

Sesos de burros, manos de muertos y brujas voladoras: remedios y epidemias en el Archivo General de la Nación de México

Donkey Brains, Cadaver Hands, and Flying Witches: Remedies and Epidemics in Mexico's National General Archive

Robin Ann Rice

<https://orcid.org/0000-0002-0705-9422>

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)
MÉXICO

robinann.rice@upaep.mx

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 10.2, 2022, pp. 519-533]

Recibido: 25-05-2022 / Aceptado: 28-06-2022

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2022.10.02.32>

Resumen. El Archivo General de la Nación de México (AGN) es uno de los más ricos repositorios de documentos sobre la Inquisición. Los remedios documentados ahí incluyen una combinación de antídotos populares europeos, indígenas, africanos, y los grupos formados por la miscegenación. La hibridez de estos remedios estrambóticos frecuentemente levantó sospechas y causas por parte del Santo Oficio. Por otro lado, los mismos factores cultivaron los brotes de brujería y de actividades escandalosas en muchas comunidades en el territorio novohispano. El propósito de este estudio es revisar casos del AGN para develar los remedios y epidemias sancionables que pervivieron en la Nueva España hasta finales del siglo XVIII.

Palabras clave. Inquisición mexicana; superstición; brujas; remedio; epidemias.

Abstract. Mexico's National Archives (AGN) is a rich source of Inquisitorial documents. The remedies documented there include a combination of popular European, Indigenous, African, and other groups therein. The hybridity of these outlandish remedies frequently caused suspicion in the Holy Office. On the other hand, these

same factors caused outbreaks of witchcraft and scandalous activities in many communities in the New Spain territories. The purpose of this study is to revise cases from the AGN in order to reveal sanctionable remedies and epidemics that lived on in New Spain through the end of the seventeenth century.

Keywords. Mexican Inquisition; Superstition; Witches; Remedies; Epidemics.

En la modernidad temprana novohispana, las clases populares —que eran la vasta mayoría de la población— estaban embebidas en el pensamiento mágico y supersticioso. En el Archivo General de la Nación (AGN) México, la sección de la Inquisición se compone de un poco más de medio millón de fojas que documentan los casos de superstición, realidades mágicas, y comportamientos extravagantes en los dominios de la Nueva España. Los sucesos llevados ante la Inquisición eran los detectados, sin embargo, el pensamiento mágico y supersticioso coexistía popularmente con la religión por todo el periodo virreinal. Un ejemplo es el de Jacinto de la Serna, autor del *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*. Un día, creyendo que una sirvienta suya estuviera hechizada, le dio una cucharada de agua con un pedacito de hueso del beato Gregorio López, y milagrosamente, se recuperó. La curación fue problemática porque de la Serna, guardián del dogma católico, había sido: «visitador del arzobispado de México, rector del colegio de Santa María de Todos los Santos y de la Real y Pontificia Universidad de México»¹, cofundador de la congregación del Oratorio de San Felipe Neri, y colaborador del Santo Oficio. Si un personaje tan instruido como de la Serna creía en la posibilidad de que su sirvienta pudiera estar “embrujaada” y el té de huesito del beato pudiera curarla, ¿qué se esperaba del pueblo llano? En 1702, un grupo de médicos en la Puebla de los Ángeles pidió permiso a la Inquisición para intentar curar la epilepsia con el uso de calaveras de ahorcados². En fin, los ejemplos en esta época del pensamiento mágico y supersticioso de personas instruidas se encuentran por todos lados en la documentación histórica sobre el Nuevo Mundo.

El objeto de este escrito es revisar diversos casos del Archivo General de la Nación-México, de la sección de la Inquisición mexicana con el fin de presentar algunos remedios aparatosos y ciertas epidemias de conducta popular enjuiciados por ella que crearon o subrayaron situaciones de crisis en algunas comunidades. Una aleación de creencias “folclóricas” europeas, indígenas, y africanas, las epidemias de brujería y los remedios supersticiosos reflejan una sociedad crédula y atorada entre las creencias populares europeas, indígenas, y africanas, y una Ilustración anémica que no infiltraría por completo el pueblo del pensamiento mágico.

Las ideologías subyacentes al Barroco como periodo artístico, hasta cierto punto, reforzaron el pensamiento mágico enjuiciado por la Inquisición. Antonio Mavall ha delatado cierta relación simbiótica entre el Barroco y un catolicismo que «ha reforzado su parentesco con las formas mágicas, frecuentemente incursas en

1. Valdés Borja, 2012, p. 1435.

2. Los casos de Jacinto de la Serna y los médicos de Puebla son mencionados por Cervantes, 1994, pp. 59-60.

manifestaciones supersticiosas»³. Los contenidos periodísticos de esta época en Europa reportaron «los más extravagantes e inverosímiles relatos de apariciones, violencias, muertes, milagros, etc., respondiendo a una atmósfera mental que es la misma en todas partes»⁴. La Nueva España replicaba este humor extremoso: por un lado, los pueblos de indios, los enclaves de negros, y por el otro lado, la relativa pequeña población de españoles y criollos educados.

