

# PENSAMIENTO RELIGIOSO Y PODER: BRUJERÍA, HECHICERÍA Y SUPERSTICIÓN FEMENINA EN XALAPA. SIGLOS XVII-XVIII

**Rosa María Spinoso Arcocha**

UNAM

E-mail: rossina\_spinoso@hotmail.com

*“... porque los hechizos que los hombres hacen atribuyense a alguna sciencia o arte, y llámalos el vulgo nigrománticos, y no los llama brujos [...] mas las mujeres, como no tienen excusas por alguna arte o ciencia nunca las llaman nigrománticas [...] salvo magas, brujas, hechiceras, jorguinas o adivinas...”*  
(CASTAÑEGA, 1946, p. 37-38)

*Resumo: O artigo propõe uma análise da bruxaria e da feitiçaria feminina, assim como das denúncias e a repressão como formas elementares de pensamento religioso e de resistência doméstica, na perspectiva das Relações de Gênero e História das Mulheres, baseados em casos da cidade de Xalapa, localizados nos Arquivos da Inquisição, principal fonte documental que informa a pesquisa.*

*Palavras-chave: gênero e história; religião; Inquisição; bruxaria.*

## A manera de introducción

En primer lugar, adelanto que este texto es resultado de mi lectura particular de la documentación inquisitorial y del potencial temático que de ella se desprende. Una lectura tentativa más que conclusiva, o mismo un ejercicio historiográfico que pueda devenir en otros temas de investigación.

Por tanto y siendo este un texto dirigido especialmente a estudiantes, me gustaría comenzar recordando a Marc Bloch, que decía que para estudiar el pasado había que estar con los pies muy bien plantados en el presente. Incluso, en una ocasión, instado

por un amigo a conocer un edificio antiguo recientemente restaurado, le respondió que si fuera anticuario le gustarían las cosas antiguas, pero como era historiador prefería la vida. Con él quiero justificar los comentarios paralelos y desvíos del texto hacia temas de actualidad o aparentemente ajenos, pero con los cuales intento mostrar su permanencia en el presente. Por tanto, con los pies en el presente e inmersa en la vida voy en pos de las mujeres coloniales de Xalapa, sus transgresiones, aventuras y desventuras con la Inquisición.

Ahora, en términos metodológicos y para un texto que se pretende didáctico, habría que comenzar definiendo, por un lado, el pensamiento religioso y lo que tiene que ver con la brujería, la hechicería y la superstición femenina a que se refiere el título; y por otro, de qué poder estamos hablando, si el institucional, el relacional o ambos. Después, aplicar todo eso a la lectura e interpretación de los casos encontrados en la documentación inquisitorial, principal fuente primaria en que se informa esta investigación, a través de las teorías historiográficas conocidas y algunas de las metodologías propuestas por los historiadores.

Porque, en cualquier investigación histórica hay que buscar los referentes teóricos en los cuales apoyarse para decir al lector que no estamos solos en nuestras asertivas; sería algo así como "el tribunal de recursos" de que hablaba P. Thompson cuando teorizaba sobre las fuentes. Y aunque se trate de una investigación documental no puede uno limitarse a los documentos, no hay que olvidar que estos son siempre portadores de discursos implícitos o explícitos y a menudo hegemónicos, por lo que es menester desconstruirlos. Entendidos aquí el discurso como la información que permite identificar no sólo las representaciones sino también las prácticas sociales en que estas se inscriben; y la deconstrucción como una de las metodologías para lograrlo, a través de la búsqueda de los múltiples sentidos de un texto, en este caso los documentales.

Un texto, dice Barthes, puede tener varios sentidos no por una cuestión de punto de vista relativista, o por la incapacidad del lector para leerlo, sino por su estructura en sí. Y esa variedad de sentidos, dice él, indica "no una inclinación de la sociedad al error, sino una disposición del texto a la apertura" (NICOLÁS, 1990, p. 308). Ahora, tampoco existe sólo el discurso hegemónico, hablamos también en discurso cotidiano, o de los procesos de comunicación diaria que se forman por el conjunto de significados que se van construyendo y circulan diariamente. Integran la red de representaciones sobre la realidad, a través de la cual las sociedades dan sentido y operan sobre el mundo (RODRÍGUEZ, 2001, p. 36-73).

En este caso, el objetivo son las mujeres jalapeñas coloniales y sus prácticas sociales, en especial las de color, ya que formaban uno de los grupos sobre los que se aplicaban los instrumentos de control institucional representado por la Inquisición,

de la cual estaban exentas, por ejemplo, las indígenas. Todo en las perspectivas de género e historia de las mujeres, del poder y del pensamiento religioso, las líneas de investigación y ejes temáticos que sobrepasan todo el texto.

## **Cuestiones teóricas sobre el pensamiento religioso y el poder**

Resumidamente, la brujería y la superstición de que habla el título se refieren a ciertas prácticas y creencias vinculadas al pensamiento mágico que, a su vez, antecede al "pensamiento religioso". Para algunos especialistas, las primeras formas de pensamiento en ese sentido y que algunos llaman arcaico o primitivo, comienzan cuando el ser humano percibe su impotencia ante ciertos hechos o fenómenos naturales que le resultan incomprensibles, generando en su mente la noción de fuerza o influencias externas que no pueden ser dominadas y para cuya explicación tiende a creer en la existencia de *poderes* (MARIETÁN, 1994).

En esta etapa, el ser humano acepta sus límites, o sea, se concientiza sobre lo que le es y no le es posible hacer, en base al miedo originado precisamente por su incapacidad de manejar esos fenómenos. Éstos, personificados, van a generar la idea de dios y de la fuerza de los dioses, o sea, de algo que está por encima de él y que no puede dominar. Esta es, pues, la idea básica del pensamiento primitivo y la aceptación lisa y llana de los poderes supra-humanos.

