



DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN HUMANIDADES
LÍNEA DE HISTORIA

REDES INTERCULTURALES:
SUPERSTICIÓN, HECHICERÍA, BRUJERÍA Y CURANDERISMO EN LAS
ALCALDÍAS MAYORES DE CUERNAVACA Y CUAUTLA DE AMILPAS,
SIGLOS XVII- XVIII

IDÓNEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN HISTORIA
PRESENTA

AXELLE JUÁREZ VIDAL

ASESORA: DRA. NORMA ANGÉLICA CASTILLO PALMA
COTUTOR: DR. MARCELO DA ROCHA WANDERLY
COMITÉ TUTORAL: DR. BRIAN F. CONNAUGHTON HANLEY
DR. JUAN MANUEL DE LA SERNA HERRERA

MÉXICO, D.F.

2015

INVESTIGACIÓN REALIZADA GRACIAS AL APOYO DEL CONSEJO NACIONAL
DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA (CONACYT)



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00276

Matrícula: 2123801536

REDES INTERCULTURALES:
SUPERSTICION, HECHICERIA,
BRUJERIA Y CURANDERISMO EN
LAS ALCALDIAS MAYORES DE
CUERNAVACA Y CUAUTLA DE
AMILPAS, SIGLOS XVII-XVIII

En México, D.F., se presentaron a las 16:30 horas del día 29 del mes de enero del año 2015 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. BRIAN FRANCIS CONNAUGHTON HANLEY
DR. JUAN MANUEL DE LA SERNA HERRERA
DRA. NORMA ANGELICA CASTILLO PALMA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRA EN HUMANIDADES (HISTORIA)

DE: AXELLE JUAREZ VIDAL

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

aprobar

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



Axelle Juarez Vidal

AXELLE JUAREZ VIDAL
ALUMNA

REVISÓ

Julio Cesar de Lara Isassi

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

Juana Juarez Romero
DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTE

Brian Francis Connaughton Hanley

DR. BRIAN FRANCIS CONNAUGHTON
HANLEY

VOCAL

Juan Manuel de la Serna Herrera

DR. JUAN MANUEL DE LA SERNA HERRERA

SECRETARIA

Norma Angelica Castillo Palma

DRA. NORMA ANGELICA CASTILLO PALMA

La labor del historiador es complicar, no sintetizar.

Giovani Levy

AGRADECIMIENTOS

Deseo extender mis agradecimientos a la Dra. Norma Angélica Castillo Palma por confiar y ser paciente en la espera de la presente investigación. También, a mi comité tutorial Dr. Marcelo da Rocha Wanderly, Dr. Brian Conaughton Hanley y Dr. Juan Manuel de la Serna Herrera, por sus acertados comentarios. Además, al grupo académico de la Sociedade Companhia das Indias Ocidentais, de la Universidad Fluminense de Río de Janeiro, en especial al Dr. Roberto Guedes, Dra. Ismenia Martins, Dr. Ronaldo Vainfas y Dra. Georgina Silva dos Santos por aportar sus valiosos puntos de vista para este trabajo. Además, con respeto y gratitud al Dr. Julio César Rodríguez Treviño por compartir sus conocimientos de metodología, informática y utilización de programas especializados para el mejoramiento y explotación de los bancos datos e información.

A mi compañero de vida Ramsés que ha estado en todo momento a pesar de la distancia y las largas noches de desvelo.

A mi familia July, Víctor, Xochitl, Damaris, Paco, Christian y Karlis quienes me dieron su inigualable e incondicional apoyo moral. También con mucho respeto y cariño a la Sra. Irene y Sr. José Luis por la ayuda brindada.

A mis amigos y colegas Rogelio, Josefina, José Alberto, Juan Carlos y Juan Manuel por su sincera amistad. De igual manera, a mis compañeros de generación con quienes compartí críticas, fracasos y éxitos.

A mi gran familia y amigos brasileños que me adoptaron y brindaron su ayuda durante mi estadía en ese maravilloso lugar: Sandra y Sergio Mamari, Fernando, Julia, André, Daniel, Mariana, Edson y Bianca.

Y finalmente, a todas y cada una de las energías que me otorgaron la fortaleza, el entendimiento y la salud para continuar sobre el sendero vivencial del conocimiento y del saber de la magia.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO 1. LAS ALCALDÍAS MAYORES DE CUERNAVACA Y CUAUTLA DE AMILPAS DURANTE LOS SIGLOS XVII Y XVIII	43
1.1 Descripción geográfica.....	44
1.2 Descripción jurisdiccional.....	49
1.2.1 El Marquesado del Valle.....	50
1.2.2 La jurisdicción de la Corona.....	61
1.3 Unidades productivas.....	64
1.3.1 Haciendas azucareras.....	65
1.3.2 Pequeños y medianos productores.....	76
1.4 Problemas y distribución demográfica.....	79
1.4.1 Epidemias.....	80
1.4.2 Congregaciones.....	84
1.5 Religiosidad y vigilancia de la fe.....	86
1.5.1 El Santo Oficio de la Inquisición.....	90
1.5.2 El Tribunal Episcopal Indiano.....	97
CAPÍTULO 2. EL LEGADO TEOLÓGICO DE OCCIDENTE Y EL EJERCICIO INQUISITORIAL NOVOHISPANO	101
2.1 Fundamentos y definiciones teológicas sobre la superstición, hechicería, brujería y curanderismo.....	102
2.2 La realidad novohispana: denuncias y procesos.....	115

CAPÍTULO 3. DINÁMICAS Y REDES INTERCULTURALES: DE LA CONVIVENCIA Y EL CONFLICTO A LA TRANGRESIÓN RELIGIOSA.....	127
3.1 Transgresores del orden religioso.....	128
3.2 Vínculos y lazos.....	138
3.3 Motivos de intercambio.....	146
3.4 Espacios de interculturalidad.....	147
3.5 Conocimientos y sabidurías.....	149
CONCLUSIONES.....	160
FUENTES DOCUMENTALES.....	164
BIBLIOGRAFÍA.....	168

ÍNDICE DE MAPAS, ESQUEMAS, GRAFOS E ILUSTRACIONES

Mapas

Mapa 1. Orografía.....	45
Mapa 2. Tipos de suelos.....	46
Mapa 3. Sistema hidrográfico.....	48
Mapa 4. Alcaldía mayor de Cuernavaca hacia el siglo XVIII.....	54
Mapa 5. Alcaldía mayor de Cuautla de Amilpas hacia los siglos XVII-XVIII.....	62
Mapa 6. Ingenios y trapiches en Cuernavaca- Cuautla hacia 1600	67
Mapa 7. Ingenios y trapiches en Cuernavaca- Cuautla hacia 1650.....	71
Mapa 8. Ingenios y trapiches en Cuernavaca- Cuautla hacia 1700.....	73
Mapa 9. Ingenios y trapiches en Cuernavaca- Cuautla hacia 1750.....	74
Mapa 10. Ingenios y trapiches en Cuernavaca- Cuautla hacia 1800.....	75

Esquemas

Esquema 1. Instancias de Justicia en el Marquesado del Valle antes de 1613...57	
Esquema 2. Instancias de Justicia en el Marquesado del Valle después de 1613 hasta 1760.....	59

Grafos

Grafo 1. Red contra Luisa, mulata, por haber dado polvos a un hombre. Ingenio de Tlacomulco, Cuernavaca, 1650.....	132
Grafo 2. Red contra Agustina, mulata, por supersticiosa. Tlaltenango, Cuernavaca, 1702.....	135
Grafo 3. Red contra Juana María, india, por supersticiones. Xochitepec, Cuernavaca, 1650.....	142
Grafo 4. Red de María Josefa Cañedo por usar supersticiones. Cuautla de Amilpas, 1742.....	157

Ilustraciones

Ilustración 1. Topónimos en la <i>Matrícula de Tributos</i>	50
Ilustración 2. Detalle del <i>Códice Florentino</i>	150

INTRODUCCIÓN

Tras haber leído y considerado la postura del etnólogo Christoph Daxelmüller sobre la definición de la magia como un sistema de pensamiento regido en las estructuras del cosmos y también como una utopía con un doble discurso¹; en efecto, sembró la semilla de la duda y nació el interés por conocer y averiguar las creencias, rituales y devociones² en la Nueva España relativas a ese tipo de conocimiento y sabiduría. Este factor se convirtió en el motivo para dar comienzo y emprender una nueva andanza por el sendero de la investigación histórica.

La aventura en dicho camino inició de una experiencia acumulada que se trazó a partir de la confrontación de la literatura sobre la temática, que a su vez se alió con la exploración y búsqueda de documentación en el Ramo Inquisición resguardado en el Archivo General de la Nación de México³, y por ello nos permitió recobrar el interés por desentrañar parte de la memoria histórica y cultural que ahí se conserva.

En un primer momento, el contenido literario basado en ese tipo de fuentes documentales resultó fascinante, ya que la llamada *magia amatoria* figura como una de las líneas de pesquisa que ha generado mayor interés. Tales investigaciones han señalado a las mujeres como los principales sujetos de

¹ Daxelmüller considera la magia como utopía ya que por un lado dio origen a las ciencias naturales y por otro, fue la causante de la persecución de la cacería de brujas. Daxelmüller, C.,

² Este concepto no sólo abarca el sentimiento y actitud de profunda veneración a imágenes o representaciones religiosas, sino más bien a conocimientos y saberes empíricos obtenidos del entorno biofísico y cosmológico que son venerados y dotados de una fuerte carga simbólica y ritual, y por su eficacia han servido como amuletos, talismanes, pócimas, bebedizos, ungüentos, polvos, para sanar, enfermar y atraer la suerte. Éstos no son únicamente de raigambre indígena.

³ De ahora en adelante AGN.

estudio, debido a que aparecen con bastante frecuencia en los testimonios, argumentando que por su condición sexual, ellas buscaron e implementaron alternativas de tipo “mágico amatorio y sexual” para sosegar los impulsos violentos de sus maridos o amantes. A diferencia de los varones que, por la supuesta escasez de documentación registrada, en menor medida hay explicaciones donde aparecen en este tipo de delitos por atraer y manipular los deseos sexuales de las féminas, así como obtener suerte en los juegos de azar, adiestrar a las bestias o ser buenos jinetes.

