era también interclasista e incluía por igual a mujeres de los estratos superiores e inferiores de la sociedad colonial mexicana²³². Los esclavos de servicio por ejemplo, entraban en contacto con mundos muy diferentes: entraban en las casas de los amos llevando recados y encargos, iban a comprar al mercado y entraban en contacto con los comerciantes, etc.; movilidad que les permitía adquirir y poner en práctica saberes como el de la magia amorosa.

En el caso de Mariana de la Candelaria es posible advertir cómo efectivamente este tipo de redes interétnicas relacionadas con la hechicería y el curanderismo funcionaban dentro de la sociedad colonial puesto que, hasta en dos ocasiones, se hace alusión al recurso a indias viejas —a su comadre María Mejía de 70 años y a Dominga Lerma, de más de 90— como proveedoras de hierbas para sanar y/o maleficiar.

Estas redes desempeñaban un papel fundamental en la sociedad hispanoamericana poniendo en relación a los distintos sectores de la sociedad y favoreciendo el contacto y el mestizaje entre culturas, a la vez que permitían integrar saberes que podían estar latentes dentro de las culturas nativas o esclavas. Las mujeres indígenas no se limitaban a proporcionar el material para los remedios, sino que en el curso del intercambio de recetas con mujeres de otras castas y clases también asimilaban las ideas europeas sobre los aquelarres de brujas o los poderes del diablo. Estos intercambios tenían lugar en ambos sentidos y las criollas asimilaban a su vez los remedios indígenas empleados en los sortilegios amorosos y hechizos sexuales.

Estos contactos e intercambios culturales fueron percibidos incluso por las propias autoridades coloniales como muestra un documento emitido por las autoridades de Cartagena de Indias en el que informaban que “en la ciudad, acaso por la amalgama de las artes ocultas indias negras y españolas, las hechiceras pululan por todas partes, y son una plaga en las minas de Zaragoza”²³³.

Sin embargo, para identificar exactamente qué fue lo que impregnó de chamanismo indígena o de animismo y culturas africanas al fenómeno de la brujería en el Nuevo Mundo sería necesario estudiar una muestra de fuentes mucho más amplia que la consultada en este trabajo. No obstante, los trabajos de Rosas Navarro sobre la mezcla de elementos religiosos en los negros africanos pueden resultarnos muy útiles en esta tarea. En los documentos revisados por esta autora para casos de brujería y

²³² BEHAR, R.: “Brujería sexual, colonialismo...”, *op. cit.*, p. 183.

²³³ ROSAS NAVARRO, R. M.: “El Tribunal de la Santa Inquisición...”, *op. cit.*, p. 548.

hechicería de negros esclavos encontramos tres elementos mezclados: la religión católica y la superstición, hechicería y brujería europea traída por los españoles, las creencias y algunos ritos que aún estaban latentes en las mentas y prácticas de los negros africanos y la cosmovisión del mundo indígena volcada en distintas prácticas peculiares de los indígenas²³⁴.

Así, en los documentos analizados la autora reconoce como aporte de la cultura occidental las oraciones del Padre Nuestro, Ave María y muchas otras que nombran a santos de la Iglesia católica a las que agregan algunas frases específicas como nombres o peticiones. También la utilización de rituales como «chupar muertos», muy propio de brujas europeas y muy comunes en la práctica de la brujería en Cartagena de Indias, aunque también lo encontramos en otros tribunales. Incluso, la concepción del demonio como un ser maligno en contraposición a Jesucristo. De ahí se derivaba la distinción entre magia negra o maligna y magia blanca o benigna. También compartían las manifestaciones de hechicería y brujería a ambos lados del Atlántico el uso y recurso de plantas y otros consumos a propósito para entrar en trance. Algunos ungüentos hechos a base de belladona o mandrágora, plantas europeas, que servían como alucinógenos si eran esparcidos debajo de los brazos, detrás de las rodillas o el coyuntura del brazo.

A todos estos rasgos se añadían en el caso novohispano otros de raíces africanas originarias. El carácter animista por el cual creían que el universo estaba lleno de espíritus y que el Gran Espíritu, Ser Supremo, manifestaba su poder a través de los dioses. Para los yoruba, por ejemplo, Olorún era su máxima divinidad y los Orishas eran las demás divinidades que luego fueron encubiertas en los santos católicos. También se incorporaron a estos rituales afroamericanos el culto a los ancestros y la presencia de rituales de lo más variado para los que utilizaban ídolos y estatuas de madera, amuletos, caracoles, piedras, cánticos en sus lenguas, bailes al son de tamboriles que realiza con movimientos eróticos, la utilización de sangre humana en los rituales, así como algunas fórmulas mágicas en lengua africana.

Finalmente, las culturas indígenas serían las hierbas autóctonas usadas para la elaboración de brebajes, de carácter alucinógeno, indispensables para todas las juntas de brujos, pues les permitía «volar» hacia distintos lugares por efecto de las diferentes drogas, entre los que destacaban la coca en Perú y el peyote en México. Así,

²³⁴ *Ibíd.*, p. 546.

igualmente, algunos animales oriundos de América fueron usados por brujos negros para curar ciertas enfermedades²³⁵.

²³⁵*Ibíd.*, pp. 546-548.

Conclusiones

El análisis de las fuentes que han sustentado el presente Trabajo de Fin de Máster en comparación y contraste con los resultados de otras investigaciones referidas a sociedades del Antiguo Régimen en Europa y América permite establecer una serie de conclusiones sobre el fenómeno de la brujería en el Nuevo Mundo. En primer lugar, se ha podido constatar cómo la brujería americana se regía, en términos generales, por patrones compartidos con la hispánica. Ello ha podido comprobarse mediante el análisis de las prácticas y los instrumentos utilizados por las brujas y hechiceras novohispanas, que salvo por algunas excepciones, se correspondían con las prácticas y herramientas de sus homólogas peninsulares. Asimismo, las funciones desempeñadas por unas y por otras eran también coincidentes, estando orientadas fundamentalmente a la cura de enfermedades físicas y emocionales, por lo que las cuestiones que preocupaban a ambas, así como a sus clientes, seguían siendo las mismas: salud, dinero y amor.