El ser humano tiende personificar sus miedos para hacerlos más asimilables; no se pone frente al poder, sino que se coloca debajo de él, ya sea de los dioses o de las entidades que gobiernan la naturaleza y que no comprende. Esa noción de gobierno, o de que las cosas están de alguna manera regidas por algo, da lugar a la idea de que existe un orden y de que alguien está manejando ese orden. Las tormentas, los terremotos y todos los fenómenos naturales no son hechos naturales en sí, sino que los seres humanos necesitan de un esquema de explicación para ellos.

El pensamiento mágico va un poco más adelante, surge de la necesidad de pensar que se puede tener control sobre tales fuerzas y significa un paso fundamental en el desarrollo del pensamiento abstracto, tan o más importante que el pensamiento racional. Es ir de la impotencia al intento de dominio por lo que, para la psicología, integra una de las génesis de la megalomanía humana basada en la voluntad.

El pensamiento mágico deposita la idea de dominio en un agente titular, que puede ser el mago, el brujo, el hechicero, el chamán, o cualquiera de los nombres que se le den, pero cuyas prácticas, o mejor, la forma como las ejecuta mueren con él, a diferencia del pensamiento religioso cuyas ideas permanecen. Este tiene una

continuidad basada en los principios, las reglas y las normas que lo regulan, y que son, precisamente, uno de los elementos decisivos en la formación de las llamadas religiones (MARIETÁN, 1994).

Esto no significa que cada una de estas fases o etapas ocurran de forma rígidamente lineal y sean excluyentes, tampoco que una signifique la superación de la otra en un sentido evolutivo, sino al contrario. Tanto las prácticas como el pensamiento mágico pueden convivir con el religioso. Es más, hay quien defiende la existencia de lo mágico en las religiones estructuradas como tales, o quien considere que estas pueden generar prácticas mágicas (MARIETÁN, 1994) y más aún, que esa separación entre pensamiento mágico y religioso no tiene sentido y debería desaparecer.

Pero puntos de vista a parte, el pensamiento religioso, por tanto, se podría definir como la estructuración, ordenamiento y jerarquización del pensamiento mágico, lo que nos lleva de nuevo a la idea de orden y con ello a la cuestión del poder. En este caso particular hablamos del poder institucional representado por la Iglesia, y en la Inquisición como uno de sus instrumento oficiales y explícitos de control. Así y en base a lo anterior, el poder institucional sería la estructuración, ordenamiento y jerarquización de la forma básica del poder, que según Foucault, es relacional porque se encuentra en el substrato de todas las relaciones humanas (FOUCAULT, 2004).

De forma que, aplicando todo eso a nuestro tema, al hablar de superstición, brujería y hechicería femeninas, estaríamos hablando de formas elementales de pensamiento religioso y de prácticas consuetudinarias de poder, basado en la creencia de la posibilidad de manipulación de las fuerzas ocultas sobre las cuales ciertas personas, en este caso ciertas mujeres, pensaban que tenían control.

Si bien que no hay que confundir brujería y hechicería. Algunos autores traducen la hechicera como una variedad de brujería. Para Pritchard, por ejemplo, la bruja sería la autora de "una ofensa imaginaria" por imposible, ya que no puede hacer lo que se le atribuye pues carece de existencia real. Tampoco cumple ningún rito ya que sus actos son más bien psíquicos. La brujería adquiere aspectos fantásticos inverosímiles y niega de hecho la realidad, al contrario de la hechicería que trata de modificarla en sentido favorable o desfavorable, haciendo uso de herramientas concretas y palpables.

El hechicero puede hacer magia para curar o matar, y siempre existe una intención aunque lo que cure o mate no sea precisamente la magia. O sea, en la hechicería siempre encontraremos la intención de modificar el mundo exterior o de adaptarse a él. Para el autor, "brujería, oráculos y magia formarían un complejo sistema de creencias y ritos que sólo tienen significado si se consideran como partes independientes de un todo". (PRITCHARD, 1972, p. 98)

En el Nuevo Mundo, la definición de hechicería incluía las clásicas prácticas europeas con los consabidos pactos con el demonio, oraciones y adivinaciones, con las fórmulas o recetas caseras indígenas a base de hierbas y ungüentos. La Inquisición distinguía la explícita e implícita, y se refería a un conjunto de violaciones morales, resultado de comportamientos religiosos no ortodoxos, incluyendo tratos y pactos con el demonio, o formulas populares de brujería y magia negra.

Por otro lado, cabe aclarar que aún cuando estemos tratando de mujeres e instituciones coloniales y sus prácticas, en base a autores que desarrollaron sus teorías siglos después, eso no invalida su aplicación. Por ejemplo, el hecho de que Foucault haya teorizado sobre el poder en el siglo XX no significa que este no existiera en épocas pretéritas, como bien lo percibió Gruzinski, que en él basó algunas de sus reflexiones sobre la sociedad novohispana de los primeros siglos coloniales.

## **Las fuentes y sus posibilidades temáticas**

Así, y más o menos aclaradas las cuestiones teóricas y metodológicas, podremos pasar a las cuestiones prácticas, o sea, al estudio de algunos casos particulares de Xalapa, basado en la documentación del Fondo de la Inquisición del Archivo General de la Nación. Una documentación cuya ventaja, al menos para el investigador, está en haber sido producida en situaciones de crisis para los involucrados, y que por informarnos sobre prácticas sociales no ortodoxas o al margen de las instituciones, que pasaron a perseguirlas aplicándoles sus instrumentos de control, nos ofrece informaciones complementares que dan la oportunidad de llevar la discusión hacia otros temas aparentemente ajenos, como adelante lo mostramos.