Tal vez el estudio más importante sobre la Inquisición mexicana es la *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México* de José Toribio Medina editado en 1905, y ampliado por Julio Jiménez Rueda en 1952, después de retirarse como director del Archivo General de la Nación (AGN). Una revisión de esta importante aportación subraya con datos concretos, ejemplos de lo dicho por Maravall sobre los pobladores europeos del Barroco. Esta obra maestra, menciona los relatos glosados por León Pinelo y concluye que están llenos de «martirios, milagrerías, casos absurdos»⁵. Todo el sistema de controles sociales en la burocracia novohispana conllevó a la búsqueda de válvulas de escape. Estas “válvulas” parecen haberse manifestado en «casos prodigiosos [...] verdaderas alucinaciones [...] [la esperanza de] efectos mágicos, hechos extranaturales»⁶. La magia y la hechicería se vuelven a manifestarse con vigor en la rápida propagación de la brujería⁷.

En 1988, Solange Alberro publicó el estudio *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700* que, por medio de una selección amplia de archivos, dibuja una tipología de los casos. Analiza la institución en sí de la Inquisición, los puestos burocráticos que componían el aparato, y otros aspectos como un elenco de los inquisidores durante el periodo bajo estudio, es decir, el de la España de los Austrias. La investigadora identifica la sociedad novohispana como una difícil, y «teóricamente erizada de prohibiciones, [y] restricciones [...] [que alentó] el volumen ascendente de procesos por prácticas mágicas a partir de la segunda mitad del siglo xvii»⁸. Además de los casos analizados, Alberro presenta los factores sociológicos periféricos a los involucrados, por ejemplo, la marginación social; los agentes sociales desequilibrados que desatan ciertos comportamientos; el contacto entre diferentes grupos étnicos que se “contagian” entre sí; incluso, revisa situaciones geográficas que pudieran ser consustanciales a la crisis conductual de ciertos grupos.

Los estudios sobre las brujas son muchas y variadas en cuanto a sus enfoques. En las últimas décadas María Jesús Zamora Calvo se ha dedicado a examinar, estudiar, y proponer nuevos acercamientos al fenómeno de las brujas. Zamora presenta un examen novedoso en *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro* (2016). Por medio de originales acercamientos a autores clásicos sobre estos seres tales como Castañega, Ciruelo, Vitoria, Río, Navarro, Naxara la autora hace comparaciones, contrastes y revela nuevos campos y direcciones de

3. Maravall, 1998, p. 44.

4. Maravall, 1998, p. 462.

5. Maravall, 1998, p. 462.

6. Maravall, 1998, p. 462.

7. Maravall, 1998, p. 463.

8. Alberro, 2015, s. n.

investigación. Además, es editora de diversos libros colectivos que reúnen investigaciones sobre las mujeres que han pasado por la Inquisición en el Siglo de Oro. Ejemplos de sus esfuerzos por divulgar estudios serios sobre la problemática de la mujer en esta época son: *Women, Witchcraft and the Inquisition in Spain and the New World* (2021), *Mujeres quebradas: La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en la Nueva España* (2018); *Mulieres Inquisitionis La mujer frente a la Inquisición* (2017); *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia* (2012).

En *El martillo de las brujas*, Kraemer y Sprenger describieron las actividades extrañas e ilícitas de las brujas. Estas actividades se volvieron lecciones para mujeres de otras altitudes, y encontramos una "tipología" de las brujas que se repite con unas variaciones mínimas. Como resaltó Estela Roselló Soberón en «El cuerpo de las brujas en la Nueva España: herencia de una identidad femenina medieval», el texto de esos dos frailes dominicos alemanes se convertiría en el texto «más importante en la historia occidental de la cacería de brujas»⁹. Comunes en los textos tradicionales judeocristianos, las mujeres nacen con cuerpos defectuosos y peligroso. Tienen una inclinación básica hacia el pecado por su inherente debilidad como se ve en el libro de Génesis.

La magia y brujería son armas de las mujeres. Como subraya Tomás Calva: «Sin duda la hechicería es la revancha de los oprimidos, sea real, fingida o mítica, y por ello constituyó para toda una parte de la población —precisamente la mitad correspondiente al sexo llamado débil— una saludable válvula de escape»¹⁰. Es notable que las mujeres en este estudio viven en pueblos aislados: la mina de Sombrerete, Zacatecas; Ayo el Chico, Jalisco; Mérida, Yucatán; etc. Además, los acusadores son frecuentemente miembros de sus familias lo que podría indicar roces severas familiares y rencillas. La necesidad por la "válvula de escape" es, como documenta Calva, la violencia ambiental tanto en la familia como en la sociedad. Las mujeres eran la clientela idónea para sortilegios, brujería, supersticiones.

REMEDIOS

Cuando Maravall se refiere a las descripciones de *Anales de Madrid* de León Pinelo, quien criticó la sociedad del siglo xvii por sus «martirios, milagrerías, casos absurdos»¹¹, tal vez se refiera a hechos como las dos anécdotas detalladas a continuación. En las últimas décadas de la Ilustración, en 1788, un español oriundo de Valladolid, de 60 años, radicado en la Ciudad de México, abogado de la Real Audiencia, de nombre Pedro de Nieva, fue llamado a aparecer ante la Inquisición. Le hicieron la pregunta protocolaria inquisitorial: «si sabe, o ha oído decir que alguna persona haya dicho, o hecho cosa alguna que sea o parezca ser contra nuestra santa fe católica, ley evangélica que predica y enseña la Santa Madre Iglesia Católica Romana, o contra el recto y libre ejercicio del Santo Oficio?»¹². Parece ser

9. Roselló Soberón, 2015, p. 95.

10. Calvo, 2015, s. n.

11. Maravall, 1998, p. 462.

12. AGN, 1788, fol. 208.

que llamaron a Pedro porque siempre estaba escarbando en las conversaciones frecuentes que tenía con gente sencilla para descubrir infracciones –tipo «casos absurdos»– contra la fe católica.