Igualmente, ha podido comprobarse cómo el desencadenante de la denuncia por brujería, y su posible derivación en una persecución sistemática, respondía igualmente a los mismos factores y patrones que en el caso europeo, relacionados fundamentalmente con las necesidades de garantizar el equilibrio comunitario mediante la neutralización de los individuos desestabilizantes que amenazaban la armonía de la comunidad mediante un comportamiento socialmente condonable. En este caso, esos individuos desestabilizantes, sin embargo, estuvieron principalmente representados por la población de origen mestizo, con cuya presencia no se contaba en un principio, y que por tanto resultaba sumamente difícil de encajar en el rígido esquema trazado en un primer momento por los conquistadores ibéricos, que sólo reconocían la “república de indios” y la “república de españoles”. Asimismo, esta mirada incriminatoria estuvo prioritariamente dirigida contra los sectores más bajos de la sociedad, y principalmente, contra las mujeres, por lo que personas como Juana María Mulata y Mariana de la Candelaria, tremadamente vulnerables, constituyan el blanco perfecto de todas las acusaciones.

No obstante, lo cierto es que habitualmente detrás de las acusaciones de hechicería y/o brujería se encontraba efectivamente el desempeño de prácticas consideradas cuanto menos como heterodoxas por la cultura oficial. Al igual que sucedía en el contexto europeo, el desarrollo de este tipo de prácticas permitía a estas mujeres transgredir los espacios que les habían sido adjudicados desarrollando un nuevo

papel social más activo dentro de sus entornos de relación social y convivencia, cuestión que alcanzaba una importancia mucho mayor en el caso de las hechiceras estudiadas, en tanto que su condición económica y racial las sumía en una discriminación que rayaba incluso la invisibilidad, aunque como vimos, también los esclavos mantenían sus círculos de sociabilidad y eran capaces de influir en su entorno.

Por lo que respecta a la relación establecida entre la hechicería y la brujería con el Demonio, no parece encontrarse en el continente americano auténticas comunidades de adoradoras como las que se encontraban en Europa, ni tampoco parece hallarse un Diablo terrorífico como aquel. Por el contrario, la brujería americana, alejada de los tintes dramáticos de la brujería diabólica europea, se muestra mucho más próxima a la española, acaso exceptuando la del norte peninsular. Así, más que la existencia de sectas diabólicas, lo que sí es posible advertir en territorio americano es la presencia de redes aprendizaje y de intercambio de saberes y remedios asociados con la hechicería y el curanderismo, integradas por hechiceras que recurren al demonio más como un auxiliar o compañero que como un líder despiadado.

Sin embargo, a pesar de todas estas semejanzas apreciadas, lógicas por otra parte teniendo en cuenta que tanto la brujería como el demonio fueron fenómenos inducidos por la influencia hispana en el continente americano, es evidente que la brujería colonial se vio afectada también por el gran proceso de mestizaje que caracterizó a la compleja y heterogénea sociedad colonial. De esta forma, las prácticas más próximas a la “cultura hechiceril europea” se vieron también impregnadas tanto de chamanismo indígena como de animismo y de las culturas africanas. Ello nos ha permitido a su vez comprender el alcance real que alcanzó la dinámica del mestizaje puesto que la información extraída de los documentos inquisitoriales analizados muestra una estrecha convivencia y contacto entre los distintos grupos étnicos que conformaron la sociedad colonial, lo que demuestra que el rígido sistema de castas elaborado por las autoridades coloniales en base a criterios raciales y jerarquías sociales no resultó en absoluto representativo de la realidad social americana. Esta materia aún se ofrece como un campo de exploración muy fértil, en el que esta investigación debiera profundizar en el futuro.

Estos estrechos contactos permitieron asimismo integrar los conocimientos medicinales de las culturas europea, indígena y africana, lo que repercutió no sólo en el desarrollo de la “medicina popular” sino también en el desarrollo la medicina científica europea, cuya máxima expresión fue el Códice de la Cruz-Badiano. Estas prácticas mágicas desempeñaron así un papel fundamental en la sociedad hispanoamericana

puesto que pusieron en relación a los distintos sectores de la sociedad y favorecieron el contacto y el mestizaje entre culturas, a la vez que permitieron integrar los saberes que podían estar latentes dentro de las culturas nativas o esclavas.

De algún modo, sobre la base de patrones conocidos en las sociedades europeas, las mestizas sociedades coloniales del siglo XVIII incorporaron elementos que evidenciaban un híbrido cultural en el que las creencias y tradiciones esclavas y nativas tuvieron también un peso específico relevante y se manifestaba con especial intensidad en esa especie de universos relativamente autónomos que componían las encomiendas, plantaciones y haciendas. Los casos estudiados han dispensado un amplio abanico de investigación para futuras indagaciones.

Apéndice

Anexo I. Personas denunciadas por los declarantes por el delito de brujería o hechicería en la provincia de Coahuila (1748-1753).

Pueblos de pertenencia de los denunciados	Número total de personas	Estado						Calidad				Denunciados por delito de ⁸⁶			
		H	M	C	V	A	S.D.	E	I	Cy	Mul	S.D.	Hech.	Bruj.	H y B
Bocas de Leones	5		5	2			3		3			2	3	1	1
La Candelá	3	1	2			1	2		1	1		1	1	1	1
Hacienda el Corral	2		2				2				2			2	
Nadadores	11		11	6	2		3		3			8	7	3	1
Hacienda <u>de</u> Cantatores	2		2		1		1					2	1	1	
La Punta	2	2					2		2				2		
Misión Jesús del Peyote	1	1					1			1			1		
Presidio Santa María del Santísimo Sacramento (Santa Rosa)	7	1*	6	4			3					7	6		
Pueblo San Francisco	6	1	5	1	1	3	1		6				5	1	1
Pueblo Tlaxcala del Saltillo	3		3		3							3		3	
San Miguel Aguayo	8	1	7	3		2	3		2	1		5	6	2	
Villa Monclova	8	1	7	1		3	4	4				4	5		3
San Buenavista	5	2	+	+			1	2				3	+	1	
Sin datos	18	3	15	6	2	1	9	1	2			15	8	6	
Totales	81	11	70	27	9	10	35	7	19	3	2	50	49	17	11

Leyendas: H=Hombres; M=Mujeres; C=Casado/a; V=Viudo/a; A=Amancebada/o; S=Soltero/a; S.D.=Sin datos; E=Español/a; I=Indio/a; Cy=Coyote; Mul.=Mulata; Hech.=Hechicería; Bruj.=Brujería; H y B= Hechicería y Brujería.