Hay que pensar en la presión psicológica y muchas veces física a que se veían sometidas las personas citadas por las autoridades inquisitoriales para prestar testimonio bajo juramento, y en lo que estarían dispuestas a declarar, confesar o denunciar en tales circunstancias. Solange Alberro se refiere a la onda de denuncias que solían suceder a la publicación de los edictos de fe, cuyo objetivo era precisamente “refrescar los recuerdos y el celo religioso de los fieles y suscitar denuncias” y que, todo indica, funcionaban, aunque no haya cifras contables en que apoyar tal supuesto (ALBERRO, 1988).

Ejemplo de ello tenemos en Xalapa a dos mujeres, Ana de Alfaro y Beatriz de Campos quienes denunciaron las actividades adivinatorias de que participaron, años después de ocurridas y justamente cuando se enteraron, por un edicto de fe, de que eran prohibidas.

Y dice la denunciante (Beatriz de Campos) que permitió se hiciera eso porque no pensó que fuera pecado ni ofensa a Dios Nuestro Señor y que nunca lo confesó pensando que no había

pecado en ello, y que viendo un edicto dicha denunciante en ese pueblo, habrá ocho o nueve años, le dio escrúpulos y se lo dijo a Ana de Alfaro que si lo había confesado y dijo la Ana de Alfaro que había confesado pero que no había dicho el confesor escrúpulo de ello... (GD Inquisición, 1628, v. 363, exp. 4, f. 4)

Así, como otras posibilidades temáticas que se pueden desprender de los documentos y para citar sólo los casos de mujeres, tenemos también las solidaridades o rivalidades femeninas, la violencia domestica, las percepciones y representaciones sociales basadas en las diferencias étnicas y de género, o aún, las transgresiones e irregularidades cometidas al abrigo de la propia institución, en este caso desde el confesionario. Todo ello analizado a partir de las teorías historiográficas pertinentes, y apoyado en historiadores que antes se ocuparon del tema. Son ilustrados con citas literarias, también excelentes recursos para decir lo que se desea histórico.

## Los pecados de una mujer casada y la quiebra del sigilo confesional

En 1625, el clérigo Marcos de Dueñas, capellán del ingenio de D. Andrés de la Higuera, en Xalapa, fue denunciado por revelar la confesión de una mujer casada. El propio denunciante se habría encargado de confirmar con ella la información, involucrando a otros testigos:

Y dice el dicho Bartolomé de Contreras, que lo preguntó a la dicha muger casada, el y otra persona que no me acuerdo bien quien me dijo, si había confesado aquello y que le respondió la muger que si. También le oí decir lo propio de esta revelación de confesión de este clérigo Marcos de Dueñas a otro clérigo sacerdote llamado Diego de la Puente Escalante, que esta al presente en México, que en el dicho ingenio tratando yo de la casa con otras personas de allí, que son los señores de la dicha hacienda, dijeron que allí se decía que aquel clérigo había revelado aquella confesión y no me acuerdo más que hizo ahí el dicho clérigo... (GD 61. Inquisición, 1625, v. 510, exp. 60, f. 2)

Todo indica que la denuncia no pasó a mayores pues no generó ningún proceso; se sumó a la lista de las que cayeron en el vacío porque no se les encontraron los elementos suficientes para instaurársele o, incluso, porque no todos los delitos religiosos caían dentro de los que debía combatir el Santo Oficio. Este se manifestaba sólo cuando existía la sospecha de que la transgresión se originaba de un error voluntario, o no, pero que impugnaba el dogma o la ortodoxia (ALBERRO, 1988, p. 79-94). Aunque también habría que considerar la desidia de las autoridades inquisitoriales que justificaron la imagen de incompetencia y lasitud del Santo Oficio novohispano. Sin embargo y justamente por esto, nos habla de ciertos aspectos relacionados con el comportamiento del personal eclesiástico que no se distinguía precisamente por su probidad.

Aparentemente, el Santo Oficio novohispano no se distinguió por el rigor que caracterizó al metropolitano, ya que estaba formado en su mayoría por burócratas letrados más ocupados con los asuntos mundanos que con la defensa de la fe. De acuerdo con Alberro (1988, p. 30-31) pertenecían a las redes familiares unidas a los sectores dominantes coloniales por alianzas que combinaban el clientelismo, los deberes religiosos y los intereses empresariales y patrimoniales.

Si porque para las familias novohispanas de alto rango, era muy importante tener entre las autoridades inquisitoriales a alguno de sus miembros religiosos, uno de cuyos ejemplos en Xalapa fue precisamente Bernabé de la Higuera y Amarilla. Hacia 1643 era relacionado como inquisidor apostólico aunque, según las evidencias, sus actividades en ese cargo hayan comenzado bien antes. Su familia fue propietaria de ingenios en la región de Xalapa y de aquel donde se produjo la denuncia aquí comentada. Es citado por José Toribio Medina entre los ejemplos de la corrupción y el relajamiento de las costumbres que existía entre los miembros de la Inquisición, por vivir "públicamente amancebado con dos esclavas, una africana y otra mulata, una de las cuales era su amiga de veinte años atrás y le había dado hijos que el ministro reconocía públicamente como suyos (MEDINA, 1952, p. 219).

Pero volviendo al caso en cuestión, el problema no se limitaría a la transgresión de la ley canónica, representada por la revelación de lo que el confesor oyó en confesión, sino que esta, según se decía en el documento, viniese de una mujer casada, -de quien por cierto no se menciona el nombre-, lo que podría tener otras implicaciones. Lo que una mujer casada pudiese revelar en confesión sería mas grave ya que en ese caso podría estar involucrando al marido y a la familia.