En su declaración, reveló que conoció en Iguala, Guerrero a un indio llamado Santiago «Consag» que «tenía la gracia de volar de noche en figura de globos de fuego». No lo hacía para hacer el mal. Realmente, según el sujeto, era un remedio para combatir invasores que asumían la figura de globos de fuego y asediaban frecuentemente al pueblo. Pedro tenía mucha información sobre otros individuos que le habían comentado los antídotos para sus males. Por ejemplo, supo de un indio que, estando preso por homicidio en la cárcel de Taxco, tenía escondido entre su ropa una mano de muerto que le había dado su hermano porque seguían pensando o «creyendo ambos que, con tenerla podría quebrantar, o verse libre de las prisiones»¹³.

El propósito de la relación de estas dos declaraciones es para demostrar la cantidad de nimiedades presentadas ante la Inquisición. Pero ¿de qué tratan los globos de fuego? El archivo es de agosto de 1788, si los hechos sucedieron a inicios de agosto, podría ser las Perseidas u otras estrellas fugaces que suelen ser comunes en el cielo mexicano en agosto. El cielo estrellado siempre ha sido una fuente de signos, misterios, presagios y peligros desde los tiempos antiguos. Es posible que el indio Santiago realmente se haya dejado llevar por varios episodios vividos de lluvias de estrellas, a tal punto, que creía que eran invasores. Que él mismo asumiera la forma de un globo de fuego no tiene explicación, pero, que un abogado del Santo Oficio comentara el caso, además del acontecimiento de la mano de muerto subraya la cotidianidad de creencias supersticiosas y maravillosas durante la Ilustración novohispana.

El uso de amuletos, talismanes y otros objetos como la mano de muerto, era muy común en las creencias populares de la Nueva España. Entre la población mulata y mestiza novohispana, las curanderas y parteras que, en algunos casos, no distinguían entre la medicina folclórica y la medicina mágica y supersticiosa, se usaban desechos humanos tales como uñas cortadas, cordones umbilicales secos, sangre menstrual, etc. para hacer magia, así como el caso relatado por Pedro de Nieva, sobre la mano de muerto. Este poder otorgado a partes menores o minúsculas de la carne humana tiene sus raíces en creencias antiguas populares que pervivieron hasta el siglo 19 en América¹⁴. En el caso del encarcelado en Taxco, el prisionero y su hermano suponían los poderes sobrenaturales de la mano de muerto para efectuar una solución a su encarcelamiento.

En 1649 en la nueva ciudad de Veracruz, fue un gran suceso cuando Pedro Martínez, por descargo de su conciencia, reportó a fray Francisco Carrero, vicario provincial y prior actual del convento del Señor Santo Domingo que, la noche anterior,

13. AGN, Inquisición, 1788, fol. 208.

14. En su artículo «"A Virtue Beyond All Medicine": The Hanged Man's Hand, Gallows Tradition and Healing in Eighteenth- and Nineteenth-century England» (2015), Owen Davies y Francesca Matteoni examinan el uso de la mano de un ahorcado en la medicina tradicional de los siglos XVIII y XIX en Inglaterra.

había estado «tratando de amores»¹⁵ con una mujer llamada Mariana, «mulata, hija de una negra llamada Juana Jalapa»¹⁶, que se quejaba de su marido porque nunca «la dejaba resollar»¹⁷ para hacer lo que quisiera, «y que estaba determinada de hacer lo que otras mujeres hacían»¹⁸ —dementar a su marido. Cuando Pedro le inquirió sobre cómo pretendía lograrlo, la mujer le explicó que mandaría a degollar un «jumentillo» a escondidas, y que le daría a comer los sesos a su marido para dementarlo. «Y que al día siguiente por la mañana amaneció un jumento muerto y descabezado en un pradillo que cae a las ventanas del dormitorio del convento del Señor Santo Domingo»¹⁹. Se observa que esta práctica no era tan extraña porque el tal Pedro reportó al padre Francisco, se supone para seguir descargando su consciencia, que supo de otras que habían dementado sus maridos con los sesos de un burro: una llamada Leonor, y la mulata Francisca, Pancha, entre otras. Poco después, Sebastián de la Peña acudió al mismo presbítero para reportar la historia del jumento degollado y el uso de los sesos. Se ve que el chisme entre los habitantes estaba desenfrenado porque Sebastián agregó dos datos a la historia: uno, que varias personas —Pedro de Escolar y Juan Nieto— estaban contando lo mismo sobre Mariana y las otras mujeres que usaban la misma artimaña para salir con la suya; añadió que tal vez fuera Mariana quien había intentado dementar a su esposo, o que, había escuchado decir, que era la madre de Mariana, Juana Jalapa²⁰. Seguramente las murmuraciones descomedidas entre los habitantes de este lugar de Veracruz dieron lugar a la necesidad de la Inquisición de investigar este caso absurdo enfocado completamente en el degollamiento del jumento, y no en las infidelidades de Mariana y Pedro para con sus esposos.