Por consiguiente, en un segundo intento nos desviamos un poco del camino, ya que fue inevitable cotejar con testimonios en distintas poblaciones del México contemporáneo sobre el saber o conocimiento de algún “remedio” de índole amatorio o sexual, para solucionar problemas similares a los que están registrados en los expedientes inquisitoriales novohispanos. Por ejemplo, aún es frecuente escuchar y observar la recomendación y portación del colibrí como amuleto para obtener suerte en el amor y el comercio; incluso, aunque con mayor cautela, testimonios en los que todavía mujeres utilizan la sangre menstrual como vehículo de atracción para retener al marido infiel y modificar su comportamiento hacia la esposa o amante.

Sin embargo, al ubicarme de manera paralela entre ambos límites reflexivos, decidí virar hacia la explicación histórica. A pesar de la vía que ofrece la continuidad de un trabajo propiamente antropológico, no me resultó convincente para recorrer, en un sentido estricto por el cual pudiera obtener una respuesta no tan inmediata y que iluminara los pasajes oscuros que pronto se cruzarían en el

andar por la búsqueda de la explicación. Por el contrario, reconocemos que esas limitantes nos permitieron visualizar posibles linternas al final del camino que posiblemente son producto de continuidad y pervivencia de ese pasado todavía muy presente entre la población del México actual.

Esta observación contribuyó en repensar y cuestionar el devenir de la magia en términos sociales, donde era necesario ubicar a los individuos como actores sociales⁴ en diversos términos dentro de su contexto, es decir, quiénes eran, cuáles y por qué se relacionaron entre sí, y cómo esas relaciones determinaron e influyeron en sus interacciones en momentos de conflicto y solidaridad, que a consecuencia de las configuraciones propias de los espacios y temporalidades particulares, estos sujetos entablaron lazos que les permitieron recrear e intercambiar series de conocimientos y saberes innatos en esquemas devocionales⁵ antiquísimos y que en varios momentos se contrapuntaron con el cristianismo.

Tras la exploración y la realización del profundo acopio documental en el AGN, a primera vista nos percatamos de un flujo contundente de remedios para hacer posible un deseo a través de la intervención de la magia, es decir, de

⁴ El término actor social alude al “conjunto de individuos dentro de un cierto contexto [...] Son entidades sociales sujetos de los vínculos de las redes sociales. Son de diverso tipo: individuos, empresas, unidades colectivas sociales, departamentos en una empresa, agencias de servicio público en la ciudad, estados, etcétera”. Rodríguez Treviño, J. C., “Glosario de conceptos en el Análisis de Redes Sociales”, en prensa.

⁵ Tavárez define con el término *devociones* toda una serie de rituales y observancias indígenas diversas. No obstante, en la mayoría de la documentación revisada y analizada, a pesar de que los indígenas quedaron fuera de la jurisdicción inquisitorial desde el año 1570, aún en este tipo de casos podemos ver la vinculación y articulación de otros grupos socioétnicos con el indígena y sus devociones. Tavárez, D., *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, El Colegio de Michoacán, A.C., Universidad Autónoma Metropolitana, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2012, p.21.

devociones, rituales y creencias que en el momento de su registro fueron prohibidas y, en algunos casos, sancionadas por los representantes del aparato inquisitorial; incluso donde también fue posible ver las constantes llamadas de atención hacia las autoridades y representantes locales para atender los delitos de los indios concerniente en la cuestión religiosa.

La documentación inquisitorial cobra un valor significativo en la presente investigación, ya que contiene referencias sobre breves y suculentos testimonios históricos de seres humanos que pensaban, deseaban, sentían y solicitaban la ayuda de sus semejantes en situaciones hostiles y desfavorables, quienes además establecían lazos de solidaridad y antagonismo, posibilidades con las que accedían y transmitían ideas, conocimientos, saberes alternos y útiles para socavar los maltratos del esposo y amo, obtener suerte en los juegos, agenciar relaciones sexuales esporádicas y matrimoniales con el sexo opuesto, asegurar la salud, o bien tener conocimiento del futuro incierto. Así, la interacción y establecimiento de relaciones sociales que llevaron a cabo personajes de diferentes adscripciones sociales, hicieron posible la confluencia y pervivencia de la magia elemento que actuó y sirvió como catalizador para mantener en pie las pasiones y ocultar los miedos de los individuos.

Planteamiento del problema

A primera vista el archipiélago inquisitorial perteneciente al ámbito novohispano nos permitió observar que dentro de los delitos considerados de tipo mágico se encontraron devociones, rituales y creencias, que si bien no fueron perseguidas a

grados extremos como en algunas partes de Europa Occidental durante el siglo XVII con la afamada y discutida cacería de brujas, en toda la época virreinal constituyeron uno de los abanicos culturales⁶ presentes entre la variada y jerarquizada sociedad, donde participaron desde figuras prominentes hasta personajes hoy poco reconocidos.

Esos focos devocionales enclavados en los delitos de orden mágicos se intentaron apagar a través de la argumentación y difusión respecto a los daños y grados de gravedad que causaban hacia el credo católico, tratando así de implementar mecanismos prohibitivos y de sanción, puesto que para la religión católica todos aquéllos conocimientos y saberes representaban la supervivencia de resabios de religiones paganas influenciadas por el demonio, aunque en cierto grado permitidos por el dios supremo y omnipresente.

Con el arribo de misioneros a los territorios recién descubiertos, ahora con la intención de adoctrinar a los neófitos para convencer y aceptar el nuevo orden político y económico, la iglesia tuvo el objetivo de saber sobre las devociones nativas para así arrancar y desaparecer tales raíces milenarias. Para ello se basaron en ideas y argumentos de tradiciones teológicas provenientes desde los precursores de la Iglesia católica hasta los tratadistas del siglo XVIII, porque sirvieron de fundamentos para discutir los conceptos que albergaron aquellos delitos agraviantes hacia la fe y moral cristiana, mismas que también se

⁶ La definición de cultura que tomamos “[...] denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”. Geertz, C., *La Interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1988, p.88.

replantearon debido a las diferencias que se presentaban en las realidades novohispanas.

Por tanto, a partir de los delitos por *superstición, hechicería, brujería y curanderismo* que significaron agravantes o transgresiones hacia la religiosidad dominante, razón por la que explicamos su existencia en los registros escritos, no sólo visualizamos en su superficie devociones, rituales y creencias, sino también encontramos a una parte de la población novohispana inserta y en constante interacción, mediante el cual establecieron lazos y vínculos permitiendo así la confluencia y pervivencia de esos conocimientos y saberes, o incluso la discontinuidad de los mismos; que a su vez se engranaron, aglutinaron y conformaron en elementos del universo en común dentro de esa diversidad cultural, pero que a pesar de no ser aceptados en su totalidad por la Iglesia, continuaron vigentes.

Con base en estos hechos, pudimos desempolvar y reconocer otros matices que merecían ser estudiados, es decir, las relaciones sociales desencadenadas a partir de las solidaridades y conflictos; intercambio de conocimientos y saberes; devociones, creencias y rituales, mediante los cuales se buscaba asegurar la salud, el amor o un bien común, que al operar de manera distinta a diferencia del régimen médico, aceptado y reconocido por la monarquía y la religión católica, generó constantes inconformidades dentro de la ortodoxia religiosa.

Reflexionando sobre este punto, cada vez nos preguntábamos sobre la confrontación de individuos de diferentes adscripciones sociales, así como sus

relaciones entabladas a consecuencia de los conocimientos y saberes implícitos y explícitos estantes en la documentación inquisitorial, catalogados como acciones de tipo supersticioso, de hechicería, de brujería y de curanderismo. En este tenor nos surgieron las siguientes interrogantes: ¿cuáles y cómo se dieron las relaciones sociales entre los individuos pertenecientes a diferentes categorías socioculturales?, ¿cuáles fueron los espacios en que se entablaron los intercambios de conocimientos y saberes de índole “mágica”?, ¿qué devociones, creencias y rituales estuvieron presentes en el intercambio?, ¿qué efectos se intentaron obtener mediante ellos?

Descripción y justificación del tema

El archipiélago documental de la inquisición, que cada vez se fraccionaba en pequeñas islas y éstas a su vez en islotes temáticos y regionales, nos permitió detenernos y observar con mayor atención aquél relacionado con Cuautla de Amilpas y Cuernavaca, cabeceras principales que antecedieron a la composición geográfica del actual Estado de Morelos. Una de las razones principales al elegir este espacio fue porque la correspondencia inquisitorial evidenció notables indicadores sobre dinámicas sociales que conllevaron las relaciones interculturales poco estudiadas hasta el momento en dicha jurisdicción.

Tras la elección del espacio se desprendieron otros motivos de interés como la ubicación y descripción geográfica del área de estudio. En este sentido, conocer los motivos que conllevaron a los conquistadores a instalar y distribuirse

en el territorio a partir de la formación de las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, como los centros rectores de jurisdicción de toda esa macro área. Por consiguiente, este elemento nos condujo a pensar en el establecimiento y fundación de encomiendas y haciendas azucareras como estrategia de imposición del nuevo orden económico y social tanto en los centros como en la periferia regional. A esta circunstancia se sumó el pensar y tener conocimiento de su población y distribución. En primer lugar, sobre el descenso de indígenas acrecentada desde las últimas dos décadas del siglo XVI y las primeras cuatro del siglo XVII. En segundo lugar, las consecuencias que trajo la baja poblacional como la introducción de esclavos negros, empleados como mano de obra para el cultivo y producción del azúcar.