FUENTE: AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5.

⁸⁶ Respecto a los resultados de las denuncias de hechicería y brujería o las dos juntas difieren de la cantidad general de denuncias considerando que no han sido formalizados los delitos.

Fuente

SEMBOLONI, L.: “Cacería de brujas en Coahuila, 1748-1751. De villa en villa, sin Dios ni Santa María”, en *Historia mexicana*, vol. 54, 2, 2004.

Anexo II. Edicto contra el uso del peyote (1692)

Nos, los inquisidores, contra la herética pravedad y apostasía, en esta ciudad y arçobispado de México y en todos los reynos y provincias de la Nueva España, con los obispados de Tlaxcala, Mechoacán, Goatemala, Guadalaxara, Chiapa, Yucatán, Oaxaca, verapaz, Honduras, Nicaragua, Nueva Vizcaya, Islas pilipinas, sus distritos y jurisdicciones, por autoridad apostólica, etcétera, hacemos saber cómo, en diez y nueve días del mes de junio del año pasado de mil seiscientos y veinte, por vuestro mandado, se dio y pronunció el edicto del tenor siguiente:

Por quanto el uso de la yerba o raíz llamada Peyote, para el efecto que estas provincias se han introducido, de descubrir hurtos y adivinar otros subcesos y futuros contingentes ocultos. Es acción supersticiosa y reprobada, opuesta a la pureza y sinceridad de nuestra Sancta Fee Cathólica, siendo así que la dicha yerba, ni otras alguna, no pueden tener la virtud y eficacia natural que se dice, para los dichos efectos, ni para causar las imágenes, fantasmas y representaciones en que se fundan las dichas adivinaciones, y que en ellas se ve notoriamente la sugestión y asistencia del demonio, autor deste abuso, valiéndose primero, para introducirle de la felicidad natural de los indios y de su inclinación a la idolatría, y derívanse después de excomunión *mayor latae sententiae, trina canonica monitione preemissa*, y de otras penas pecuniarias, y corporales a nuestro arbitrio reservadas.

Mandamos que de, de aquí adelante, ninguna personas, de cualquier grado y condición que sea, pueda usar, ni use de la dicha yerba del peyote, ni de otras para los dichos efectos ni para otros semejantes debajo de ningún título o color, ni hagan que los indios, ni otras personas las tomen con apercevimiento, que lo contrario haciendo, demás que avréis incurrido en las dichas censuras y penas, procederemos contra los rebeldes, e inobedientes fuéredes, como contra otras personas sospechosas en la santa fee cathólica.

Y porque somos informados que con el transcurso del tiempo se ha vuelto a introducir, practicar y usar de la dicha yerba, o raíz peyote, y otras de la misma calidad y efecto –como son la yerva llamada *pipilzizintli*, de los mexicanos, y *ttzittixu*, de los otomíes, que quiere decir la rosita, o Rosa María, y unos gusanitos, uno macho y otro hembra que venden los indios para efectos amatorios, en diversas partes y lugares de nuestro distrito y especialmente en la ciudad de Querétaro, de que se ha occasionado, y

originado la turbación y aflicción que al presente experimentan y padecen los moradores y vecinos de dicha ciudad.

Y por quanto a nos toca atajar los daños referidos y las graves ofensas que dello resultan contra Dios, nuestro señor, y pureza de nuestra santa fe cathólica, exortamos, requerimos, y en virtud de santa obediencia, y so pena de excomunión mayor *Latae sententiae, trina canonica monitione*, en derecho, premisa, y demás penas corporales y arbitrarias contenidas en dicho edicto, y de doscientos ducados de Castilla aplicados a gastos extraordinarios del Santo Officio, mandamos y prohibimos que ninguna persona o personas de cualquier estado, calidad, o condición, preeminencia, o dignidad que sea, exemp[t]a, de aquí adelante, venda, compre, ni use las dichas yerbas o raízes, ni de otras que caussen o puedan causar los efectos referidos, con apercibimiento que, no lo cumpliendo, incurrirán en las dichas censuras y penas, y se procederá contra los rebeldes, inobedientes a mayores penas, como hallaremos por derecho.

Y para que venga a noticia de todos y nadie se escuse con su ignorancia, mandamos dar y dimos la presente firmada de nuestros nombres, sellada con el sello del Santo Officio, y refrendada de uno de los secretarios del secreto dél. Y que este nuestro edicto se fixe en las puertas de las iglesias, de las quales ninguna persona lo quite, rasgue, ni tilde solas dichas penas, y las demás que a nuestro advirtió reservamos, fecha de México y sala de nuestra audiencia, en siete días del mes de febrero de mil seiscientos y noventa y dos años.

[Dos rúbricas]

Fuente

Vol. 678, sin exp., fol. 202r, citado en FLORES, E. y MASSERA, M. (coords.): *Relatos populares de la Inquisición Novohispana: Ritos, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Universidad Nacional Autónoma de México, Madrid, 2010.