Por eso, Pedro de Escolar ofreció el nombre de otra persona enterada del caso. Anteriormente, mientras estaba con Juan Nieto en la calle, otro vecino, «un mozo Vizcaíno llamado Antonio, [...] que es criado del tesorero Andrés de Aramburu Castellano de las fuerzas de San Juan de Ulúa»²¹, se jactó de saber el caso de raíz porque podía identificar exactamente quién lo había degollado. Llamaron a Antonio ante tres religiosos para que firmara su declaración, pero decidió darles más información porque «es por ser cosa de que se habla en la ciudad»²². No tuvieron que insistir porque el testigo entusiasta les relató paso por paso cómo había conseguido la información. El día después de la matanza del jumento, Antonio pasó por un «corrillo de negros que estaban hablando»²³ sobre el suceso. Uno de ellos señaló a otro negro llamado Lorenzo y dijo que él lo había hecho. Por curioso, Antonio llamó a Lorenzo y le preguntó «¿qué conversación era aquella que tenían los negros de la

15. AGN, Inquisición, 1649, fol. 1.

16. AGN, Inquisición, 1649, fol. 1.

17. AGN, Inquisición, 1649, fol. 1.

18. AGN, Inquisición, 1649, fol. 1.

19. AGN, Inquisición, 1649, fol. 1.

20. AGN, Inquisición, 1649, fol. 4.

21. AGN, Inquisición, 1649, fol. 5.

22. AGN, Inquisición, 1649, fol. 9.

23. AGN, Inquisición, 1649, fol. 9.

muerte del jumento?»²⁴. Lorenzo comentó que un moreno le había contado que una mujer llamada Mariana le preguntó si quería matar a un jumento y traerle la cabeza, y le daría una recompensa. Tal negro le dijo que no se atrevería a hacerlo. Por eso, según el negro, Mariana pidió lo mismo a un mulato que sí aceptó hacerlo, y fue el mulato quien había degollado al jumento detrás de las casas del esposo de Mariana. No hay datos sobre la resolución del asunto. Lo importante es enseñar cómo las murmuraciones dominaban el quehacer de la mayoría de los casos. También, se nota la importancia de los matices de colores con el mensaje subyacente del valor de cada casta. El pueblo se desvivía por los rumores y los chismes. En el momento de ser cuestionados, deciden echarse un paso por atrás por si ellos fueran acusados de ser cómplices de los infractores.

La viuda Josefa de Zárate, alias la «Madre Chepa», mulata, de oficio partera, de edad de cuarenta años, fue enjuiciada en 1621 por supersticiosa. Como partera, tenía que ser un compendio de curas, la mayoría folclóricas, por todo tipo de enfermedades, tanto físicas como emocionales. La Madre Chepa era muy astuta en cuanto a sus negocios porque además de ser la única persona que las mulatas, negras, mestizas e indias podrían llamar cuando tenían problemas de salud o daban a luz, ella era la dueña de una casa en el Puerto de Veracruz y, según sus acusadores, cuando llegaron ahí, «les dijo que había una casa de una buena mujer, que era la protectora de la gente de mar [...] [donde ella] tenía algunos enfermos, todos gentes de mar, a quienes asistía dicha Madre Chepa medicinándoles»²⁵, y rentaba cuartos a los marineros que llegaban en los navíos desde España. Precisamente, entre las acusaciones en su contra, se sumaron las de dos marineros españoles, Francisco de Mallorca y Pablo de Barcelona. Mientras se alojaban en los cuartos que rentaba la Chepa, se entregaban día y noche al juego de los naipes y dardos, hasta tal punto que llegaron a perder casi todas sus ganancias. Se lamentaban mucho de esto con la mujer y le pidieron consejos. Para llevar consigo en los sucesivos juegos de naipes, dio a Francisco un envoltorio conteniendo «un pedazo de piedra imán envuelto entre algunos retazos, y en el corazón unos polvos secos semejantes a la harina [...] y le dio al dicho Pablo Ferrer un envoltorio de pellejos secos y delgados y le dijo que fuese a la Iglesia y pusiese dicho envoltorio de pellejo debajo de un ara en el altar en donde se celebrase el santo sacrificio de la misa por tres veces»²⁶. Mientras los talismanes funcionaban, no tenían quejas, pero cuando lo perdieron todo, y Pablo se había enfermado, decidieron acusarla con un padre y así inició el proceso contra la Madre Chepa, calificándola de «supersticiosa con pacto implícito con el demonio y sospechosa de maléfica, y aun de herejía por valerse para sus malos intentos hasta de las cosas sagradas»²⁷. Cuando fueron a confiscar todos sus bienes, encontraron el botiquín de curas para cualquier enfermedad física o del corazón: «algunos dientes o instrumentos sospechosos de superstición, o maleficio, [...] un pellejo de

24. AGN, Inquisición, 1649, fol. 9.

25. AGN, 1721, fol. 356.

26. AGN, 1721, fols. 354-355.

27. AGN, 1721, fol. 359.

culebra, cinco vasitos de vidrio, el uno con polvos, y otros con agua, una petaquilla con diferentes envoltorios de mejunjes, un saquillo de polvos, dos tenates con un pedazo de cacho de venado»²⁸.

Las necesidades médicas entre la gente negra, indígena, y todos los resultantes mestizajes en el México virreinal, especialmente las mujeres, se cubrieron por parteras y curanderas. Por lo regular, era gente que usaba la medicina tradicional de sus antepasados. La Madre Chepa trataba todo tipo de enfermedades, y no distinguía los límites entre una cura física y las afectivas, existenciales, etc. Llevar el envoltorio a la iglesia fue semejante a llevar estampas o velas a bendecir. En su propia defensa:

Dice que ha sido partera y juntamente curandera y lo que contiene esta memoria lo tenía para el uso de sus curaciones porque el pellejo de culebra es remedio para el mal de ijada, calenturas y picadas de alacrán, y va explicando uno por uno lo que son los trastes de la memoria, y los efectos para que sirven, concluyendo que todos los tenía para remedio y no por supersticiones²⁹.