Y por último, debido a la conglomeración y convivencia de tan diversa población, las preocupaciones y problemáticas que aquejaban y denunciaban los religiosos y comisarios inquisitoriales ante el Tribunal del Santo Oficio en la Ciudad de México, que todavía para el siglo XVIII eran inquietantes los raquícos resultados de la labor evangelizadora, además de la heterodoxia y comportamientos antimorales que se originaban en el seno de las relaciones sociales entre sujetos de la misma o diferente categoría social, y aunado a ello las constantes llamadas a las autoridades del Tribunal Episcopal Indiano para atender los casos correspondientes a su jurisdicción poblacional indígena.

Objetivos e hipótesis

El objetivo central de esta tesis es analizar las dinámicas y redes interculturales como episodios del proceso intercultural y de mestizaje en la Nueva España,

dadas a través de las relaciones sociales entre individuos de posiciones socioeconómicas distintas, visualizando los vínculos y lazos que entablaron, los motivos de solidaridad y conflicto que permitieron dicha socialización, los espacios comunes donde se ejecutaron, así como las devociones, rituales y creencias; es decir, conocimientos y saberes presentes implícita o explícitamente en dicha interacción.

A partir del análisis de los casos por superstición, hechicería, brujería y curanderismo, consideramos que las dinámicas sociales de conflicto y solidaridad en las demarcaciones de las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, además de contener una visible o invisible interacción entre los actores adscritos a diferentes calidades⁷ sociales, no sólo permitieron el intercambio de devociones, rituales y creencias con cargas de conocimientos y saberes indígenas, sino en cierto modo también la continuidad o discontinuidad de los mismos.

Por consiguiente, intentamos mostrar el escenario físico y geográfico en que se desarrolló nuestro análisis, para lo cual es necesario hablar de la distribución del territorio, las encomiendas y haciendas azucareras, las actividades comerciales, la composición demográfica, así como también las problemáticas que enfrentaron los religiosos ante la constitución y conglomeración de población tan diversa y heterogénea.

⁷ Con el término calidad aludo al origen étnico, situación socioeconómica, prestigio profesional, reconocimiento social y legitimidad de origen familiar. Gonzalbo, P., *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 2005, p.14.

Por ello, señalamos que la convivencia y el conflicto causado por las adscripciones dadas por los lazos consanguíneos, las apariencias físicas y las diferencias culturales, tanto a nivel individual como grupal, fueron los motivos clave para entender los procesos de sociabilización e intercambio, donde los distintos saberes y elementos, rituales y efectos pretendidos con ello estuvieron implícitos, permitiendo así la continuidad y reproducción de dichos conocimientos, a pesar de haber sido objeto principal por erradicar, prohibir y sancionar mediante los métodos y aparatos religiosos.

Con base en ello, intentamos reconstruir y explicar los fundamentos y definiciones teológicas que se gestaron en Occidente sobre los conceptos de superstición, hechicería y brujería que llegaron a Nueva España, aglutinándose a éstos el término de curanderismo, con el fin de legitimar la tarea inquisitorial sobre estos delitos, así como de su difusión, prohibición y sanción. En efecto, la hipótesis es que las definiciones teológicas provenientes de Occidente que trataron de imponerse en la Nueva España, no pudieron ejecutarse al pie de la letra debido a las diferencias en la praxis que distinguían, por ejemplo, a la bruja de occidente con la curandera indígena.

Finalmente, intentamos saber quiénes fueron los actores presentes en las testificaciones, las pautas de comportamiento impuestas, las oportunidades y restricciones que el régimen civil y religioso otorgaba a cada uno de éstos, mismos que sirvieron para definir las jerarquías sociales y diferenciaciones culturales, asignadas por cuestiones de consanguinidad o descendencia, y que también se

utilizaron para definir las de tipo cultural, que a su vez podían actuar de manera inversa.

Considerando lo anterior, a partir de esas situaciones y posiciones en el escalafón de la pirámide social, los individuos trazaban y trascendían esas líneas de diferenciación, ya que la socialización causada por los lazos de solidaridad y/o conflicto estuvieron siempre activos, lo que fomentó el intercambio de conocimientos y sabidurías mediante el revestimiento de devociones, rituales y creencias para socavar los problemas cotidianos, por ejemplo, en el trabajo, la vida sexual, la enfermedad, la salud, motivos que aseguraban la reproducción y continuidad de saberes antiquísimos.

Estado de la cuestión

Las temáticas de la superstición, brujería, hechicería y curanderismo durante la época virreinal han sido interpretadas y explicadas desde diferentes posturas analíticas. Para comenzar tenemos el artículo del historiador Luis González y González titulado “El siglo mágico”, donde explica de manera general los rasgos de la magia del siglo XVIII en la Nueva España. En este aspecto, el autor menciona que la magia actuó “como técnica empleada por el vulgo para someter los fenómenos naturales a su voluntad, protegerse de sus enemigos y de las fuerzas hostiles de la naturaleza, y perjudicar a los seres que odia”. Para ello, el autor retoma algunos de los testimonios de los expedientes de denuncias y autodenuncias que se ubican en el ramo inquisición del AGN y algunos tratados

acerca de las supersticiones como el de Pedro Ciruelo, *Tratado de las supersticiones*, y Hernando Ruiz de Alarcón, *Supersticiones de los Indios de la Nueva España*.⁸

González y González señala algunos aspectos del contexto del siglo XVIII, por ejemplo, la cuestión de las innovaciones y la idea del progreso, este autor dice que el “vulgo” se vio sometido “a la costumbre, a lo recibido, a lo acumulado por la tradición”, factores que favorecieron la trascendencia de dichas prácticas. Este autor menciona las distintas herencias tanto indígenas como hispanas y negras visualizadas a través de la utilización de amuletos, filtros, talismanes, así como los profesionales en estas artes como los zahoríes, los *nahuales*⁹, las brujas, los saludadores, las parteras, ensalmadores, curanderos, y también algunos motivos por los que fueron frecuentados, como hacer daños corporales, curaciones, la consecución de un buen parto o bien, para conseguir el amor de alguien.

Sin embargo, para explicar el fenómeno de la magia novohispana dieciochesca dicho autor parte del enfoque sugerido por el antropólogo escocés Sir James George Frazer expuesto en *La rama dorada*¹⁰, quien en su propuesta

⁸ La ficha de los artículos y referencias bibliográficas completa están citadas en la Bibliografía.

⁹ *Nahualli* es un término náhuatl que originalmente se usó para designar dos conceptos principales: En primer lugar, este se refiere a una suerte de doble o alter ego animal que se encuentra tan estrechamente unido al destino humano que su muerte tiende a implicar la destrucción de la persona. En segundo, *nahualli* alude a cierta clase de especialista ritual caracterizado por su capacidad de cambiar de forma a voluntad. Martínez González, R., “Los enredos del Diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. XXVIII, Núm. 111, 2007, p. 189.

¹⁰ Frazer define el concepto de magia como “[...] un sistema espurio de leyes naturales así como una guía errónea de conductas; es una ciencia falsa y un arte abortado”. Por lo que menciona dos tipos de magia, la imitativa u homeopática que supone “lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas”; y la magia contaminante (ideas de contigüidad) que presume “las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia”. De esta forma, sugiere que la magia se aplicó sólo para obtener beneficios (magia positiva) y para producir daños o evitar aplicarse (magia negativa); por lo tanto, la magia podía ser utilizada por uno o varios

teórica la magia está basada en leyes y es considerada como una pseudo-ciencia que aún está en la estructura mental primigenia del ser humano; situación de la que el autor del “siglo mágico” no considera ni teoriza a profundidad ni en la particularidad de los contextos en que éstos deben ser observados y analizados.

En la década de los 60's se publica *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial* del antropólogo y médico Gonzalo Aguirre Beltrán donde presenta un estudio referente a la acción médica durante la época virreinal en México. En esta obra, con base en el método etnohistórico, el autor expone de manera muy sistemática la dinámica del proceso de aculturación¹¹ a partir de una serie de hechos, prácticas y creencias desprendidas de los grupos étnicos que predominaron en la Nueva España: indígenas, españoles y negros, rasgos muy peculiares de cada uno de éstos que se fueron unificando permitiendo así la confluencia y desarrollo de las distintas medicinas. El autor recopila de una extensa base documental perteneciente al ramo inquisitorial del AGN, algunos de los fragmentos de una amplia gama de prácticas y creencias que en un momento dado el tribunal inquisitorial reprobó y sancionó, ya que a juicio de dicho órgano religioso muchos de estos comportamientos iban en contra del cristianismo. Esos datos conforman la parte consustancial que le permitieron al autor interpretar y explicar el proceso de aculturación durante la etapa virreinal.

especialistas, es decir, el mago, brujo, hechicero, o médico-brujo. Frazer, J., *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp.23-48.

¹¹ Aguirre Beltrán retoma la definición clásica del concepto de aculturación propuesta por los antropólogos Robert Redfield, Ralph Linton y Melville Herskovits en 1936, es decir, como “ese fenómeno que se produce cuando grupos de individuos que pertenecen a distintas culturas participan en contactos directos, con los siguientes cambios en las pautas culturales originales de ambos grupos”. Redfield, R., Linton, R. y Herskovits, M. J., “Memorandum for the study of aculturation”, en *American anthropologist*, Núm.38, p.149. También, Aguirre Beltrán, G., *El proceso de aculturación y el cambio socio- cultural en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 389p.

Este aporte resulta significativo para la presente investigación; no sólo porque pone énfasis y relevancia en los rasgos culturales propios de cada grupo étnico que convergieron en un mismo espacio, sino también porque pone en tela de juicio las grandes dimensiones que abarcó el proceso de aculturación que se desarrolló durante los tres siglos del virreinato, como los intercambios de técnicas y saberes empíricos dentro del marco de la brujería y la hechicería, o lo que el autor denomina como *medicamenta erótica*. No obstante, una de las inconveniencias de este estudio es que tiende a ser demasiado general y no toma regiones o casos para explicar dicho proceso de manera más concreta y detallada.