Anexo III. Distribución de los procesos según los delitos (1571-1700) en España y Nueva España

	<i>España</i>		<i>Nueva España</i>					
	(1)	(2)	(3)	(4)				
	Núme- ro de proce- sos	%	Núme- ro de proce- sos	%	Núme- ro de proce- sos	%	Núme- ro de proce- sos	%
Herejías	17 738	42.0	305	15.8	525	27.5	497	34.1
Idolatrías	—	—	13	0.7	—	—	1	0.1
Tendencias heterodoxas	142	0.3	15	0.8	11	0.6	8	0.5
Religiosos menores	14 545	34.4	765	39.6	568	29.7	391	27.3
Solicitudes	1 094	2.6	98	5.1	157	8.2	90	6.2
Transgresiones sexuales	2 374	5.6	300	15.5	462	24.1	300	20.6
Prácticas de magia/hechicería	3 356	7.9	271	14.0	138	7.2	121	8.3
Delitos civiles			166	8.5	52	2.7	42	2.9
T O T A L	39 249	92.8	1 933	100.0	1 913	100.0	1 456	100.0

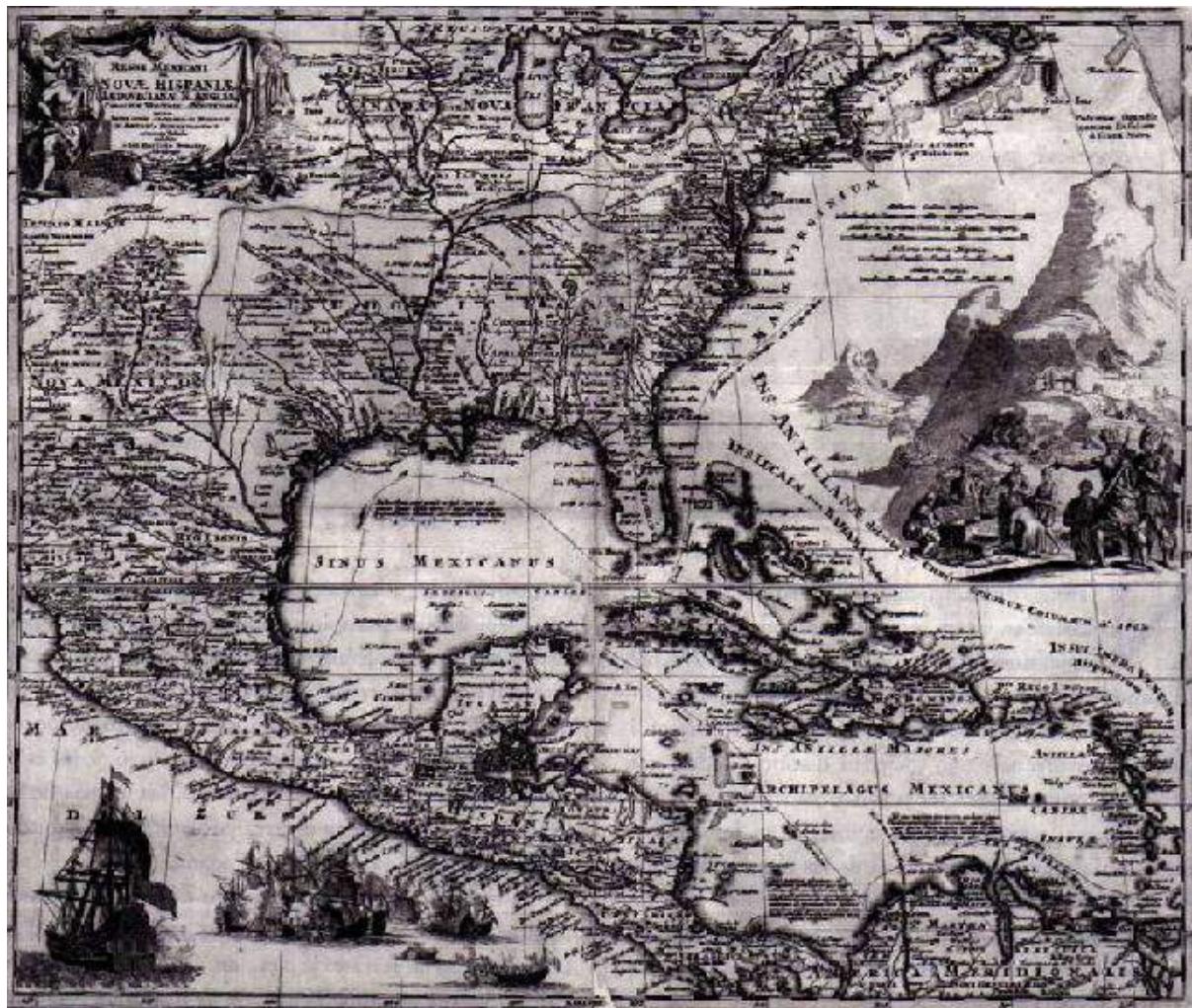
- (1) Datos proporcionados por Gustav Henningsen, en "El banco de datos del Santo Oficio", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1977, pp. 547-570, CLXXIV.
- (2) Índice del ramo Inquisición, AGN, vols. 1-6.
- (3) AGN, Riva Palacio, vol. 49.
- (4) *Abecedario de los Relaxados, Reconciliados y Penitenciados*, Henry H. Huntington Library, San Marino, Cal.

Fuente

ALBERRO, S.: ALBERRO, S.: *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica de México, México, 1988.