Ante la sociedad, la vida de la mujer casada no le pertenecía, formaba parte de la sociedad conyugal de la cual el marido era cabeza, además de guardián de su honra, por lo que sus asuntos no podrían volverse públicos y mucho menos a través de un miembro de la Iglesia, encargada justamente de velar por ello. En la Nueva España, dice una autora, (ARMENDARES, 2007, p. 161-184) la honra era sinónimo de virtud y uno de los significados complementarios del honor, que se refería más al estrato social. Como virtud, la honra se manifestaba en acciones individuales, por lo que era más frágil y nunca estaba garantizada, así, tenía más exigencias sociales que el honor. Y en tanto conducta individual, la de una esposa estaba relacionada más directamente con el prestigio de su marido, que por eso debía velar por ella. "Un marido -dice la autora- debía emplear su hombría sobre todo, en la defensa del honor de su esposa, del que dependía el suyo propio", y así deben haberlo pensado los autores de la denuncia ante el Santo Oficio, que sin embargo nada hizo.

Por tanto, el problema no parecía ser más que el padre hubiese transgredido la ley eclesiástica sobre el sigilo confesional, quebrantando además la confianza de sus

feligreses que era garantizada por su voto de silencio, sino que la confesión proviniera de una mujer casada, por lo que probablemente las cosas no fueron adelante. Un hombre quedaba deshonrado por la revelación pública de las faltas de sus hermanas, de su mujer, por lo que era imperativo evitar las indiscreciones, principalmente en una sociedad en la que lo grave no era tanto el pecado sino que este se supiera. La maledicencia era más temida que la propia falta, y no sólo en las altas esferas sociales sino en los estratos subalternos.

Pero volviendo a los casos inquisitoriales femeninos de Xalapa, y hablando de los temas que de ellos se desprenden, tenemos las redes de solidaridad y las formas de resistencia doméstica, pero también sus opuestos, o sea las denuncias, ya que a menudo estas provinieron de mujeres.

## **Las denuncias y los casos de adivinación**

Y hablando de denuncias, tenemos el caso de Antonia Josefa Blanco Navarrete, parda, que en 1755 acusó a otra mujer, "cuyo nombre no dice", por adivina. En el transcurso de la investigación acabamos sabiendo que se trataba de una "vieja" que vivía en la Estanzuela del Chico, que adivinaba "las cosas que se pierden" (GD 61 Inquisición, 1755, v. 992, exp. 7, f. 203-206).

Una actitud de la denunciante que si bien nos habla de la necesidad de ajustarse a las reglas, también se puede explicar por haber sido la adivinación una práctica temida, aunque fuese bastante utilizada. Temida por las autoridades, que la consideraban altamente perturbadora por la pretensión de poder que presupone el querer alterar la ley natural o divina de las cosas revelando de antemano su curso, por lo que fue muy perseguida por la Inquisición. Y temida por los mismos que la usaban que, a pesar de eso, se valían de ella aunque fuera para luego denunciarla.

Tanto en este caso como en el anterior, las autoras de las denuncias fueron mujeres, que se declararon movidas por el deseo de "descargar su conciencia" y que acabaron involucrando a terceros, ya que muchas veces lo que decían partía de lo que supuestamente habían oído decir.

Así y a menudo las investigaciones no iban más allá de las intriguillas de vecinos y dime-que-te-diré de los denunciantes, por lo que no siempre resultaban en procesos. En 1625, por ejemplo, hubo un intento de denuncia en el Ingenio de don Andrés de la Higuera en Xalapa, a quien se le oyó decir "noticias sobre una mujer hechicera que esta en China". En realidad, lo que el hombre había comentado era que otro, "un sino o Japón que traía por criado un capitán llamado Bento de Palacios, decía que su amo estaba hechizado porque la madre de la mujer con quien tenía mal trato en China era una gran hechicera", por lo que la tal denuncia no pasó a mayores.



Esto, infelizmente para nosotros, redujo el volumen de los autos, sin embargo algo más quedó. En casi todos los casos pudimos detectar detalles o referencias alusivas a ciertos aspectos de la vida cotidiana, como las ocupaciones y las actividades laborales declaradas por las personas involucradas, y que permitirían tener una idea a respecto del trabajo, fuese doméstico o profesional.

Y tal es especialmente valioso para los lugares donde no hay informaciones explícitas al respecto, por no haber o aún no haberse localizado la documentación. En los casos de las denuncias por adivinación, una de las denunciantes debía ser costurera, ya que el motivo de haber consultado una adivina fue el robo de unos holanes que estaba haciendo para otra mujer, a quien debía considerar importante ya que la menciona nominalmente pero sin que nunca hubiese sido llamada a declarar.

Lo contrario ocurrió con otro de los testigos, de quien sí se menciona el nombre y el oficio. Era “nevero”, lo que nos daría un buen indicador para futuras investigaciones sobre tal modalidad en una historia de la alimentación en Xalapa o Veracruz. La nieve era un producto cuyo derecho a la comercialización era concesión de la corona mediante pago. Hacia 1765 había por lo menos un nevero en el puerto de Veracruz, Salvador Salas, quien pagó 13 mil pesos por el “asiento”, por el plazo de de 5 años (ANX, 1765, f. 566-569). Ya en Xalapa, la nevera era doña Luisa Margarita de la Rosa Hernández, “asentista de la nieve”, quien en 1766 arrendó el cargo por 3 años, a 200 pesos anuales, además de vender todas las cosas y efectos de la nevería que tenía en su propia casa (ANX, 1766, f. 233 vta.).

Así, los negocios u oficios que se tenían o desempeñaban en las propias residencias, como el del zapatero de uno de los próximos casos, diluían las fronteras entre lo público y lo privado, transformándolas en espacios de sociabilidad, circulación o incluso producción de las noticias y comentarios que generaban las denuncias. No era necesario salir de casa para enterarse de las cosas o informar sobre ellas (GD 61, Inquisición, 1715, v. 760, exp. 14, f. 192-197).