Años más tarde, en 1975 la etnóloga Noemí Quezada publicó *Amor y magia amorosa entre los aztecas* donde menciona al principio de su obra, que a mi parecer es “el parte aguas” de su síntesis, que la explicación de su presente la condujo necesariamente al conocimiento profundo del pasado, puesto que al hacer trabajo de campo sobre los yerberos en la ciudad de México en el mercado de Sonora durante los años 1963-1964 y 1970, notó algunas prácticas de tradición prehispánica que continúan vigentes, como el uso del colibrí para la consecución del amor de una persona. Esta autora expone un esquema que parte de una visión concentrada en la religiosidad de los mexicas reflejada un tanto en la conceptualización del amor y la magia, términos que retoma para explicar y dar sentido a toda su reflexión.

De manera muy similar que Gonzalo Aguirre Beltrán, la autora hace referencia de un amplio corpus documental extraído del AGN, Ramo Inquisición, partiendo de los testimonios acerca de los recursos suministrados para conseguir el amor o bien ejercer una sexualidad más libre. Lo interesante de esta obra es el

señalamiento que Quezada alude de las prácticas mágicas dentro de una concepción amplia de la realidad en que están insertas, donde justo se ubican el entorno mágico y religioso de cualquier sociedad, puesto que la sociedad es la generadora de las creencias y formas de comportamiento. Así, estos elementos me parece son necesarios y prudentes de acotar para comprender los resabios mágicas y religiosas ancladas en un grupo social particular, desde cómo las produce y reproduce, y para el caso de Nueva España no sería la excepción ya que en este amplio territorio convergieron distintos tipos de magias, provenientes de diversos bagajes culturales.

En otra de sus publicaciones titulada *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial* (1996), la misma autora presenta un esquema distinto al que propuso en su estudio anterior, ya que con base al enfoque de género explica las relaciones y las dificultades entre los sexos (hombre- mujer) a partir de la comparación del entorno socio-religioso prehispánico y el colonial. Una de las características que resalta Quezada, entre ambos momentos, es el aspecto de la religiosidad suplantada durante la etapa virreinal, puesto que el cristianismo subordinó a las mujeres ante los varones, lo que trajo como consecuencia la frecuente recurrencia y utilización de elementos mágicos para contrarrestar el poder que los hombres tenían hacia y con ellas.

En este sentido, considero que las determinaciones o distinciones que hace Noemí Quezada son un tanto tajantes al subestimar la condición de las mujeres en un nivel de victimización, subordinándolas a los hombres haciendo que esta situación las acercara a recurrir a la magia para contrarrestar ese poder, puesto que al no retomar las condiciones que también algunos hombres vivieron, esto no

indica que éstos no se involucraran en prácticas como éstas, fuera como solicitantes y/o creyentes para la consecución de mujeres o la buena suerte.

En otra de las publicaciones de Noemí Quezada, que lleva por título *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial* (1989), expone la cuestión de la enfermedad y la medicina tradicional así como su origen, transformación y funciones en dicho periodo. Aquí señala la función y el papel que el curandero/a jugó como una forma de resistencia de los grupos sometidos que en su caso lo fueron tanto indígenas como negros. Sin embargo, de nueva cuenta el estudio es muy general y no retoma casos específicos para compararlos.

Solange Alberro hace apertura con su obra *Inquisición y sociedad en México 1571-1700* en donde señala el papel social y religioso que desempeñó el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en el virreinato de la Nueva España. No obstante, emite un breve apartado sobre las prácticas mágicas, también llamadas de hechicería como resultantes de “un sincretismo feliz, cuya eficacia multiplicada constituye [...] uno de los mejores lubricantes de esta difícil sociedad colonial, teóricamente erizada de prohibiciones, restricciones y conveniencias [...]”¹². Con base en lo anterior, la autora expone un caso de Celaya correspondiente a la primera década del siglo XVII donde menciona la participación de las mujeres en asuntos mágicos, especialmente en la denominada magia erótica. Según su explicación, esta situación favoreció el conocimiento de los saberes mágicos, puesto que a través de las indias, quienes conocían los beneficios y maleficios de la herbolaria y algunos otros remedios oriundos de las regiones, proporcionaron

¹² Alberro, S., *Inquisición y sociedad en México 1571- 1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p.183.

algunos elementos a las mediadoras, que en su mayoría fueron negras y mestizas, y que daban a las españolas pues éstas recurrían y solicitaban de algún remedio para aminorar sus problemáticas cotidianas desencadenadas generalmente de los conflictos conyugales.

Para su explicación de la magia, Solange Alberro retoma la definición que propone de brujería y hechicería Evans Pritchard, antropólogo inglés que reúne datos etnográficos entre los Azande, grupo ubicado al sur del Sudán en África¹³. Mas considero que los señalamientos antropológicos de Evans Pritchard corresponden a una realidad ajena de la sociedad novohispana, que quizá haciendo comparaciones en la forma de operación de la magia y sus acepciones algunos aspectos tienden a parecerse, por ejemplo, como catalizador de las problemáticas cotidianas y el control social que se desprende de ello, así como el significado que connotan los términos brujería, hechicería y magia en ambos contextos. En este tenor, Solange Alberro menciona: “la brujería [...] adquiere aspectos fantásticos, inverosímiles, y niega de hecho la realidad, mientras que la hechicería trata de modificar el mundo ambiental mediante el uso de herramientas concretas, palpables”¹⁴. Con base en esta definición, la autora explica en otras publicaciones y con mayor detenimiento el papel social que la bruja y la hechicera desempeñaron en el contexto novohispano, sobretodo en casos de la primera

¹³ Para este autor la magia no es más que un sistema de creencias y prácticas que los seres humanos emplean para tratar de controlar las esferas espirituales y materiales del mundo humano y de la naturaleza; donde la hechicería son prácticas ilegales en una sociedad que atenta contra la vida, la propiedad y el orden social, pues a diferencia de esta, la brujería se manifiesta en los poderes psicofísicos innatos que provocan males físicos y espirituales, de manera consciente o inconsciente, es decir, sin ninguna intervención de ritos o conjuros; y para dar respuesta a un infortunio se usan los oráculos como técnicas rituales que dan conocimiento de la procedencia de los desastres. Evans- Pritchard, E. E., *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1997, 496p.

¹⁴ Alberro, *op. cit.*, p.297.

mitad del siglo XVII donde se presenta un alto índice de denuncias sobre estas delitos.

Otra de las aportaciones significativas para mi investigación es la que se desprende de la antropóloga Ruth Behar quien en su artículo “Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México” (1991), argumenta que si bien las mujeres fueron más propensas en recurrir y usar de la magia particularmente de la magia amorosa y sexual, el motivo principal fue tratar de invertir el orden establecido por los varones y así controlar y modificar la conducta de éstos quienes las tenían dominadas.

A mi consideración, me será pertinente retomar el concepto de *redes interétnicas* señalado por la misma autora, puesto que las mujeres de grupos étnicos distintos confluían e interactuaban permitiendo así el intercambio de saberes mágicos. No obstante, bajo esta mirada explicativa es pertinente incluir la participación de los varones, no sólo como agentes pasivos por quienes se desatan los líos amorosos y sexuales, sino como sujetos que también intercambian (solicitan, recomiendan) conocimientos de ese tipo.

Este enfoque es muy similar al que propone Noemí Quezada, ya que tanto ella como Ruth Behar estudian el hecho de la brujería sexual en Nueva España a partir de las relaciones entre los sexo. Sin embargo, Quezada enfatiza que éstas se dieron a partir de las diferencias sexuales impuestas por el cristianismo, mientras que Behar teoriza más allá de lo que implicaron esas relaciones, como la cuestión del conflicto y la armonía implícitos en ellas.

En efecto, a estas propuestas se le han sumado artículos y libros matizando las condiciones y características regionales donde surgen las prácticas y creencias

en torno a la hechicería y brujería. Entrando a contextos más específicos nos encontramos con la aportación de Thomas Calvo quien en su publicación *Poder, religión y sociedad en Guadalajara del siglo XVII*, dedica un apartado a la magia como parte de la religiosidad popular y resistencia.

A través del escrutinio de fuentes inquisitoriales correspondientes a Guadalajara de principios del siglo XVII, Calvo expone algunas de las denuncias por hechicería donde observó los siguientes puntos: la evidente participación de mujeres; la hechicería sólo se dio en ciertos círculos familiares; las denuncias y autodenuncias registradas no siempre respondieron a la posterior lectura del edicto general, sino a un delito en particular expuesto en la confesión durante la Pascua, ya que era el momento en que la feligresía cristiana debía confesarse, donde evidentemente se descubrían quiénes, qué y cómo se ejecutaban los actos mágicos y supersticiosos. En este sentido, el autor propone que la hechicería es la respuesta de los oprimidos, mientras que la brujería es la válvula de escape de las problemáticas cotidianas; así a través del contenido de las prácticas mágicas, es posible mostrar de qué tradición provienen los elementos que intercen en ellos.

El historiador Juan Carlos Reyes G. en “Del de amores y de otros males. Curanderismo y hechicería en la Villa de Colima del siglo XVIII”, tiene por objetivo mencionar los padecimientos del cuerpo y del alma, así como los remedios que se valían para la curación con el fin de conocer parte de la cotidianeidad de la población colimense. El autor acota a una población de españoles criollos y peninsulares, mulatos libres y esclavos, e indígenas en menor medida, ya que éstos vivían en las repúblicas de Almoloyan, Coquitán, Comala e Ixtlahuacán; que

por lo general gran parte de la población se dedicaba a las cuestiones del campo, como la producción de cacao, caña de azúcar, la sal, y la ganadería.

Así, a través del escrutinio de un legajo de 139 fojas del año 1732, el autor observa “la práctica -activa o pasiva- de la hechicería, y creencia en su efectividad, era norma común en todos los niveles sociales”, ya que fue utilizada para satisfacer las necesidades espirituales y materiales de la misma población, fuera en materia del amor (atontar, mantener amistades ilícitas, por ejemplo) o curarse de alguna enfermedad porque se consideraba que contenían un componente mágico maligno. En este tenor, Juan Carlos Reyes puntualiza que el elemento indígena prevaleció tanto en las prácticas como en la creencia, pues éstos directamente intervinieron o bien el conocimiento fue transmitido a sus aprendices mulatos.