Figuras

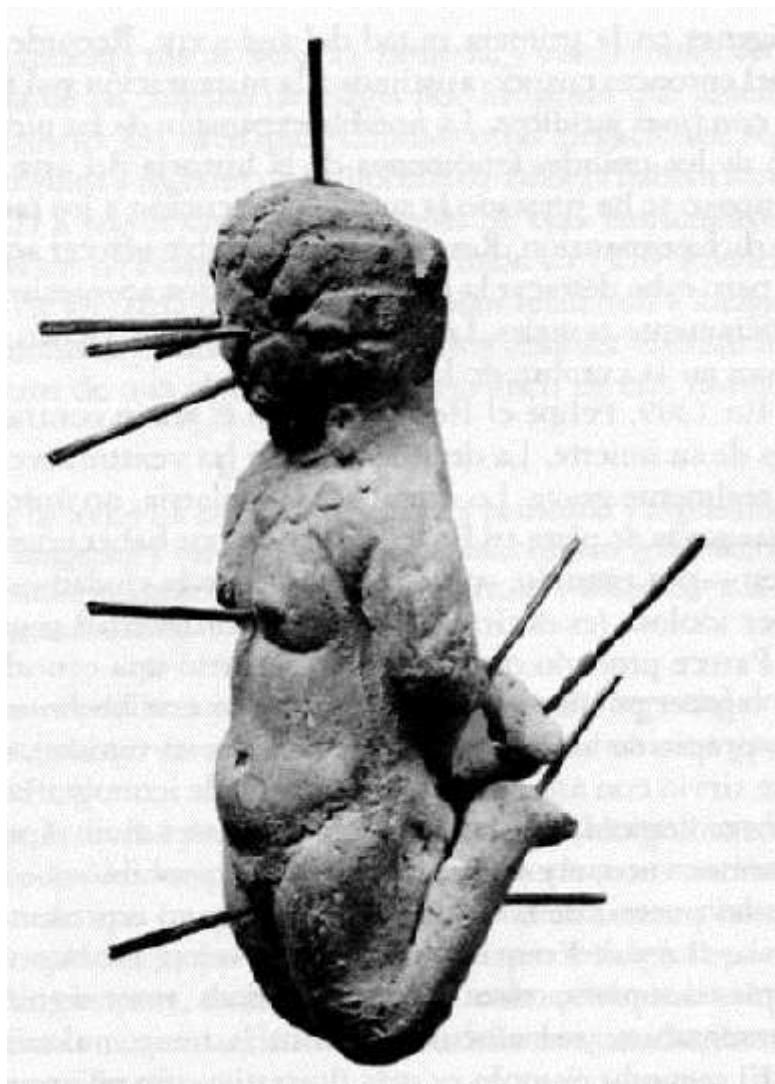
Fig. 1. *Regni Mexicani Seu Novae Hispaniae, Ludouviciana, N. Angliae, Carolinae, Virginiae, Et Pensilvanae, Necnom, Insularum, Archipelagi Mexicani In America Septentrionali* de Ioh Baptista Homanno (sin año). Litografía (col. Orozco y Berra)



Fuente

FLORES, E. y MASSERA, M. (coords.): *Relatos populares de la Inquisición Novohispana: Ritos, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Universidad Nacional Autónoma de México, Madrid, 2010

Fig. 2. *Estatuilla de mujer atravesada por alfileres* (Egipto, siglo III o IV). París, Musée du Louvre.



Fuente

FREEDBER, D.: *El poder de las imágenes*, Cátedra, 1992.

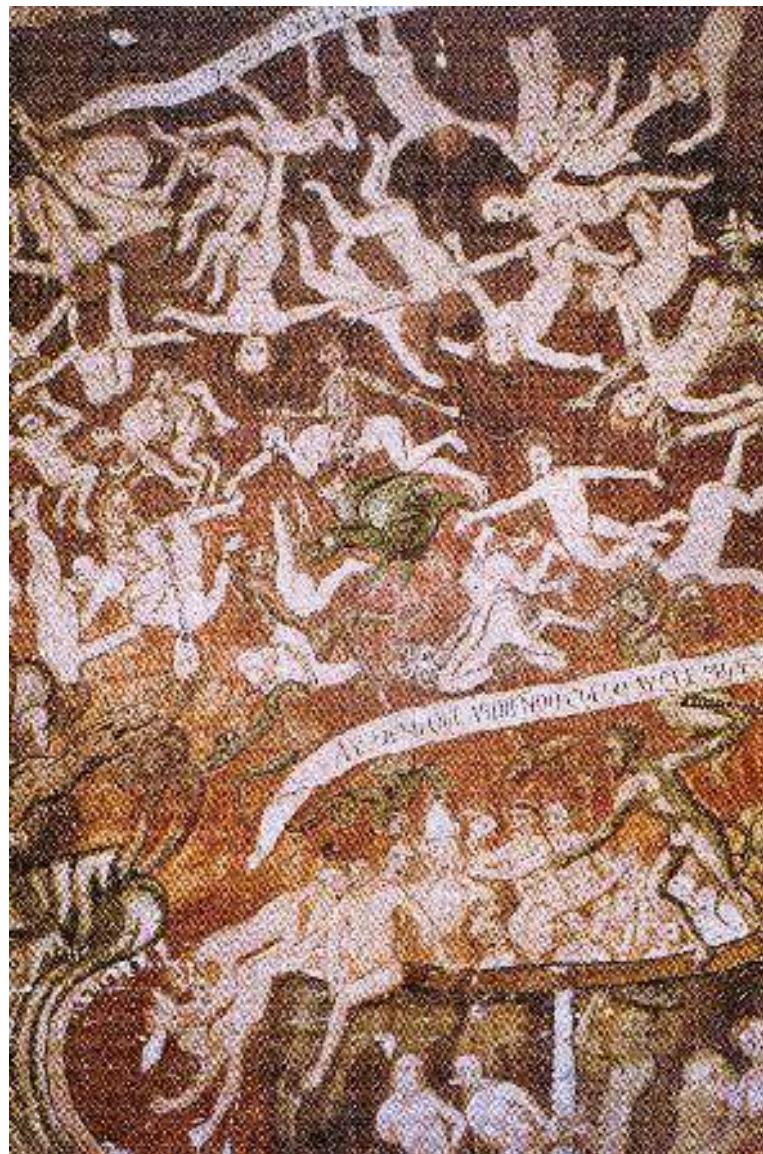
Fig. 3. Figura de clavo de Zaire (madera con tornillos, clavos, conchitas de cauri y otros materiales). Detroit, Institute of Arts, Founder Society Purchase, Eleanor Clay Fund por African Art.



Fuente

FREEDBER, D.: *El poder de las imágenes*, Cátedra, 1992.