La Madre Chepa fue transportada a las cárceles secretas y no hubo más información sobre ella.

En 1776, la mulata Marta María tenía otras curaciones menos inocuas, y fue acusada «por maliciosa, supersticiosa, adivinadora y otras acusaciones». Le acusaron de «haber ejercitado el arte de curar a los enfermos de hechizos y maleficios persuadiendo, y nombrando, los sujetos que los había hechizado»³⁰. Se le hizo cargo:

de que en la curación de cierto sujeto usó de polvos y aceite de comer, untando el vientre sin permitir que alguno los viese, dándole también bebidas de hierbas de la tierra que, sin duda, serían de las prohibidas, y de que se usan para tales actos supersticiosos. También [...] de haberse metido con el citado sujeto en un temascal, asegurando a los circunstantes que había de salir de él un animal llamado zorrillo, [y] que se tapasen las cabezas, de cuyo hecho daba a entender que el paciente quedaba libre, o desembrujado³¹.

La acusan de haber suministrado a otro sujeto la marihuana en una bebida, específicamente prohibido por el Santo Oficio. Encendió velas «al que llama san Marruecos»³². Por estos casos, «se la hace cargo de haberse convenido por los relacionados anteriores hechos, maliciosa, embustera, supersticiosa, adivinadora, vana observante y sospechosa en la fe»³³. Si comparamos el caso de la mulata

28. AGN, 1721, fol. 359.

29. AGN, 1721, fol. 359.

30. AGN, 1776, fol. 288.

31. AGN, 1776, fol. 288.

32. AGN, 1776, fol. 288.

33. AGN, 1776, fol. 289.

Marta María con el de la Madre Chepa, esta dio una explicación razonada del uso del pellejo de culebra en sus curaciones, pero los antídotos de esa eran embustes. Lo más sorprendente es que, después de escuchar los supuestos remedios de la mujer, el Santo Oficio haya decidido perseguir a la mujer.

EPIDEMIAS

Los primeros españoles llegaron a Manila en 1571, por esto, es interesante notar que, por el año 1580, el notario apostólico Benito de Mendiola tuvo que emitir un edicto «para brujas, hechiceras, sortilegios y blasfemias [y] para inquirir y entre otras cosas acerca de ritos judaicos o gentílicos»³⁴. Hubo una epidemia de mujeres españolas y otras oriundas de las Filipinas que practicaban la brujería y otros actos prohibidos. Cuando Francisco Velázquez apareció ante el provisor y contó que dos meses atrás fue a ver a:

Juan de Morón, que era alcalde ordinario de esta ciudad [...] [dijo] duéleme más de uno, más de dos, más de cuatro, más de seis. Y este testigo le preguntó «qué quiere decir eso» y el dicho Morones replicó «brujas, compadre, que vuelan: vuestra mujer y su madre, y vuestra cuñadita la doncellita, y doña Inés mi suegra, y Ana de Castro y su madre, y doña María Farfán [...] y Bárbara Rodríguez, y Catalina india [...] que todas se juntan, y se untan, iban volando de noche a cierto lugar, y van a besar en el trasero a un cabrón que en eso hacen actos degenerados en estos unos con otros»³⁵.

Morón le contestó: «estad advertido que estos negocios hacen los viernes y sábados»³⁶. Las brujas de Manila son un ejemplo de la importación de procesos culturales de una sociedad a otra sociedad. Las actividades brujeriles en la modernidad temprana son iguales en todas las culturas hispanohablantes, como se verá en los siguientes casos.

En casos muy parecidos al de Manila, en México sucedía lo mismo. Por 1668, en Zacatecas, fray Antonio de Valdez, comisario del Santo Oficio, llegó para ratificar los testimonios de ocho testigos que testimoniaron contra María de Valenzuela, española, y Felipa Canchola, mestiza, difunta, de ser brujas. Un ejemplo del tipo de declaraciones es el del vicario de la villa, el licenciado Pedro Flores de Rivera: «Felipa Canchola decía que doña María de Valenzuela, casada con Diego Flores de Rivera, hermano del dicho licenciado Pedro Flores, era bruja, y esta es la verdad»³⁷. Luego, Miguel Costilla y Espinosa, difunto en el momento de la ratificación, había certificado que, hacía cuatro años, él había escuchado lo que había dicho el vicario del pueblo decir que él había escuchado. Y así son los demás testigos. Las murmuraciones son las siguientes: Una de ellas reportó que el vicario mencionado arriba, había dicho de su cuñada, María de Valenzuela, que era

34. AGN, 1580, fol. 1.

35. AGN, 1580, fol. 3.

36. AGN, 1580, fol. 3.

37. AGN, 1679, fol. 136.

bruja, y que se volvía paloma e iba a Zacatecas y Sombrerete, y que iba en su compañía otra mujer, mestiza, llamada Felipa Canchola, y que oyó decir a Francisca Flores, mestiza [...] que la dicha Felipa Canchola iba una vez en compañía de la dicha doña María de Valenzuela a un viaje a Zacatecas, y la dicha Felipa Canchola dijo «Jesús» y se cayó en una ciénega y que su compañera la sacó³⁸.