Pero siguiendo con lo nuestro, hacia 1715, hubo en la ciudad de México una mujer mestiza llamada la Jalapa, que fue denunciada por supersticiosa. Claro que el apodo no garantiza que haya sido originaria de esta ciudad, en este caso, lo más interesante sería saber qué se habrá considerado superstición y de preferencia cuales los señales externos de ello, precisamente en una época repleta de señales y supersticiones (GRUZINSKI, 1993, p. 18).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Así visto, el uso de la marihuana, el peyote o los hongos alucinógenos fue una práctica bastante común que se volvió problemática al realizarse fuera de su contexto original. O sea, tanto la adicción que tales productos pueden provocar como la criminalización de que han sido objeto son problemas sociales que resultan, en principio y en parte, de la descontextualización y uso indiscriminado. Un tema que podría llevarnos, por ejemplo, hasta las cuestiones actuales del consumo y narcotráfico.

Serge Gruzinski, por ejemplo, se refiere a la sociedad colonial como “alucinada”, por la cantidad de señales, creencias y supersticiones que circulaban, estimuladas incluso por el uso de sustancias psicotrópicas. “Indios, negros, mestizos, mulatos y blancos pobres; beatas y supuestos venerables consumían y hacían consumir plantas y hongos” (GRUZINSKI, 1993, p. 18).

## **Resistencia doméstica y solidaridades femeninas**

En 1628 Melchora de los Reyes fue denunciada ante la Inquisición por haber dado de comer a un hombre moco de guajolote para que no maltratara a su mujer. Resulta que esta mujer era su nieta y el hombre el marido de la misma. Melchora era casada con un vaquero llamado Pedro García, y tanto ellos como los testigos eran vecinos del pueblo de Xalapa. Fueron convocados por el comisario del Santo Oficio, nuestro ya conocido Bernabé de la Higuera y Amarilla, al ingenio la Santísima Trinidad, donde él residía por ser propiedad de su familia. Esta encabezada por doña María González de Amarilla, viuda de D. Francisco Fernández de la Higuera.

La denuncia partió de un zapatero, Juan del Moral, quien acabó por involucrar a varias mujeres: María de Ochoa, la mujer maltratada por el marido, un herrero llamado Diego Pérez; y las testigos, Catalina Pérez, mujer del carpintero Juan de la Cueva; María de Reynoso, viuda; y Lucía Pérez, mujer del sastre Diego García. Según el zapatero:

Habrá más de un mes que estado el dicho denunciante en el pueblo de Xalapa en su casa oyó decir a una mujer viuda llamada María de Reynoso mujer que fue de Antonio Rodríguez sastre de oficio y vecino de Xalapa, que una mujer llamada Melchora de los Reyes [...] le había dado a un hombre que ya era difunto llamado Diego Pérez, que estaba casado con una nieta de la dicha Melchora de los Reyes, llamada María de Ochoa, le había dado de comer del moco que a los gallos de la tierra les cuelga sobre el pico con intención de con aquello amansar al dicho Diego Pérez... (GD 61 Inquisición, 1628, v. 363, exp. 5, f. 4)

Y se entiende que dado su oficio, la casa del zapatero debía ser bastante frecuentada por mujeres en busca de sus servicios, por lo no le era necesario salir de ella para enterarse de los comentarios como los que suscitaron la denuncia. Todo indica que estos comenzaron con la propia nieta de Melchora, María de Ochoa, directamente beneficiada por los actos de la abuela, que por cierto nunca fue llamada a deponer por las autoridades o por lo menos nada consta.

Al preguntarle una vecina cómo iba con el marido, María habría respondido que “bien porque desde que una abuela suya le había dado a comer el moco de los gallos de la tierra que les cuelga sobre el pico se había amansado y que no estaba tan bravo...”. Y todo indica también que no fue esta la única vez que comentó sobre

el tal remedio “amansa maridos” que, de acuerdo con Catalina Pérez, consistía en secar al sereno un moco de guajolote previamente cocido, y después disolverlo en agua o chocolate para ministrarlo al paciente sin que lo percibiera.

Y amansar maridos, dice Solange Alberro, fue una de las mayores y más unánimes preocupaciones femeninas que motivaron las prácticas de hechicería de que aquí nos ocupamos en Xalapa, aunque no la única, como veremos más adelante (ALBERRO, 1988, p. 301). Ahora e independientemente del pago que eventualmente pudiesen percibir por sus servicios las brujas o hechiceras que las realizaban, como mujeres y además marginadas, nadie mejor que ellas para entender el maltrato y la violencia doméstica sufrida, en este caso, por la propia nieta de la denunciada.

Un tema por cierto aún vigente y actual, que pone en evidencia y de forma palpable la cuestión del poder relacional de que hablamos antes. Porque vistas desde esa perspectiva, las practicas prohibidas como la hechicería, la brujería y la adivinación, o mismo la superstición, podrían ser analizadas no sólo desde un sesgo religioso sino como estrategias domésticas de supervivencia e incluso como formas de resistencia pasiva, de ahí que fuesen más comunes entre las mujeres, aunque no hayan provocado un número significativo de procesos.

Para la época de la denuncia contra Melchora, el marido de su nieta ya había muerto, lo que fue más un motivo de sospecha contra ella, aunque mismo así no fue juzgada. Sin embargo, todo indica que en el ámbito popular quedó la idea de que su receta había sido eficiente, como lo indica una de las testigos, que declaró que desde entonces a María de Ochoa el marido “no la maltrataba, dando a entender que había surtido efecto”.