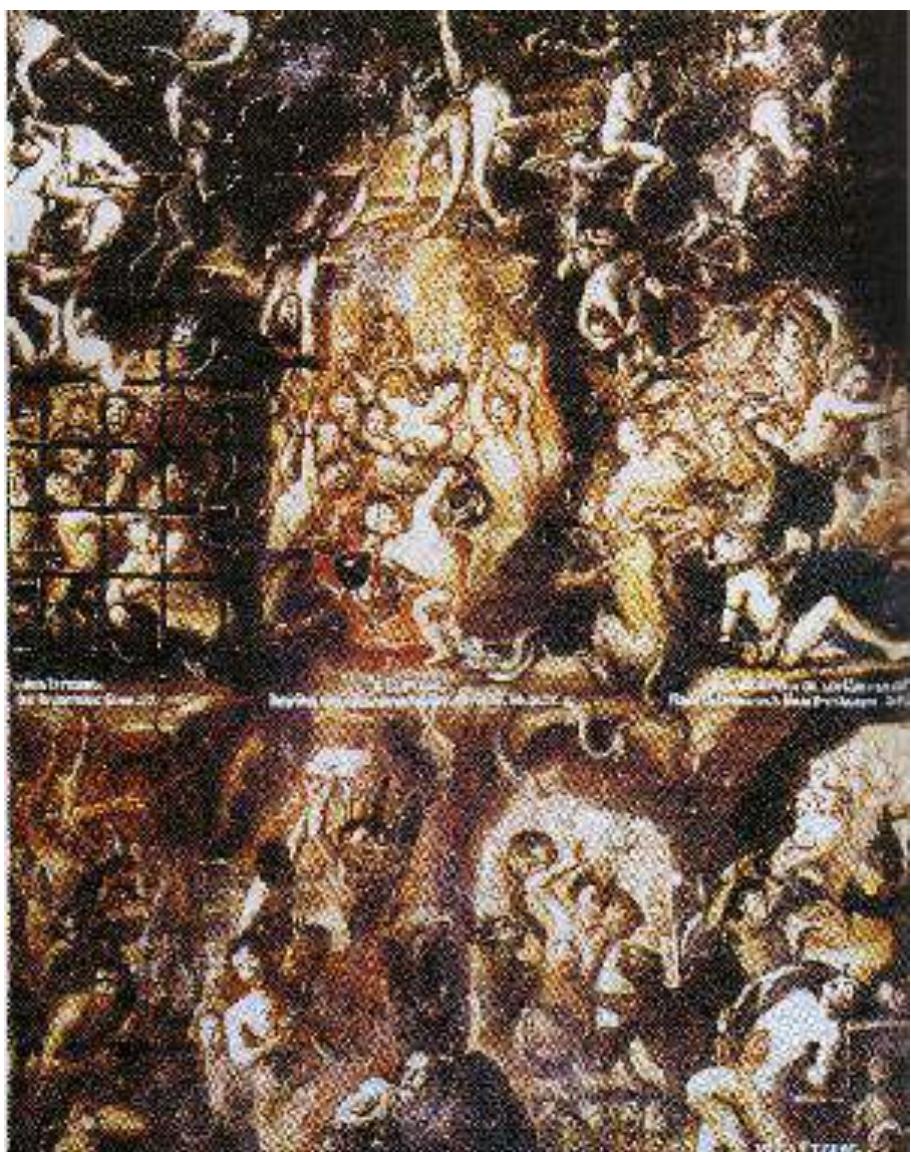
Fig. 4 Tadeo Escalante, *Infierno*, Pinturas murales de la iglesia de Huaro (Perú)



Fuente

TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004

Fig. 6. Miguel Cabrera (atrib.), *El Infierno*, Ciudad de México, Pinacoteca de la Profesa.



Fuente

TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004

Fig. 6. Miguel Cabrea (atrib.), *El Infierno*, Ciudad de México, Pinacoteca de la Profesa (detalle)



Fuente

TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004

Fig. 7. Brujos y brujas pisotean la cruz por orden del diablo en un acto simbólico de su apostasía. De Guazo (edición de 1610)



Fuente

LEVACK, B.: *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Fig. 8. Brujas en trance de quemar y cocer niños. De Guazzo (edición de 1610)



Fuente

LEVACK, B.: *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Fig. 9. Brujos y brujas besando el trasero a su señor, el diablo, en muestra de sumisión. De Guazzo (edición de 1610)



Fuente

LEVACK, B.: *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Fuentes

Fuentes manuscritas

Archivo Histórico Nacional (AHN), Sección “Inquisición”, legajo 1732, expediente 36.

Archivo Histórico Nacional (AHN), Sección “Inquisición”, legajo 1730, expediente 28

Fuentes impresas

CASTAÑEGA, M: *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio de ellas*, De la luna, 2001

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, G.: *El negro esclavo en Nueva España: la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- AGUIRRE BELTRÁN, G.: *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1963.
- ALBERRO, S.: *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica de México, México, 1988.
- AMELANG, J. S.: “Durmiendo con el enemigo: el diablo en los sueños”, en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004, pp. 327-356.
- ARES QUIEJA, B.: “Mestizos, mulatos y zambaigos (Virreinato del Perú, siglo XVI)” en ARES QUEIJA B. y STELLA, A. (Coords.): *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 2000, pp. 75-88.
- ARES QUEIJA, B.: “Un borracho de chicha y vino”, en SALINERO, G. (coord.): *Mezclado y sospechoso. Movilidades e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII): coloquio internacional (29-31 de mayo de 2000)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2005, pp. 121-144.
- BÁEZ-JORGE, F.: *Los disfraces del diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica*, Universidad Veracruzana, Veracruz, 2003.
- BEHAR, R.: “Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico”, en *American Ethnologist*, Vol. 14, 1, Frontiers of Christian Evangelism, Feb., 1987, pp. 34-54.
- BEHAR, R.: “Brujería sexual, colonialismo y poderes de las mujeres”, en STOLCKE, V. (Comp.): *Mujeres Invadidas. La sangre de la Conquista de América*, Horas y HORAS, D. L., Madrid, 1993, pp. 171-199
- BERNAND, C.: “Un sargento contra un rey”, en ARES QUEIJA B. y STELLA, A. (Coords.): *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 2000, pp. 149-172.
- CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Akal editor, Madrid, 1978