Para el mismo lugar hay otro estudio de Raquel Martín Sánchez, *Hechiceras en la Colima novohispana. En busca de una genealogía femenina de la práctica médica*, donde trabaja el mismo legajo que Carlos Reyes pero se centra en el ejercicio terapéutico de diez mujeres acusadas de hechicería y brujería. Este estudio pretende resignificar los conceptos de bruja y hechicera ya que estas prácticas y creencias “designan a mujeres que poseían amplios conocimientos médicos” de la época.

Si bien este estudio pretende hacer una historia de las mujeres curanderas, brujas, parteras o hechiceras, me pareció pertinente mencionarlo porque coincido con la autora en dejar un poco de lado esas etiquetas impuestas en su momento por el aparato religioso, ya que el ejercicio inquisitorial no se concentraba tanto en las “supuestas” herejías o supersticiones de la época, sino a los conocimientos

empíricos que aún no desaparecían y que la población marginada/sometida continuaba utilizando, puesto que conformaban parte de su formas de significar la vida y la muerte (sus desventuras y sus benevolencias).

También nos encontramos con un análisis de caso expuesto por Susan Deeds en “Brujería, género e inquisición en Nueva Vizcaya”. En este artículo la autora menciona un caso de principios del siglo XVII donde algunas de las prácticas y creencias vinculadas con el pacto demoníaco, la magia amorosa, el curanderismo y otras tantas variantes mágicas, fueron utilizadas tanto por hombres como mujeres de diferentes grupos étnicos. En lo particular, retoma sólo dos casos de mujeres para conocer parte de sus vidas en la frontera y las condiciones de violencia por las que decidieron pactar con el demonio y adaptar algunos roles masculinos que les permitiera sobrevivir en un ambiente tan hostil y violento como en el septentrión de México.

Otro de los casos para el norte de México lo desarrolla la historiadora Lara Semboloni en “Cacería de brujas en Coahuila, 1748- 1751. De villa en villa, sin Dios ni Santa María”, donde expone un expediente que se registró durante tres años y en el cual estuvieron involucrados unas 60 personas de diferentes grupos socioétnicos y de pueblos muy cercanos a la villa de Santiago de Monclova, Coahuila. Además, alude la cuestión de la brujería en el sentido de que ésta fue una respuesta a la despoblación y mortandad que en esos momentos sucedía en Coahuila, situación que deja entre ver los conflictos de la colectividad. En efecto, la autora argumenta que la idea de brujería y la figura de la bruja fueron elementos implantados por los inquisidores, mismos que los testigos y acusados se nutrieron para describir los hechos por brujería.

Alejandra Cárdenas en *Hechicería, saber y transgresión. Afromestizas en Acapulco: 1621*, acota su estudio en el contexto de la costa del sur de México haciendo énfasis en algunas mujeres que también recurrieron a las prácticas mágicas para retener a sus hombres. En este sentido, la autora dice: “[...] la llamada hechicería por la Iglesia Católica no es sino un conjunto de saberes que son el resultado de un ejercicio sexual que transgrede el orden moral novohispano.” Por otra parte, en su artículo “El juego del intercambio en el siglo XVII”, la autora menciona de manera más sintética y precisa el concepto del “intercambio” como el resultado de la fusión sincrética de tradiciones indígenas y africanas. En el contexto del puerto de Acapulco de principios del siglo XVII, las mulatas acudían a los indígenas para que les proporcionaran hierbas oriundas, puesto que sabían que éstas tenían virtudes mágicas, así estas mujeres a su vez eran frecuentadas por otras, razón que permitió el intercambio de saberes sobre la sexualidad.

En otro contexto, Gerardo Sánchez Díaz y J. Benedict Warren en *Hechicería y curanderismo en la Costa de Michoacán, siglo XVII*, nos presentan las declaraciones del cura y juez ordinario Hernán Sánchez Ordiales. Debido al malestar que el cura presentaba en una pierna provocado por un hechizo, éste recurrió a los indígenas para que lo ayudaran a encontrar el alivio. Lo interesante de esta publicación es la manera en que los autores se centran en las prácticas curativas y terapéuticas de los indígenas, donde reconocen la importancia y significado, así como su reconocimiento y recomendación de la efectividad de los diagnósticos y remedios para tratar el mal provocado.

Para el caso de Veracruz tenemos algunos artículos publicados como el mencionado de Solange Alberro de las hechiceras veracruzanas, la tesis en etnohistoria de Raquel Patricia Guerrero Gutiérrez *Cosmovision femenina y hechicería amorosa. Conjuros y oraciones mágico- religiosas en las prácticas de las hechiceras veracruzana (1592- 1622)* y un artículo de Rosa María Spinoso Arcocha, "Pensamiento religioso y poder: brujería, hechicería y superstición femenina en Xalapa. Siglos XVII- XVIII". Esta autora tiene por objetivo conocer la cosmovisión que reflejaban los conjuros, oraciones y pócimas empleadas por las mujeres acusadas de hechiceras.

Con base en ello, Patricia Guerrero visualiza los conceptos ligados al amor, la vida, la sociedad y las prácticas mágico- religiosas desde la postura femenina, en particular de las hechiceras. En este sentido, retoma algunos de los postulados antes propuestos por Ruth Behar sobre todo en la cuestión de la utilización de la magia amorosa como vehículo para someter a los varones a voluntad de las mujeres. Mas la cuestión de la cosmovisión no es tan convincente, en el sentido de que las denuncias fueron levantadas y registradas por el fuero inquisitorial entendiendo que fueron un filtro escapando muchos otros elementos de los que quizá las hechiceras concebían o no de su realidad.

Por otro lado, la aportación de Rosa María Spinoso Arcocha no resulta relevante, ya que retoma algunos de los parámetros propuestos por Solange Alberro y no hace una crítica y análisis profundo, sólo se queda en la mera narración de los hechos que también con anterioridad Alberro menciona en su artículo de las hechiceras veracruzanas. Desafortunadamente pierde el sentido de

la relevancia de tales hechos, al no considerar las continuidades y discontinuidades en torno a las prácticas de hechicería y brujería en Xalapa.

Respecto a Querétaro, Flor de María Trejo Rivera en su tesis de licenciatura titulada *Mujeres y brujería en Querétaro. La imagen de lo femenino durante el siglo XVII en la Nueva España* y este artículo donde sintetiza su tesis “El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de La Chuparratones”, define la imagen femenina desde el discurso religioso sobre la bruja. Flor Trejo acota los conceptos de hechicería y brujería retomados de Rosell Hope Robins en su *Enciclopedia de la brujería y demonología* (1988), quien hizo una diferencia entre ambos conceptos, ya que dentro de la hechicería se intenta modificar la naturaleza con objetivos maléficos o benévolos, y por lo general con ayuda de espíritus; mientras que en la brujería se establece una alianza o pacto con el demonio.

En este sentido, aparte de lo relevante de los aspectos regionales de brujería y hechicería que ese presentan en el caso, Flor de María Trejo acota la diferencia de los términos brujería y hechicería, ya que en ocasiones se tienden a considerar como sinónimos. En este aspecto, es pertinente también mencionar la propuesta de Iris Gareis que en su artículo, “Brujería y hechicería en Latinoamérica: marco teórico y problemas de investigación”, invita a los estudiosos de estas temáticas a repensar y replantear la vigencia que esta terminología tuvo durante el periodo virreinal, tanto por parte de los inquisidores como de la feligresía, cuestión que ha quedado de lado.

Para Yucatán también hay aportaciones de Pedro Miranda Ojeda en la tesis de maestría titulada *El “encantamiento de los hombres”. La hechicería erótica en*

la provincia de Yucatán durante el siglo XVII, y otro artículo donde sintetiza el trabajo de esta tesis. En este aspecto, el autor se orienta a observar el hecho de la magia erótica a partir de la ideología inserta en la sociedad yucateca novohispana, la cotidianeidad y la función de la magia erótica, la cual estuvo presente en casi todos los grupos sociales y étnicos. En este último aspecto, el autor propone que la magia erótica fue el medio idóneo para tener acceso a las tentaciones y placeres sexuales que la Iglesia reprobó y sancionó. Aquí es donde hace evidente la actuación, principalmente, de un grupo de mujeres que intentan someter a los hombres que quieren y desean. Lo interesante de esta tesis, son las particularidades tan propias de Yucatán reflejados, por ejemplo, en la variedad de los elementos empleados en dicha práctica y los grupos de origen negro, indígena y español que la componen.

También encontramos la tesis de maestría de Georgina Indira Quiñones Flores, *Hechicería y brujería en Yucatán en el siglo XVII*, que a diferencia del estudio de Pedro Miranda, tiene un enfoque sociocultural que visualiza un caso de brujería de principios del siglo XVII donde observa el delito imbuido con problemas políticos y económicos que involucraron al obispo y comisario inquisitorial de Yucatán. No obstante, las figuras aludidas por esta autora es el grupo de mujeres descritas desde el interrogatorio, quienes no sólo requerían de los actos de brujería y hechicería en su vertiente amorosa, sino también otras de las tantas variantes mágicas incluyendo las cuestiones curativas, y que únicamente por necesidad acudían a éstas.

En el artículo de Celene García Ávila, “Amuletos, conjuros y pócimas de amor: Un caso de hechicería juzgado por el Santo oficio (Puebla de los Ángeles,

1652)”, se presenta un estudio de caso extraído del Ramo *Inquisición*, Volumen 456, Expediente 1, donde el aporte principal para mi investigación son los papeles sociales que juegan las mulatas, puesto que son éstas las que aparecen como proveedoras de los hechizos y que en efecto a lo largo del expediente no se les menciona que sean brujas o hechiceras.

También, ubicamos la tesis de licenciatura de Yadira Hernández Jasso, titulada *Valladolid, Guanajuato y San Luis Potosí: Algunos casos de uso de la herbolaria y hechicería en los acervos de la inquisición 1701- 1797*, en la cual se concentra en conocer la utilización de plantas dentro de las prácticas mágicas y supersticiosas de aquel momento, mediante casos inquisitoriales ubicados en el Archivo Histórico Casa de Morelos, en Morelia, Michoacán.