## **Un caso de “magia amorosa” en Xalapa**

Y si bien las mujeres aparecen en mayoría como autoras de las denuncias también lo fueron de las prácticas, ya que ellas debían conocerlas bien. Algunos historiadores explican esto por la vida más recogida que llevaban y las limitaciones impuestas a sus actividades. La propia necesidad de encontrar marido o conservar el que ya tenían las orillaba a eso, ya que, a no ser el estado religioso, lo único que les confería legitimidad social era el matrimonio. Así, la mayoría de las denuncias decían respecto a prácticas relacionadas con la llamada “magia amorosa”, destinada a conseguir matrimonio, a encontrar o hacer regresar maridos ausentes, a seducir o conquistar candidatos y hasta estimular y encubrir deslices e infidelidades conyugales.

En Xalapa, Beatriz de Campos y Ana de Alfaro, las dos mujeres citadas como ejemplo de denunciadas llevadas a tal condición por un edicto de fe, también lo son

aquí como ejemplo de las prácticas adivinatorias que tenían como objetivo precisamente garantizarles un casamiento.

A cual (Beatriz de Campos) por el descargo de su conciencia dice y denuncia: que habrá tiempo de ocho o nueve años que en seo pueblo de Xalapa le trataron casamiento a la dicha denunciante y que habiendo la otra mujer viuda vecina de ese pueblo de Xalapa llamada Ana de Alfaro que le dijo a la denunciante si quería que una mujer que tenían en casa llamada Ana de Medina que había venido de España, echase las habas para saber si le haría bien el casarse.

Y echar las habas o maíces para adivinar el futuro escudriñando la posición en que cayeran era una de las formas de saberlo.

Ahora, fuese porque la denunciante realmente no las conocía, o porque quería parecer más inocente de lo que era, declaró ante los inquisidores no saber lo qué eran las habas, por lo que le había preguntado a su interlocutora, Ana de Alfaro, que le respondió que quien lo sabía era la adivina. De hecho, la practicante de la tal adivinación con las habas era una "gachupina", unas veces llamada Ana y otras Isabel de Medina quien, para la época de la denuncia, ya estaba viviendo en Puebla y, según las denunciantes, ya la había practicado antes en Sevilla. Recién llegada a la Nueva España en busca de su marido y a su paso por Xalapa, había vivido en la casa de una de ellas, donde ambas se enteraron de sus talentos adivinatorios.

Por otro lado esa ignorancia, aparente o no, sobre lo qué eran las habas, explicaría el que se hubiesen ido substituyendo por productos de la tierra los objetos con que se ejecutaban originalmente tales prácticas en Europa. Las habas, por ejemplo, fueron substituidas muchas veces por el maíz, nativo y más fácil de adquirir, ocurriendo el mismo proceso sincrético que se dio en casi todos los aspectos de la vida y la cultura.

Igualmente cabe resaltar la duda o el desconocimiento de las dos mujeres sobre si esas prácticas eran "cosas de Dios" o si "eran cosas de la suerte", para saber si deberían confesarlo. Duda sobre la cual invariablemente habían recibido como respuesta que "eran cosas de Dios y buenas", por lo que la Beatriz de Campos no lo confesó al padre. Sin embargo si lo hizo la Alfaro, quien aparentemente no quedó muy convencida. Se lo contó a su confesor quien, declaro ella, la había absuelto diciéndole para no repetirlo.

Y según Beatriz de Campos, viuda de 40 años, la cosa toda ocurrió varias veces y con la participación de las tres mujeres en la casa de la Alfaro, también viuda, de 42 años, que vivía en una "estancia" en el campo, cerca del pueblo, donde había hospedado a la española. A veces sólo habían sido testigos de la tal adivinación y sin participar directamente, como cuando la Medina la hacía para otras mujeres o mismo en beneficio personal, ya que, como sus amigas, ella también buscaba al o un marido, algo que no se puede precisar por la ilegibilidad del documento. En su declaración,

Beatriz de Campos decía que recordaba haberla visto echarse las habas unas cuatro o cinco veces, "para saber de su marido que venía en busca desde España".

En otra ocasión, otra Isabel, "que no sabe el apellido", le había pedido consultar las habas para saber:

Si se apartaría de su mala amistad que tenía con un hombre llamado Juan del Moral, vecino de ese pueblo, porque quería para esposa la doña Isabel y no se podía apartar de su amistad y que le dijo la Isabel de Medina a D. Isabel, desposa y sigue pobre y a pasar trabajos.

O sea que además de adivina la Medina también se las daba de rectora aunque no precisamente espiritual, como bien lo indica eso de que desposara al tal Juan del Moral y siguiera "pobre y a pasar trabajos", pues aunque como mujer necesitaba de un marido bien debía saber lo que significaba la pobreza.

Y la tal adivinación con las habas la ejecutaba extendiendo en el suelo una mantilla roja, en la que echaba sal blanca y gruesa, "del tamaño de un garbanzo", y por tres o cuatro veces las habas, mientras iba repitiendo "unas palabras entredientes y que decía ella que eran cosas buenas y de Dios". Otras veces "nombraba varón y hembra en las habas y que después de haberlas echado les respondió la Isabel de Medina que (las dos mujeres) estaban fuera del casamiento...".

La necesidad de las mujeres definir su condición y status ante la sociedad por medio del matrimonio, las llevaba prácticas que sabían ilícitas y si no lo sabían lo intuían. ¿Por qué entonces estas tres las habrían realizado justamente en una casa aislada y en el campo, y por qué la dueña de la casa se las habría contado al confesor mismo después de haberle asegurado la amiga que no eran malas? Al menos, claro, que hubiese declarado eso para aminorar su culpa y a sabiendas de que este, "un fraile de San Francisco", del que por cierto "no se acuerda el nombre", estaría impedido de confirmarlo o negarlo por el secreto confesional.