Más y más testigos se van apareciendo y las historias se vuelven cada vez más fantásticas porque no vieron los sucesos, los habían escuchado como el testigo, ya difunto en el momento de la ratificación que había denunciado que: «comúnmente ha oído decir que en la villa [...] hay muchas brujas»³⁹. Por ejemplo, «un hombre llamado Sebastián Ximénez [...] que *ya es difunto*⁴⁰ comunicaba ilícitamente con una mujer llamada Felipa Canchola y queriéndola aporrear, yendo a cogerla de los cabellos de improviso se halló con un cuerno en las manos y que queriéndola tirar se volvió vaca, y que esto se lo había contado diversas veces el difunto»⁴¹. Otros testigos juraron que:

doña María de Valenzuela [...] acompaña en estas cosas a la dicha Felipa de Canchola, y que en una ocasión salieron a bailar al campo y que bailaban alrededor de un chivato y estaba en su compañía doña María de Angulo viuda [...] [que había dicho que] la dicha Felipa Canchola llegase a besar al chivato en el culo, y ella había dicho «Jesús», [y que] desmayaba la Felipa Canchola, hasta que [...] fue por ella un *negro* de la dicha doña María de Angulo, y que él mismo oyó decir [que] habían venido una noche a esta Villa de Sombrerete a heredar unos botes [de] una bruja que estaba aquí para morir se que llaman doña Beatriz de Andrada que es ya difunta⁴².

Otro testigo voluntario contó que *había escuchado* que tenían la costumbre de poner «unos huesos de muerto por debajo de la cabecera porque no las echasen menos»⁴³ los que se quedaban dormidos mientras salían a sus aquelarres.

Es significativo que, en este caso de brujería en Zacatecas, ningún testigo es ocular. Varios testigos reportaron que la procedencia de la información había sido el vicario, cuñado de María de Valenzuela. Por ejemplo, María Ochoa y Ugarte juró que «habrá cinco o seis años a esta parte ha oído diversas veces y a diferentes personas, particularmente al licenciado Pedro Flores de Rivera, vicario de la villa [...] y a las personas de su casa»⁴⁴. Por colmo, un hijo de María de Valenzuela, estando en la casa de su tío, el vicario, escuchó a las personas en esta casa decir que su madre y Felipa de Canchola eran brujas. Todos «había[n] escuchado decir» hace diversos años que se comportaron como brujas: salir de noche, ir al corral o al campo, bailar alrededor de un chivato rosillo y besarle el trasero, volar, etc. El grupo fue heterogéneo e incluye una sola española, mestizas, mulatas y negros. La comunidad fue

38. AGN, 1679, fol. 137.

39. AGN, 1679, fol. 138.

40. He puesto las negritas aquí y en otras palabras para enfatizar la información.

41. AGN, 1679, fol. 138.

42. AGN, 1679, fol. 138.

43. AGN, 1679, fol. 140.

44. AGN, 1679, fol. 139.

aislada, y es evidente la manipulación de la información por parte de una autoridad. Esta heterogeneidad fue el resultado de ser un pueblo minero: los «africanos e indios (esclavos y libres), españoles y criollos, mestizos, mulatos y otras castas, que a veces sin tener oficios fijos, arribaron a los reales mineros en busca de fortuna y se insertaron en estos microcosmos»⁴⁵. Según Solange Alberro en un estudio sobre estas zonas de Zacatecas, durante el virreinato los representantes de la autoridad se comportaban escandalosamente, incluso los clérigos participaban en el «descaro generalizado»⁴⁶. Por la lejanía de esta zona fronteriza de la metrópoli, hubo un relajamiento en todos los sentidos. Los testigos no son oculares, y los supuestos hechos habían sucedido cuatro o cinco años atrás. Por alguna inconformidad, celos, o sencillamente porque María de Valenzuela se asociaba con mestizos y mulatos, podrían explicar las acusaciones de brujería. La raíz de esta epidemia parece ser el vicario del pueblo mencionado por varios declarantes. La descripción es un calco de las actividades brujeriles europeas asimiladas por esta comunidad lejana.

En 1735 en Valladolid, hoy Michoacán, el Inquisidor fiscal revisó los documentos que acusaron a María Gómez, española, y «una india llamada Leonor»⁴⁷:

[...] cada una tiene un gato prieto que les separa los ojos, y carne del cuerpo, y quedando sola la osamenta se van a volar, diciendo «De villa en villa sin Dios ni Santa María», y una vez quiso acompañarles Juana Teresa Gómez, hija de dicha María, que es la denunciante, y de hecho voló como veinte pasos y se quedó en la parte [...] [en donde se] cayó hasta que volvieron las referidas María y Leonor; y dice dicha denunciante, que su Madre tiene en una caja dos muñecas penetradas de espinas todo el cuerpo, que de ahí nacían los dolores de hombros, brazos, pechos, y demás partes que padecía; que en un ojo de agua inmediato a la casa tiene enterrado un muñeco que tiene dos redomas pequeñas de unguento colorado con que se unta cuando sale a volar, y que tiene maleficiadas a dos mujeres casadas, a la una sin campanilla [...] y a la otra ciega⁴⁸.

La acusadora es Juana Teresa Gómez, hija de Juana Gómez, y convidó un catálogo de infracciones tipificadas: la asociación de una española con una negra, el uso antiquísimo de muñecas con espinas para afectar a enemigos, los ungüentos para untar en el momento de salir a volar. «[P]arece» que una consuegra suya, Bernarda de Chávez, también está maleficiada. No obstante, la única testificación es de la hija de la acusada, mencionada arriba. Los demás eran declarantes «de oídos»⁴⁹, pero «asientan la mala fama de dicha María, que rara vez o nunca va a misa, que no reza el rosario, y que apenas se le ve hacer obra alguna de caridad»⁵⁰.