Recientemente está en dictamen un artículo que pone en cuestión si en realidad el caso analizado se trató de brujería o curanderismo, respuesta que señala las características de la brujería europea y su cotejo con las existentes en la tradición campesina actual mexicana desprendidas del contexto novohispano. Además, menciona que esa práctica y creencia fue un acto de resistencia dado que puso en duda y en peligro el funcionamiento del sistema patriarcal, mismo que se veía transgredido por el incumplimiento de las normas debido a la ejecución de una sexualidad libre de las mujeres que la utilizaban; explicación que se dio mediante la creación de estereotipos debido a la vinculación de las mujeres negras y mulatas a causa del color con el que relacionaron las ideas del mal, el pecado y la promiscuidad.

Tal pareciera que en la mayoría de los estudios mencionados arriba trataron únicamente de la temática sobre la magia con motivos amorios y eróticos, donde

también las mujeres estuvieron definidas e involucradas en aspectos mágicos sin mostrar la participación de varones. En este sentido, es importante rescatar la aportación de Norma Angélica Castillo Palma, quien en su artículo titulado “Cohabitación y conflictividad entre afromestizos y nahuas en el México Central”, señala la coexistencia interétnica que se concentró en el virreinato, a pesar de que no presenta un análisis meramente enfocado a la brujería o hechicería.

Este escrito proporciona varias pistas para comprender la interacción entre los distintos grupos y calidades sociales, establecidos a partir de los lazos de convivencia y conflicto, y los espacios donde interactuó una sociedad multirracial. Situación que Cuautla de Amilpas y Cuernavaca reflejaron en su estructura socioétnica y, por ende, en el conocimiento que implicaron otras maneras de percibir el mundo material e inmaterial, como la magia y sus variantes.

En el caso de la temática del curanderismo en la época virreinal, los estudios han estado vinculados en su mayoría con los grupos de origen indígena. Por ejemplo, encontramos magníficos trabajos sobre religiosidad indígena de David Tavárez¹⁵ y Jorge Traslosheros¹⁶, que con base en el interés surgido de las cuestiones de los Tribunales Episcopales en la Nueva España, sus funciones, los delitos que estuvieron bajo su jurisdicción y el procedimiento jurídico para actuar ante las faltas indígenas y filipinas, han resultado valiosas aportaciones culturales y jurídicas de esta índole.

Finalmente, para el caso de Morelos durante el periodo virreinal he ubicado sólo cuatro artículos. El primero de Samuel Medina Rico, titulado “La ingestión del

¹⁵ Tavárez, D., *op.cit.*

¹⁶ Traslosheros, J. E., *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Ausiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, México, Editorial Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004.

peyote entre los mulatos en Cuautla durante la primera mitad del siglo XVII. El caso de la mulata Magdalena en 1614”, expone el expediente inquisitorial de una negra que ingirió peyote para saber si su esposo regresaría a su lado, hecho que el autor atribuye como resultado del proceso de sincretismo donde los “remedios indígenas” son apropiados por los negros y mulatos en Morelos desde la primera mitad del siglo XVII.

El segundo, de Antonio García de León “Conjuros y palabras: algunos aspectos de la idolatría colonial en el Norte de Morelos”, da cuenta de prácticas religiosas prehispánicas que en el siglo XVII los indios seguían reproduciendo a pesar de las sanciones y prohibiciones establecidas por los aparatos religiosos. En este caso, el autor muestra parte del corpus documental donde al parecer los actores principales son los indios, a pesar de que éstos no quedaron sometidos al fuero inquisitorial.

Finalmente, aunque no es de nuestro menester el tema del diablo, cabe mencionar estos dos artículos sobre el pacto demoníaco y la representación del diablo en Morelos durante el virreinato. El artículo de Anel Hernández Sotelo, “La inconmensurabilidad del demonio. Aproximaciones interpretativas a un pacto demoníaco novohispano (siglo XVIII)”, es una propuesta interpretativa sobre el discurso implícito de un pacto demoníaco escrito supuestamente con sangre. Aunque para nuestro interés es relevante el registro de Xochitepec, cabecera principal del estado del Marquesado del Valle, en el año de 1787 y concluido en 1807, donde mulatos, indios y mestizos de nueva cuenta aparecen como los personajes en constante interacción social.

Y Ana María Salazar Peralta, en “La representación del diablo en Morelos. Siglos XVI a XX”, ilustra la continuidad histórica y cultural de las representaciones del Diablo en Tepoztlán. En este artículo, la autora argumenta que este hecho surge de la resistencia cultural y social indígena frente al orden que destruyó y subyugó las formas de la ideología nativa; por esta razón, apunta que el diablo es un personaje que recuerda la figura del *nahual* de origen prehispánico, dado a la capacidad de transformarse y presentarse de diversas formas.

Marco teórico y metodología

El presente trabajo está adscrito a la historia social desde una perspectiva que vira hacia los Estudios Culturales, es decir, que intentan reconstruir y deconstruir los procesos intersubjetivos y simbólicos haciendo posible una mejor comprensión de la acción social, la conducta humana, los procesos identitarios o/y el surgimiento de nuevos actores sociales. Esta es una propuesta para el estudio y análisis que se interesa por “comprender los procesos histórico- socioculturales, no sólo de condiciones sedentarias, sino de situaciones nomádicas que dan cuenta de los procesos que definen las diásporas y migraciones contemporáneas, además de que implican descolocaciones, desplazamientos e hibridismo cultural.”¹⁷

Desde este panorama el término relaciones interculturales será de gran utilidad, no como postura política ni de acción que la define como “conceptualización política que debate la construcción de pluriculturas

¹⁷ Valenzuela Arce, J. M. (coord.), *Los estudios culturales en México*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, p.24.

democráticas, el reconocimiento de y el respeto a los derechos de los pueblos indígenas y otros sectores sociales”¹⁸. Más bien, el interés radica en rescatar las relaciones sociales de los individuos de acuerdo a su calidad socioétnica observados en los delitos inquisitoriales, porque

[...] desde que existen, las sociedades humanas mantienen entre sí relaciones mutuas [...] tampoco se puede concebir una cultura y sin ninguna relación con las demás culturas: la identidad nace de la (toma de conciencia de la) diferencia; además una cultura no evoluciona si no es a través de los contactos: lo intercultural es constitutivo de lo cultural.¹⁹

En este sentido, dicho término es un intento que nos aproxima a explorar y conocer sobre los procesos de interacción, es decir, las relaciones sociales entre individuos de bagajes culturales diferentes o equivalentes que hicieron posible la socialización sobre el aspecto mágico en Cuautla de Amilpas y Cuernavaca. Si bien, el cambio cultural es dado a partir del desplazamiento poblacional, las actividades comerciales y el intercambio de bienes, también generaron dinámicas culturales que implicaron y permitieron compartir conocimientos y saberes que es lo que nos interesa destacar²⁰. Por tanto, la transmisión de costumbres o indicadores de cultura que en palabras de E. P. Thompson en su “Economía moral” conformaron el sentido de pertenencia o identidad de los individuos, elementos que se comunicaban de generación en generación, es lo que podemos

¹⁸ Zolla, C. y Zolla Márquez, E., *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p.83.

¹⁹ Todorov, T., “El cruzamiento entre culturas”, en: *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, España, Júcar universidad, Serie Antropología, 1988, p.22.

²⁰ Gómez, J. T. y Hernández, J. G., “Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías, conceptos, actores y referencias”, *Cuicuilco*, Núm.48, enero-junio, 2010, pp.11-34.

retomar de las testificaciones registradas por los funcionarios inquisitoriales.²¹

Para analizar y observar la sincronía de esas dinámicas, implícitas y explícitas, de tales relaciones sociales, espacios de interacción, así como elementos devocionales presentes en los delitos perseguidos por la inquisición novohispana, nos apoyamos en el Análisis de Redes Sociales (ARS) como instrumento metodológico que nos permitirá visualizar las situaciones de convivencia y conflicto de los actores²² o personajes transgresores del orden cristiano. La metodología del ARS:

estudia las formas en que los actores se encuentran vinculados, para determinar la estructura general de la red, sus grupos y la posición de los individuos u organizaciones singulares en la misma, de modo que se profundice en las estructuras que subyacen en los flujos de conocimiento o información, a los intercambios o al poder.²³

En este sentido

Una red [...] es una serie de *conexiones que ponen a unas personas en relación con otras*. Estas conexiones pueden tener muchas formas: encuentros fortuitos, parentesco, amistad, religión común, rivalidad, enemistad, intercambio económico, intercambio ecológico, cooperación política e incluso competición militar. En todas estas relaciones *las personas comunican información* y la utilizan para orientar su comportamiento futuro. También comunican, o traspasan, tecnologías útiles, mercancías, cosechas, ideas y mucho más. Asimismo, intercambian sin darse cuenta enfermedades y malas hierbas, cosas que no pueden utilizar pero que, a pesar de ello, afectan a su vida (y su muerte). El intercambio y la difusión de esa

²¹ Thompson, E. P., "La economía <moral> de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII", en *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995, pp.62-134.

²² Ver nota 4.

²³ Rodríguez Treviño, J. C., "Cómo utilizar el Análisis de Redes Sociales para temas de historia", en *Signos Históricos*, Núm. 29, México, 2013, p.118.

información, estas cosas y esas molestias, así como las respuestas humanas a todo ello, dan forma a la historia.²⁴

La aplicación de esta herramienta resulta innovadora, ya que no se ha implementado en investigaciones de historia social, y para ello contamos con relevantes aportes dentro del campo de la historia económica que son de gran importancia señalar²⁵. Entre éstos destacan los estudios de Antonio Ibarra²⁶, Guillermina del Valle Pavón²⁷, Ernest Sánchez Santiró²⁸, Zacarías Moutoukias²⁹, Michel Bertrand³⁰, José María Ímizcoz³¹, Julio César Rodríguez Treviño³² y Antonio García de León³³.