Por otro lado, no es difícil imaginar a esas tres mujeres solas, dos viudas y otra en busca de o del marido, unidas en lo que sería una especie de aquelarre versión novohispana, en el silencio del campo y al amparo de la soledad, valiéndose de los medios de que dispusieran y de las prácticas lícitas o ilícitas. Y todo para resolver sus problemas de legitimidad y adecuación social. A este respecto, hay que señalar los casos en que la viudez era declarada por las mujeres para justificar la falta de marido y como un estado más aceptable ante la sociedad que la soltería (GIRAUD, 1987, p. 61-67).

Y si bien en América prácticas adivinatorias o de brujería como esta no adquirieron la misma connotación ni los términos que en Europa, donde se presentó, dice Alberro, como "la gran brujería diabólica" que encendió hogueras por doquier,

tampoco significa que el diablo no hubiese acudido siempre que invocado por alguna alma desesperada. Aunque lo hiciera más como un astuto gañan que como el Príncipe de las Tinieblas, casi siempre con su clásica apariencia de animal negro, pero también como un indígena.<sup>2</sup>

## Otra caso de adivinación

¿Por qué denunciaban las personas? A primera vista podría pensarse que por miedo, por venganza, por coraje, antipatía o enemistad contra los denunciados, o quién sabe en algunos casos realmente por “descargo” de conciencia, como la denuncia por adivinación que se hizo contra “una vieja que está en la Estanzuela de el Chico de esta Doctrina que adivina las cosas que se pierden”. Así lo indica el hecho de que ni siquiera se mencione el nombre de esta. En 1755, Antonia Josepha Blanco Navarrete, casada, parda, de treinta años, natural y vecina de Xalapa, había perdido unos holanes que le estaba haciendo a D. Ana de Iglesias, por lo que platicando con Francisco Xavier de Ayala, el “oficial” de nevero ya mencionado, este le había dicho que el año anterior había perdido unos caballos y que la mujer de la Estanzuela le había dicho dónde estaban. Llamado a declarar, el nevero dio otra versión.

A la pregunta sobre si había oído de la tal “vieja” adivina que había encontrado sus caballos y las alhajas perdidas de una persona del pueblo, respondió que nunca había oído decir tal cosa, y que nunca se le habían perdido unos caballos. Sin embargo, y para no salir sin dar su contribución dijo que “puede ser” que le hubiese contado a la tal persona que un Juan Canela, actual vecino de Jalacingo, buscando una tarde unas bestias, “ocurrió a una niña española cuyo nombre no le mentó, vecina de la Estanzuela de Chiltoyac, ... y le dijo dónde estaban. Tales declaraciones parece que fueron aceptadas ya que el caso no tuvo seguimiento.

## María de Antón, mulata y hechicera

El caso de la mulata María de Antón, denunciada en 1674 por prácticas de hechicería, continúa en el de los temas de la transgresión y la resistencia femenina, aunque los lleva también hacia la cuestión étnica y a la pigmentación de la piel, vistos frecuentemente como factores de perturbación. A pesar de las declaraciones a su favor del medico cirujano del ingenio donde todo eso pasaba, se acusaba a María de haberle dado un hechizo en una tortilla a Josefa Sebastiana de Irala, también mulata, que pasó a vomitar bolas de cabello con la forma de más de treinta figuras diferentes, como cangrejos, gusanos, micos, templadores de harpa triangular, etc. Y

<sup>2</sup> Sobre la presencia del diablo en América hay una basta literatura, por ejemplo: BÁEZ-JORGE, Félix. *Los disfraces del diablo: ensayo sobre la reinterpretación del mal en Mesoamérica*. Xalapa: UV, 2003. También, GEORGE, Baudot. *Apariciones diabólicas en un texto náhuatl. Estudios de Cultura Náhuatl: Revista del Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1972.*

a tener visiones en que veía a su agresora en las vigas del techo, sacándole la lengua (GD 61, 1674, v. 518, exp. 1, f. 1-31).

Esto vendría de encuentro a los estudios de algunos historiadores que se han encontrado con que, en la colonia y a diferencia de las mujeres indígenas, consideradas frágiles, miserables y necesitadas de amparo, las de color eran percibidas muchas veces como veleidosas, altaneras y en cierto sentido “autónomas”. Esto último en parte por no pertenecer a las comunidades o pueblos de indios, donde por cierto tenían prohibido habitar, lo que les permitía una cierta movilidad e independencia de que las indígenas no gozaban. Otras veces, dice una autora (LUDLOW, 2006, p. 13-25), se les criticó por su “orgullo y despejo”, eso cuando no fueron vistas como representaciones del mal y del pecado, aunque al mismo tiempo se les confiase la crianza de los niños y se exaltase su donaire.

Y eso también puede haber contribuido para que frecuentemente a las mujeres negras y mulatas fuesen asociados poderes de seducción que, se pensaba y algunas realmente así lo creían, podían obtener por medio de fórmulas mágicas, pociones y hechizos.

Un imaginario que la literatura decimonónica representó por medio de otra mulata, la de Córdoba, cuya leyenda plasmaron Vicente Riva Palacio y Juan de Dios Pesa en un largo poema rimado:

Hace más de dos siglos que vivía  
en Córdoba, jardín veracruzano,  
hermosa villa cuya sien adornan  
del trópico los frutos sazonados ...

Nadie a sus padres conoció; mas todos,  
al mirar sus cabellos encrespados,  
la morbidez de sus graciosas formas  
y su ondulante seno y rojos labios ...

Mil distintos rumores en la villa  
respecto de la joven circularon  
diciendo que conoce los secretos  
de las ciencias ocultas, que los altos  
misterios de la magia que profesa  
le prestan un poder tan soberano...