- CASTAÑEDA DELGADO, P. y HERNÁNDEZ APARICIO, P.: "Los delitos de superstición en la Inquisición de Lima durante el siglo XVII", *Revista de la Inquisición*, 4, 1995, pp. 9-35.
- CEBALLOS GÓMEZ, D.: "Grupos sociales y prácticas mágicas en el nuevo reino de Granada durante el siglo XVII", *Historia Crítica*, 22, 2001, pp. 51-75.
- CLARK, S.: "Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna", en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004, pp. 21-44.
- COMAS, J.: "La influencia indígena en la medicina hipocrática en la Nueva España en el siglo XVI", en FRESQUET FEBRER, J. L y LÓPEZ PIÑERO, J. M. (eds.): *El mestizaje cultural y la medicina novohispana del siglo XVI*, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Universidad de Valencia-CSIC, Valencia, 1995, pp. 91-128.
- DEEDS, S. M.: "Brujería género e Inquisición en Nueva Vizcaya", en *Desacatos*, 10, 2002, pp. 30-47.
- DELPECH, F.: "En torno al diablo cojuelo: demografía y folklore", en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004, pp. 99-131.
- DEMOS, J.: *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England*, Oxford University Press, New York, 1982.
- DÍAZ, DÍAZ, R.: "Entre demonios africanizados, cabildos y estéticas corpóreas: aproximaciones a las culturas negra y mulata en el Nuevo Reino de Granada" en *Año XXXII*, 60, julio-diciembre, 2005, pp. 29-39.
- DIAZ, DIAZ, R. A.: "Matrices coloniales y diásporas africanas. Hacia una investigación de las culturas negra y mulata en la Nueva Granada", en *Memoria y sociedad*, 2003, pp. 219-228.
- ESCANELL BONET, B.: "Las adecuaciones estructurales: establecimiento de la Inquisición en Indias", en PÉREZ VILLANUEVA, J. y ESCANELL BONET, B.: *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos: Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid, 1984, pp. 713-728.
- FABERMAN, J.: *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Siglo Veintiuno editores, Buenos Aires, 2005.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, M. A.: "Hechicería e Inquisición en el reino de Granada en siglo XVII", en *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 15, 1986-1987, pp. 149-172.
- FLORES, E. y MASERA, M.: *Relatos populares de la Inquisición novohispana: rito, magia y otras "supersticiones"*, siglos XVII-XVIII, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Universidad Nacional Autónoma de México, Madrid, 2010.

FREEDBER, D.: *El poder de las imágenes*, Cátedra, 1992.

GÁLVEZ RUIZ, M. A.: “Conflictos de género en la sociedad colonial del siglo XVIII: la experiencia del Valle de Toluca”, en LÓPEZ BELTRÁN, M. T. y REDER GADOW, M. (Coords.): (Coords.):*Historia y género: imágenes y vivencias de mujeres en España y América: siglos XV-XVIII*, Universidad de Málaga, Málaga, 2007pp. 327-355.

GALLARDO ARIAS, P.: “La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en el Valle del Maíz”, en *Estudios de historia novohispana*, 44, 2011.

GIRLADO BOTERA, C.: “Esclavos sodomitas en la Cartagena colonial: hablando del pecado nefando”, en *Historia Crítica*, 20, 2000, pp. 171-181.

GLASS-COFFIN, B.: “El pacto diabólico y la identidad cultural en el norte del Perú”, en *Revista andina*, 35, 2002, pp. 129-144.

GREENLEAF, R. E.: *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Porrúa, Madrid, 1985.

GRUZINSKI, S.: *El pensamiento mestizo*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.

GRUZINSKI, S.: *La ciudad de México. Una historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004

HENNINGSEN, G.: “La evangelización negra: difusión de la magia europea por la América colonial”, en *Revista de la Inquisición*, n. 3, 1994, pp. 11-28.

HERBERT, S. K.: *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Alianza, D. L., Madrid, 1986.

JIMÉNEZ SÁNCHEZ, A. J.: “Una imagen de la mujer en el México colonial del siglo XVII en las pláticas de Juan Martínez de la Parra”, en LÓPEZ BELTRÁN, M. T. y REDER GADOW, M. (Coords.):*Historia y género: imágenes y vivencias de mujeres en España y América: siglos XV-XVIII*, Universidad de Málaga, Málaga, 2007, pp.

LAVRIN, A y PÉREZ CANTÓ, P.: “Introducción: el mundo moderno en la América colonial”, en MORANT, I. (Dir.): *Historia de las mujeres en España y América*, Cátedra, Madrid, 2005-2006, pp.

LEVACK, B.: *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1995

LÓPEZ, J. L.: *Esclavo y colono: introducción y sociología de los negroafricanos en la América española del siglo XVII*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004.

LÓPEZ RIDAURA, C.: *Las brujas de Coahuila. Realidad y ficción en un proceso inquisitorial novohispano del siglo XVIII [Tesis doctoral: dirigida por María Ana Beatriz Masera Cerutti]*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

LÓPEZ RIDAURA, C.: “Las brujas de Coahuila y el demonio”, en *Revista de Literaturas Populares*, año XI, 2, 2011, pp. 239-273.

MANTECÓN MOVELLÁN, T. y TORRES ARCE, M.: “Hogueras, demonios y brujas: significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax”, en *Clío & Crimen*, 8, 2011, pp. 248-288.

MAYA RESTREPO, L. A.: “Paula de Eguiluz y el arte del bien querer. Apuntes para el estudio del cimarronaje femenino en el Caribe, siglo XVII”, en *Historia Crítica*, 24, 2003, pp. 101-124.

MÉNDEZ, M. A.: “Una relación conflictiva: la Inquisición novohispana y el chocolate”, en *Caravelle*, 71, 1998, pp. 9-21.