El trabajo de Antonio García de León podría decirse que no sólo se trata de historia económica, sino también de historia cultural donde las relaciones entre

²⁴ McNeill, W. H. y McNeill, J.R., *Las redes humanas. Una historia global del mundo*, Barcelona, Crítica, 2010, p.1. El subrayado es mío.

²⁵ Artículo en desarrollo por Rodríguez Treviño, J.C. (citado por el consentimiento del autor).

²⁶ Ibarra, A., "Redes de circulación y redes de negociantes en el mercado interno novohispano: los mercaderes del consulado de Guadalajara, 1791-1803" en Ibarra, A. y Valle Pavón, G. del (coords.), *Redes sociales e instituciones comerciales en el imperio español, siglos XVII a XIX*, México, Instituto Mora, Colección Historia Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Economía, 2007, pp.279- 293.

²⁷ Valle Pavón, G. del, *Finanzas piadosas y redes de negocios. Los mercaderes de la ciudad de México ante la crisis de Nueva España, 1804-1808*, México, Instituto Mora, Colección Historia Económica, 2012.

²⁸ Sánchez Santiró, E., *Azúcar y poder. Estructura socioeconómica de las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, 1730-1821*, México, Colección El mundo y sus orillas, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Editorial Praxis, 2001.

²⁹ Moutoukias, Z., "Las formas complejas de la acción política: justicia corporativa, faccionalismo y redes sociales (Buenos Aires, 1750-1760)", *Jahrbuch für Geschichte von Staat Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Cologne-Weimar-Vienne, pp.69-102.

³⁰ Bertrand, M., *Grandeza y miseria del oficio. Los oficiales de la Real Hacienda de la Nueva España, siglos XVII y XVIII*, México, CIDE, Instituto Mora, Fondo de Cultura Económica, 2011.

³¹ Ímizcoz, J. M., "Actores, redes, procesos: Reflexiones para una historia global", en *Revista da Faculdade de Letras História*, III Série, Vol.5, 2004, pp.115-140.

³² Rodríguez Treviño, J. C., *op. cit.*, 2013; "Glosario de conceptos en el Análisis de Redes Sociales", en prensa; y Grafenstein, J. von, "La aplicación del Análisis de Redes Sociales: los vínculos verticales y horizontales del Consulado de Veracruz, 1795-1824", en prensa.

³³ García de León, A., "La malla inconclusa. Veracruz y los circuitos comerciales lusitanos en la primera mitad del siglo XVII", en Ibarra, A. y Valle Pavón, G. del (coords.) *Redes sociales e instituciones comerciales en el imperio español, siglos XVII a XIX*, México, Instituto Mora, Colección Historia Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Economía, 2007, pp.41-83.

comerciantes de negros fue sustancial para el comercio y producción de la caña de azúcar gracias a la implementación de mano de obra esclava. Este aporte sirve como punto de referencia para considerar las circunstancias y motivos de enlace entre las conexiones o relaciones personales entre grupos de poder, que a diferencia de los casos analizados en la tesis se trata de enfocar en los individuos poco retomados en la historia, los lazos que tejen o desarticulan así como la información que se intercambia o se comunica a partir de esas relaciones.

En otro tenor, dado que esta propuesta metodológica recientemente se ha aplicado en el campo histórico, por consentimiento del autor Julio César Rodríguez Treviño, se irá comentando el “Glosario de conceptos en el Análisis de Redes Sociales” para dirigir una mejor lectura de los conceptos y esquemas a lo largo del texto.

Desarrollo de la investigación

El trabajo de tesis está dividido en tres capítulos. El primero, tiene como objetivo visualizar el escenario geográfico y natural donde se establecieron las relaciones interculturales, influenciadas por la distribución del territorio y las problemáticas que enfrentó la población nativa y migrante, el establecimiento de los núcleos de la economía regional, así como la vigilancia y cuidado de la fe a la que se enfrentaron los religiosos ante la conglomeración y heterogénea población.

Por consiguiente, el segundo capítulo pretende explicar los fundamentos y definiciones teológicas sobre los términos superstición, hechicería y brujería, es

decir, comentar algunos de los supuestos teológicos y tratados sobre los que se retomaron los conceptos y listado de las transgresiones hacia el cristianismo, así como las añadiduras y distinciones que se hicieron con base en las particularidades de las realidades novohispanas.

Y finalmente, el tercer capítulo está encaminado a mostrar las relaciones interculturales entre los actores vinculados en los expedientes de superstición, hechicería, brujería y curanderismo, y analizarlos con base en la aplicación de ARS para visualizar las relaciones establecidas entre individuos o grupos de diferentes condiciones socioculturales que permitieron además de la interacción social, la circulación y permanencia de la magia, así como la utilización de ciertos objetos y plantas para curar y la ejecución de algún ritual con el mismo fin.

CAPÍTULO 1.

LAS ALCALDÍAS MAYORES DE CUERNAVACA Y CUAUTLA DE AMILPAS DURANTE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

En este capítulo ubicamos y describimos el escenario geográfico y social de las jurisdicciones de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas durante los siglos XVII y XVIII. En primer instancia se incorporan las características geomorfológicas y naturales tomadas en cuenta por los primeros grupos humanos para con ello comprender la reincorporación de los señoríos prehispánicos que para la época virreinal fueron territorios reincorporados en dos demarcaciones: una como cabecera del Marquesado del Valle y la otra sujeta a la Corona. En segundo lugar, se mencionan las consecuencias que trajeron estas modificaciones jurisdiccionales, es decir, el ejercicio de justicia civil y criminal que se encaminó al control y vigilancia del repartimiento de tierras y población. En el tercer aspecto, tratamos los efectos sociales a consecuencia del establecimiento de haciendas e ingenios azucareros, la incorporación de mano de obra esclava debido a los altos índices de mortandad de población indígena y las restricciones para emplear indios en dichas faenas. Mas a ello se suman las consecuencias de las epidemias, la reubicación y distribución de los indígenas, así como los episodios migratorios de indígenas con el objeto de reincorporarse al trabajo en las haciendas. Y en el cuarto carácter se hace referencia al ejercicio y preocupación del cuidado de la fe y la moral cristiana.

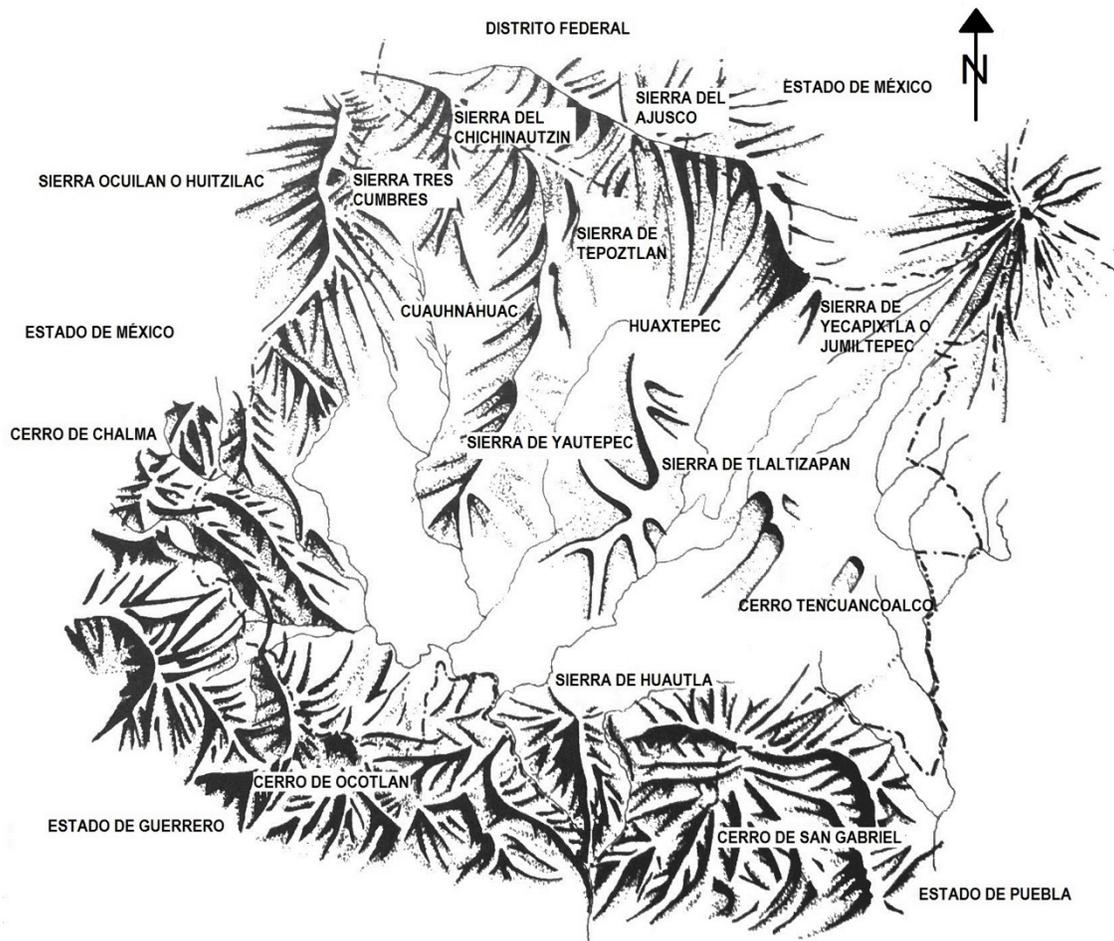
1.1 Descripción geográfica

En su diversidad inherente a la geografía y naturaleza, Cuautla de Amilpas y Cuernavaca contaron con cinco características principales permitieron la sobrevivencia, el desarrollo y los asentamientos humanos. En términos generales, destacamos los siguientes factores: orografía, suelos, clima, vegetación e hidrografía³⁴, tomando como punto de referencia los límites actuales del Estado de Morelos que nos permiten retroceder en el tiempo y considerar que estos aspectos fueron preponderantes para la apropiación y productividad hispana en dicha área.