45. Menchaca Montoya, 2020, p. 4.

46. Alberro, 1985, p. 148.

47. AGN, 1735, fol. 396.

48. AGN, 1735, fol. 398.

49. AGN, 1735, fol. 398.

50. AGN, 1735, fol. 398.

En otro caso más, en 1617, en Mérida, Yucatán, una viuda llamada Juana González, por descargo de su conciencia, se sentía obligada a reportar a la Inquisición una conversación que tuvo con «un mulatillo hijo de una negra llamada Leonor [...] esclava [...] de don Diego de Solís»⁵¹. El mulatillo se llamaba Francisco y

la dicha Leonor, su madre, y una hermana suya [...] se llama Francisca, por otro nombre la llaman la gallardilla, y otro hermano suyo, hijo de la dicha Leonor, llamado Andrés, mulato, volaban algunas veces. [...] En un monte se juntaban otros muchos indios y mulatos, y que allí dejaban la ropa escondida debajo de algunas piedras. [...] [D]e allí volaban, e iban a donde querían, como a Campeche, y a Tabasco, y a la villa de Valladolid, y que al dicho mulatillo le llevaban sentado en los pies, y que preguntándole esta denunciante: «¿qué pies eran sobre que iba sentado?», le respondió: «¿piensas que son como tus pies chiquitos? No son sino pies muy grandes del señor de los brujos que se llamaba "cabeza colorada"», y que esto mesmo le dijo el dicho mulatillo, a esta denunciante⁵².

Además, una noche salió el arcediano de la catedral y vio una luz en el cementerio dentro de la fosa de algún muerto. Se le acercó y ahí estaba la negra Leonor con otras dos mujeres desenterrando huesos de muertos. En este caso, pese a que habían pasado únicamente ocho o nueve meses entre los hechos y la denuncia, la negra Leonor ya había fallecido.

Un día en 1737, las autoridades eclesiásticas llevaron una mujer española a las puertas del Recogimiento de Santa María Egipcíaca en la Puebla de los Ángeles para cumplir una sentencia eclesiástica. La mujer, de la cual las autoridades nunca pudieron descubrir su nombre, mantenía los pueblos de Apizaco, Tlaxco, y San Pablo del Monte, todos en Tlaxcala, en un estado de terror por sus amenazas. Según unos testigos, «Yendo una mañana al monte antes de salir el sol, vieron a la orilla del camino una mujer sentada cerca de un paraje que llaman Axcocitlan, y que no le saludaron ni ella les habló y que tenía tapada la cara». La mujer apareció en San Pablo del Monte y sembró caos y miedo por varios meses.

Declaraba que era la Cocoliztli que quiere decir «enfermedad» o alfombrilla, un padecimiento como la viruela que mataba a muchos habitantes en los tiempos virreinales. La Cocoliztli no se alimentaba más que con el pulque. Según el vicario, la mujer

artificiosa andaba permitiendo la ruda ignorancia de los naturales: pues intitulándose el «accidente» que llaman «alfombrilla», y diciendo ser ella la dicha enfermedad, causaba ruina en las conciencias del que ha visto el accidente de la peste que este dicho pueblo padece. Les hacía creer estaba en su mano el contagiar a unos, y sanar a otros, y que creídos de este embeleco los dichos naturales; unos le tributaban candelas, otros se las encendían, dándole supersticiosas adoraciones; y otros finalmente le ofrecían limosna⁵³.

51. AGN, 1617, fol. 514.

52. AGN, 1617, fol. 515.

53. AGN, 1737, fol. 414.

El temor de las autoridades fue que, por ser los naturales muy crédulos, la mujer podría fácilmente, embaucarlos. Su aspecto extraño con la cara cubierta con una lanilla, y «[a]l andar [iba] [retor]ciendo los pies y rengueando y corcovada», y, «aunque le hablaban no se entendía lo que decía porque era entre dientes»⁵⁴ causaba pavor en esa comunidad supersticiosa. Oyeron «decir que la dicha mujer decía que porque los indios del barrio de Solalpa de dicho pueblo no [le rindieron pleitesía] [...] hizo que apretara más en el barrio la enfermedad y que de temor de esto»⁵⁵ le llevaron regalos y se hincaron ante ella. La mujer dijo que «acabaría la casa de Juan Sánchez indio porque la echaron a palos de ella y le echaron los perros, y que viendo los indios que como ella dijo se acabó la casa del dicho Juan Sánchez, le dieron crédito»⁵⁶. También, «en casa de Nicolasa, india de dicho pueblo, pidió una poca de agua y no se le dio ni la metió en su casa que por eso la mató»⁵⁷. Alojada en la casa de Pedro el Cantor o Gaspar Juárez, habían instalado ahí un altar. Los habitantes eran obligados, a so pena de matarlos, a prenderle velas en el altar, sahumarla y llevarle flores, monedas, frutas, huevo y chocolate. Gaspar Juárez la cargaba por el pueblo y los habitantes tenían que hacerle reverencias y llamarle «Madre mía». Miguel Gerónimo le hincó y le rogaba liberarle de todo mal.