Tales mitos y estereotipos retratan las percepciones que a respecto de las mujeres y de los negros tenía la sociedad mexicana, dominada a su vez por el temor heredado de una larga tradición cultural. En el occidente cristiano, la mujer era vista como el

origen del pecado, así como lo oscuro fue asociado a lo feo y al mal, al contrario de lo blanco que lo fue a la pureza, al bien y a la belleza.

¿Otro ejemplo? En “La Mujer Herrada”, otra leyenda mexicana supuestamente colonial y bastante popular en el siglo decimonónico, también eran negros los dos enviados del demonio que se presentaron ante un herrero para pedirle que fuera a herrar la mula del cura. Resultó que la mula era en realidad la amante de este, en cuya cama amaneció al día siguiente muerta, herrada y enfrenada. Al cura, evidentemente, nada le pasó, ya que si bien el pecado era de los dos, fue sólo la mujer la que pagó el precio, o “el pato”. El diablo la castigó ejemplarmente con la complicidad de las autoridades eclesiásticas, que decidieron ocultar su cadáver sin dar parte a la policía. Al cura lo mandaron para otra parroquia, sin que nunca más se oyera hablar de él, práctica que sigue vigente en la iglesia cuando se trata de ocultar los vicios de sus preladados. Los negros regresaron al infierno, evidentemente, donde era su lugar.

## Para concluir...

Podemos decir que todas esas percepciones no eran gratuitas; ese imaginario colectivo alrededor de las mujeres y de las gentes de color estaba reforzado y avalado por la propia iglesia y los autos inquisitoriales, en los que frecuentemente fueron acusadas de brujería, pactos con el demonio y prácticas de hechicería, ejemplos de lo cual vimos en Xalapa los casos mencionados.

*Abstract: The article proposes to analyze the feminine witchcraft, the denunciations and the repression as elementary forms of religious thought and domestic resistance, in the perspective of the relations of sort and power, based on cases of Xalapa, located in the archives of the Inquisición, main documentary source in which it inquires.*

*Keywords: gender and history; religion; Inquisición; witchcraft.*

*Recebido em janeiro de 2009 e aceito para publicação em fevereiro de 2009*

## Referências

ALBERRO, Solange. Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España. En: ESCANDÓN, Carmen Ramos; AISPURU, Pilar Gonzalbo. *Presencia y transparencia: la mujer en la Historia de México*. México DF: COLMEX, 1989. p. 79-94.

\_\_\_\_\_. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México DF: FCE, 1988.



ARMENDARES, Teresa Lozano. Penurias del cornudo novohispano. En: AIZPURU, Pilar Gonzalbo; TOSCANO, Verónica Zarate. (Coord.). *Gozos y sufrimientos en la historia de México*. México, DF: COLMEX; Instituto Mora, 2007. p. 161-184.

CASTAÑEGA, Fray Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechicerías del R.P. Fray Martín de Castañega*. Madrid: Agustín G. de Amezúa: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1946.

DELUMEAU, Jean. *Historia do medo no Occidente: 1300-1800*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIRAUD, François. Mujeres y Familia en Nueva España. En: ESCANDÓN, Carmen Ramos; AISPURU, Pilar Gonzalbo. *Presencia y transparencia: las mujeres en la historia de México*. México: COLMEX, 1987. p. 61-77.

GRUZINSKI, Serge. Del Barroco al Neobarroco: fuentes novohispanas de los tiempos posmodernos. En: \_\_\_\_\_. *México: identidad y cultura nacional*. México, DF: UAM-Xochimilco, 1993.

LUDLOW, Ursula Camba. Altanería, hermosura y prosperidad: reflexiones en torno a la conducta de negras y mulatas. Siglos XVII y XVIII. En: BECERRA, Fernanda Núñez; ARCOCHA, Rosa María Spinoso. *Mujeres en Veracruz: fragmentos de una historia*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2006. p. 13-25.

MARIETÁN, Hugo. *Evolución del pensamiento*. 1994.

Disponibile en: <<http://www.marietan.com.ar/semiologia/capitulo6.htm>>. Acesso em: 22 jan. 2009.

MEDINA, José Toribio. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. 2. ed. México DF: Fuente Cultural, 1952.

NICOLÁS, Cesar. Entre la desconstrucción. En: \_\_\_\_\_. *Teoría literaria y desconstrucción*. Madrid: Arco Libros, 1990.

PRITCHARD, E. E Evans. *Antropología Social*. Traducción de Ana Maria Bessa. Lisboa: Ed. 70, 1972.

RIVA PALACIO, Vicente; PEZA, Juan de Dios. *Tradiciones y leyendas mexicanas*. México, DF: Librería General, 1922.

SALAZAR, Tania Rodríguez. *Las fuentes de autoridad en el discurso cotidiano: naturaleza, sociedad y persona*. 2001. Disponible en: <[http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/comsoc/pdf/39\\_2001/63-76.pdf](http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/comsoc/pdf/39_2001/63-76.pdf)>. Acesso em: 27 dez. 2007.

## **Documentos**

### *Archivo General de la Nación (AGN)*

GD 61. Inquisición. Año de 1625, volumen 510, expediente 60, fojas 2.

GD 61. Inquisición. Año de 1628, volumen 363, expediente. 4, fojas 4.

GD 61. Inquisición. Año de 1628, Volumen 363, expediente 5, fojas 4.

GD 61. Inquisición. Año de 1674, Volumen 518, expediente 1, fojas 1-31.

GD 61. Inquisición. Año de 1715, Volumen 760, expediente 14, fojas 192-197.

GD 61. Inquisición. Año de 1755, volumen 992, expediente 7, fojas 203-206.

### *Archivo Notarial de Xalapa (ANX)*

ANX. Folio 566-569, 31/12/1765.

ANX. Folio 233 vta-235 vta, 8/10/1766.