MIRAFUENTES GALVÁN, J. L.: “Tradición y cambio sociocultural: los indios del noroeste de México ante el dominio español. Siglo XVIII”, *Estudios de historia novohispana*, 35, 2006, pp. 71-115.

MONCÓ REBOLLO, B.: “Demonios y mujeres: historia de una transgresión”, en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004, pp. 187-210.

MUCHEMBLED, R.: *Historia del diablo*, Cátedra, Madrid, 2004.

OSSORIO, B.: “Brujería y chamanismo. Duelo de símbolos en el Tribunal de la Inquisición de Cartagena (1628)”, en *Cuadernos de literatura*, vol. 9, 18, 2005, pp. 299-237.

PEREDA, P. y De CARLOS, M. C.: “Desalmados: imágenes del demonio en la cultura visual de Castilla (siglos XIII-XVII). Un itinerario”, en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004, pp. 233-252.

PÉREZ CANTÓ, P.: “Las españolas en la vida colonial”, en MORANT, I. (Dir.): *Historia de las mujeres en España y América*, Cátedra, Madrid, 2005-2006, pp.

DEL PINO, F.: “Demonología en España y América: invariantes y matices de la práctica inquisitorial y misionera”, en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004, pp. 278-295.

DEL PINO DÍAZ, F.: “Inquisidores, misioneros y demonios americanos”, en DEL PINO DÍAZ, F. (Coord.): *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, Madrid, 2002, pp. 139-160.

PITA MOREDA, M. T.: *Mujer, conflicto y vida cotidiana en la ciudad de México a finales del periodo español*, Ayuntamiento de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 1999.

PORTÚS, J.: “Infiernos pintados: Iconografía infernal en la Edad Moderna Hispánica”, en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004, pp. 253-275.

- QUEZADA RAMÍREZ, N.: “Prácticas terapéuticas y de magia amorosa en San Luis Potosí”, en *Estudios de cultura otopame*, vol. 3, 2002, pp. 105-121.
- ROSAS NAVARRO, R. M.: “El Tribunal de la Santa Inquisición y los negros esclavos en América”, en *Hispania Sacra*, vol. 55, 112, 2003, pp. 535-567.
- ROSSO, C. N.: “Los hechiceros guaycurúes en el Gran Chaco durante el siglo XVIII”, en *Maguaré*, vol. 26, 2012, pp. 161-194.
- SÁIZ OLLERO, H.: “Protestantismo, catolicismo y demonio entre los Ayoreo del Chaco Boreal”, en DEL PINO DÍAZ, F. (Coord.): *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, Madrid, 2002, pp. 185-238.
- SÁNCHEZ, J.: “La imposición del diabolismo cristiano en América”, en *Cuadernos del minotauro*, 5, 2007, pp. 23-47.
- SÁNCHEZ ORTEGA, M. H.: *Ese viejo diablo llamado amor...: la magia amorosa en la España moderna*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2004.
- SEMBOLONI, L.: “Cacería de brujas en Coahuila, 1748-1751. De villa en villa, sin Dios ni Santa María”, en *Historia mexicana*, vol. 54, 2, 2004, pp. 325-364.
- SILVERBLATT, I.: “El arma de la hechicería”, en STOLCKE, V. (comp.): *Mujeres Invadidas. La sangre de la Conquista de América*, Horas y HORAS, D. L., Madrid, 1993, pp. 121-170.
- STEWART, P. y STRATHERN, A.: *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*, Akal, Madrid, 2008.
- STOLCKE, V.: “Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América”, en STOLCKE, V. (comp.): *Mujeres Invadidas. La sangre de la Conquista de América*, Horas y HORAS, D. L., Madrid, 1993, pp. 29-46.
- TAUSIET CARLÉS, M.: “Avatares del mal: el diablo en las brujas”, en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S.: *El diablo en el Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004, pp. 45-66.
- TAUSIET CARLÉS, M.: “Brujería y metáfora: el infanticidio y sus traducciones en Aragón (s. XVI y XVII), en *Temas de antropología aragonesa*, 8, 1998, pp. 61-84.
- TORQUEMADA, J. M.: *La Inquisición y el diablo. Supersticiones en el siglo XVIII*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2000.
- TORRES ARCE, M.: “Usos y abusos de la jurisdicción inquisitorial. Las brujas de los Basurto”, en *Chronica Nova*, 37, 2011, pp. 125-142.
- URRA JAQUE, N.: “Imaginarios e idearios sociales sobre las hechiceras en el virreinato del Perú, siglo XVIII. El caso de Juana Prudencia Echeverría -alias

la mamá Juana- experta en filtros, ungüentos y pocións de amor”, en *Espacio regional*, vol. 2, n. 9, 2002, pp. 13-23.

URRA JAQUE, N.: *Mujeres, brujería e Inquisición. Tribunal Inquisitorial de Lima, siglo XVIII* [Tesis doctoral: dirigida por Pilar Pérez Cantó], Universidad Autónoma de Madrid, 2012.

UYA, O. D.: *Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe*, Claridad, Buenos Aires, 1989.

VIESCA TRIVIÑO, C.: “El Códice de la Cruz-Badiano, primer ejemplo de una medicina mestiza”, en FRESQUET FEBRER, J. L y LÓPEZ PIÑERO, J. M. (eds.): *El mestizaje cultural y la medicina novohispana del siglo XVI*, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Universidad de Valencia-CSIC, Valencia, 1995, pp. 71-90.

VILA VILAR, E.: “La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano”, en ARES QUEIJA B. y STELLA, A. (Coords.): *Negros, mulatos, zambairos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 2000, pp. 189-206.

VITAR, B.: “Los jesuitas y la demonización del Chaco”, en DEL PINO DÍAZ, F. (Coord.): *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, Madrid, 2002, pp. 161-184.

ZÚÑIGA, J. P.: “Morena me llaman...”. Exclusión e integración de los afroamericanos en Hispanoamérica: el ejemplo de algunas regiones del antiguo virreinato del Perú (siglos XVI-XVIII)”, en ARES QUEIJA B. y STELLA, A. (Coords.): *Negros, mulatos, zambairos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 2000, pp.