CONCLUSIONES

La Nueva España era un conglomerado de culturas rico en tradiciones y creencias populares. Por un lado, los indígenas y los africanos compenetrados en sus supersticiones, y, por el otro, una religiosidad trasplantada desde una Europa católica medieval con prácticas fetichistas en algunos casos, sembraron ideologías supersticiosas y prácticas populares sorprendentes. Los remedios que pervivieron por siglos después de la época premoderna se basaron en estas culturas fusionadas. El miedo al cielo estrellado, o el uso de partes del cuerpo del muerto para salir de algún peligro, como las infracciones documentadas por Pedro de Nieva, son ejemplos de la perduración cultural de creencias supersticiosas antiguas encontradas en comunidades aisladas o grupos marginados en la Nueva España. Las curanderas y parteras tenían un papel fundamental y esencial en la sociedad virreinal. Por haber aprendido su arte por medio de conocimientos heredados de otras, y por no ser una ciencia exacta, en muchas ocasiones cruzaron la línea delgada entre curaciones y supersticiones. El caso de la Madre Chepa ocupa más de 100 fojas. La importancia que le otorgaron en su siglo merecedora de una investigación minuciosa fue que se había convertido en un peligro latente por su papel como líder comunitario.

Las epidemias de brujería que invadieron ciertos pueblos o comunidades se han clasificado como «válvulas de escape» en algunos estudios. La asociación de españolas y mujeres de las castas parece haber causado cierto nerviosismo en la sociedad. Por el otro lado, los casos de actividades brujeriles presentados en este

54. AGN, 1737, fol. 433.

55. AGN, 1737, fol. 443.

56. AGN, 1737, fol. 443.

57. AGN, 1737, fol. 440.

estudio demuestran que muchas veces, las calumnias eran propagadas por renchillas personales. En el caso de Zacatecas, todas las acusaciones están basadas en algo que había escuchado decir el vicario, y, por esto, son idénticas entre sí. En otros casos, la denuncia estaba promulgada por una sola persona, normalmente una relación cercana, que parece ser por discordias aparentemente irresolubles.

La Nueva España era tierra fértil para la continuación de creencias supersticiosas, magia, sortilegios de todo tipo, y de comportamientos desviados. La explicación es que la base de la sociedad era indígena, combinada posteriormente con esclavos africanos, y los primeros pobladores españoles extremeños privados de un Renacimiento dio lugar a una mezcla de creencias idólatras y fetichistas. La Ilustración no echó raíces en las mentalidades de los grupos grandes marginados, y la Inquisición vigilaba con ahínco las actividades de esta sociedad tan variopinta. Los remedios y las epidemias investigados por la Inquisición son metáforas de otras cuestiones subyacentes en las comunidades de la modernidad temprana novohispana.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberro, Solange, «Zacatecas, zona frontera, según los documentos inquisitoriales, siglos XVI y XVII», *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, núm. 8, 1985, pp. 139-170. DOI: 10.22201/iih.24486922e.1985.008.3287.
- Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- AGN (Archivo General de la Nación, México), 1580, vol. 131, exp. 11, fols. 37.
- AGN, (Archivo General de la Nación, México), 1617, vol. 316, exp. 35, fols. 514-521.
- AGN (Archivo General de la Nación, México), 1649, vol. 179, exp. 20.
- AGN (Archivo General de la Nación, México), 1679, vol. 482, exp. 3, fols. 132-153.
- AGN (Archivo General de la Nación, México), 1721, vol. 791, exp. 16, fols., 353-363.
- AGN (Archivo General de la Nación, México), 1735, vol. 1175, exp. 38, fols. 396-422
- AGN (Archivo General de la Nación, México), 1737, vol. 862, exp. s/n, fols. 412-452.
- AGN (Archivo General de la Nación, México), 1776, vol. 1173. fols. 288r-289r.
- AGN (Archivo General de la Nación, México), 1788, vol. 1284, exp. 16, fols. 185-213.
- Calvo, Thomas, «Religión popular y resistencia», en *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, México, D. F., Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015, pp. 199-237. <http://books.openedition.org/cemca/3296>.
- Cervantes, Fernando, *The Devil in the New World*, New Haven / London, Yale University Press, 1994.

- Davies, Owen, y Francesca Matteoni, «“A Virtue Beyond All Medicine”: The Hanged Man's Hand, Gallows Tradition and Healing in Eighteenth- and Nineteenth-century England», *Social History of Medicine*, 28.4, 2015, pp. 686-705.
- Kraemer y Sprenger, *El martillo de las brujas*, Buenos Aires, Ediciones Orión, 1975.
- Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Editorial Ariel, 1998.
- Menchaca Montoya, Brenda Alejandra, *Frontera y mentalidades: relaciones sociales de mujeres a través de la hechicería en Sombrerete, Zacatecas (1570-1669)*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2020. <https://www.colef.mx/posgrado/tesis/20181461/>.
- Roselló Soberón, Estela, «El Cuerpo de las brujas en la Nueva España: herencia de una identidad femenina medieval», *Medievalia*, 47, 2015, pp. 95-104.
- Valdés Borja, Ana Silvia, *Idolatría y conversión en el manual «Luz y método» de Diego Jaymes Villavicencio*, México, UNAM, 2012. https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TES01000681057.
- Zamora Calvo, María Jesús, *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2012.
- Zamora Calvo, María Jesús, *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*, Madrid, Calambur, 2016.
- Zamora Calvo, María Jesús, *Mulieres Inquisitionis. La mujer frente a la Inquisición*, Vigo, Academia del Hispanismo, 2017.
- Zamora Calvo, María Jesús, *Mujeres quebradas. La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en la Nueva España*, Madrid, Iberoamericana / Vervuert, 2018.
- Zamora Calvo, María Jesús, *Women, Witchcraft and the Inquisition in Spain and the New World*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2021.