Orografía. Está determinada por las fracturas geológicas de la Sierra Madre del Sur y el Eje Neovolcánica. La primera atraviesa gran parte del suroeste de Morelos (Cerro de Chalma, Cerro de Ocotlán, Sierra de Huautla y Cerro de San Gabriel), estableciéndose como frontera natural con los actuales estados de Guerrero y Puebla. En tanto que la parte norte, el Eje Neovolcánico delimita con el Distrito Federal y el Estado de México, el cual cubre la parte que va hacia el noreste (Sierra de Huitzilac, Sierra de Tres Cumbres, Sierra de Chichinautzin, Sierra del Ajusco y Sierra de Yecapixtla o Jumiltepec) hasta las faldas del volcán Popocatepetl. Además, debido a estos accidentes del relieve, en el interior se encuentran la Sierra de Yautepec y la Sierra de Tlaltizapan que en la época virreinal sirvieron como fronteras naturales entre el estado del Marquesado del Valle y la jurisdicción de Cuautla de Amilpas, donde a esta última pertenecía el Cerro de Tecuancoalco.

³⁴ Aquí sólo apunto algunos aspectos de manera general. Maldonado, D., "La producción agrícola" en *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (tlahuicas y xochimilcas en el Morelos prehispánico)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias Cuernavaca, Morelos, 1990.

Mapa 1. Orografía

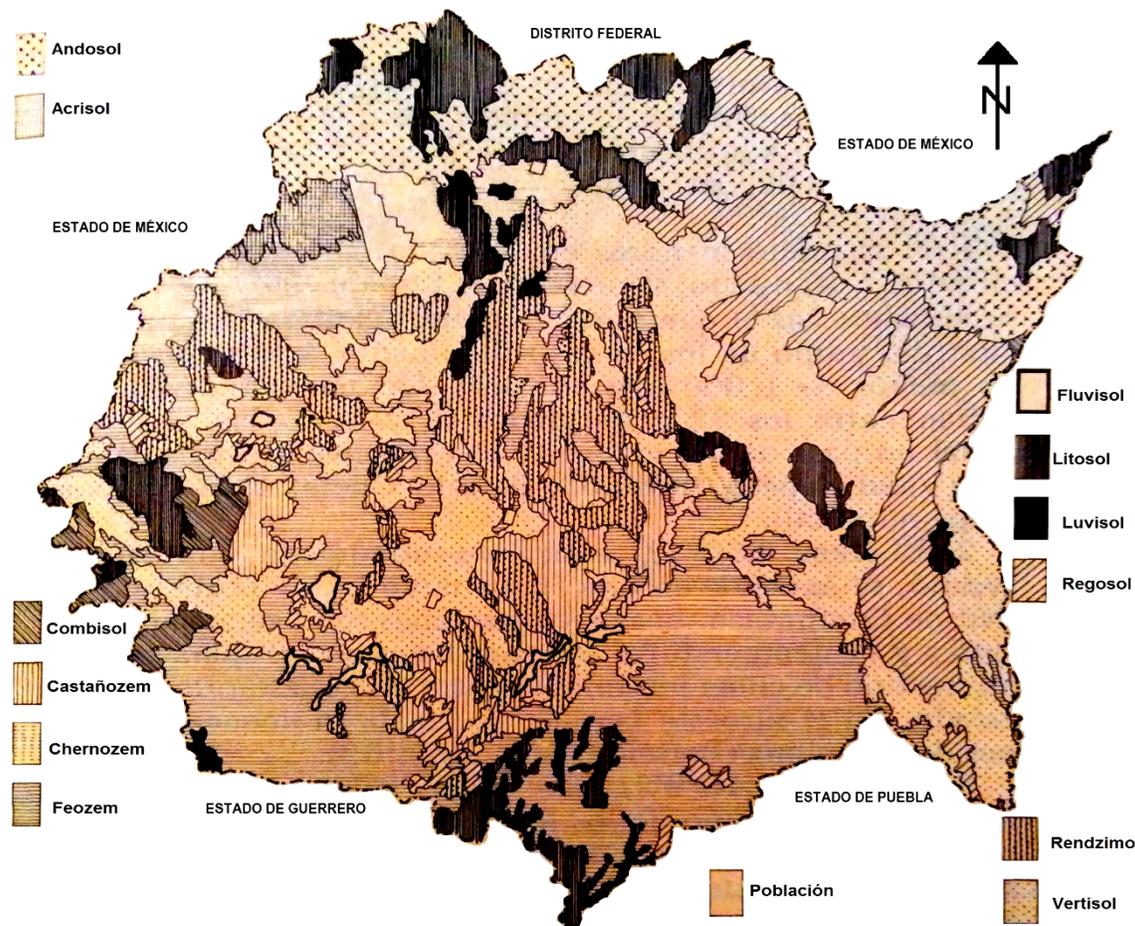


Fuente: Maldonado, D., *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (Tlahuicas y Xochimilcas en el Morelos Prehispánico)*, México, Universidad Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias Cuernavaca, Morelos, 1990, p.122.

Suelos. A consecuencia de los accidentes montañosos, Cuautla de Amilpas y Cuernavaca contaron con una variedad de suelos ácidos y menesterosos en materia orgánica, a excepción del 30.78% que se utiliza para la agricultura. Estos últimos y en su mayoría son los que se encuentran en las laderas de montañas y cerros, mismos que fueron producto de erupciones volcánicas (*Regosol* y *Vertisol*); por tanto, contienen grandes cantidades de nutrientes y de materia orgánica (*Andosol mólico* y *Andosol húmico*), además no son muy profundos (*Rendizana*) y

son más fértiles y productivos para la agricultura (*Feozem calcárico*). Estas características fueron importantes para las demarcaciones jurisdiccionales de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, ya que desde la época prehispánica habían determinado las áreas para el cultivo, mismos que se modificaron con la introducción de la caña de azúcar en el virreinato.

Mapa 2. Tipos de suelos



Fuente: Maldonado, D., *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (Tlahuicas y Xochimilcas en el Morelos Prehispánico)*, México, Universidad Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias Cuernavaca, Morelos, 1990, p.127.

Climas. Partiendo de sur a norte hay considerados cinco tipos de climas: cálido-subhúmedo se encuentra en el sur, por ejemplo, desde el Cerro de Ocotlán

junto con las Sierras de Huautla y Tlaltizapan las temperaturas son más benévolas; semicálido subhúmedo se localiza en la parte central o de los valles cuyo límite es Cuernavaca hacia el norte, aspecto que también contribuyó y favoreció la producción de azúcar; el semicálido húmedo que es más húmedo que el anterior y va desde Cuernavaca a la parte norte, al pie del Eje Neovolcánico; templado subhúmedo figura como límite al norte con la Ciudad de México, desde las Sierras de Huitzilac, Tres Marías, del Chichinautzin y el Ajusco, es decir, la parte montañosa; y finalmente, el frío que se ubica en la alta montaña del volcán Popocatepetl.

En suma con el relieve, suelos y clima se añade el tipo de vegetación existente, ya que podemos mencionar cuatro tipos predominantes: de bosque, pastizal, selva caducifolia y espinosa. Finalmente, también se le agrega el aspecto hidrológico cuya importancia de los ríos como el Tetecala y el río Yautepec o Higuierón, así como sus afluentes, fueron elementales para propiciar la vida de los ecosistemas y la sobrevivencia de los grupos humanos asentados en los valles de Cuautla de Amilpas y Cuernavaca.

Cabe mencionar que este último elemento, en la época virreinal favoreció especialmente a los productores del azúcar, puesto que la mayoría de las haciendas y trapiches estuvieron ubicados cerca de alguna vena de agua para con ello irrigar sus tierras y ocupar la energía en el procesamiento de refinación, lo que no sólo trajo beneficios a estas unidades de producción, sino también ocasionó descontentos y litigios con los indígenas que también necesitaban de dicho recurso para su sobrevivencia.

1.2 Descripción jurisdiccional

En la época prehispánica Morelos estuvo dividido en dos provincias o señoríos principales: Cuauhnáhuac y Huaxtepec, donde se instalaron y predominaron los grupos tlahuicas y xomichilcas. Desde estos puntos estratégicos se controló, recolectó y concentró todo el tributo proveniente de las cabeceras supeditadas a cada uno de estos centros, quienes a su vez tenían sujetos otros de menor dimensión, ya que actuaron como ejes rectores de una compleja red política y territorial donde coexistieron toda una serie de jerarquías sociales³⁵. Así, los productos provenientes de las zonas norte, central y sur (maíz, frijol, flores, algodón, chía, ají, *huautli* (amaranto), calabaza, aguacate, camote, entre otros) una vez reunidos eran enviados en forma de tributo al imperio Mexica en la gran Tenochtitlán.³⁶

Pero en el siglo XVI con la imposición del nuevo orden político y religioso, las Indias Occidentales fueron reestructuradas territorialmente con el fin de poseer un mayor control de los aspectos económico, social y religioso, lo que también trajo consigo un reacomodo poblacional. Por tanto, el área geográfica que correspondía a las Alcladías Mayores de Cuautla de Amilpas y Cuernavaca el proceso de apropiación fue distinto comparado con el resto del territorio novohispano, debido a la repartición de tierras entre Hernán Cortés y la Corona española.

³⁵ Para más información acerca de la historia prehispánica de Morelos ver Mentz, B. von, *Cuauhnáhuac 1450-1675: Su historia indígena y documentos en "mexicano"*, *Cambio y continuidad*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2008. y Maldonado, D., *op. cit.*

³⁶ Maldonado, *ibid.*, pp.65 y 69.

Ilustración 1. Topónimos en la *Matrícula de Tributos*



Huastepc



Cuauhnáhuac

Fuente: Mentz, B. von, *Cuauhnáhuac 1450-1675: Su historia indígena y documentos en "mexicano"*, *Cambio y continuidad*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2008.

1.2.1 El Marquesado del Valle

A petición de Hernando Cortés, el 06 de julio de 1529 el Carlos V concedió las famosas mercedes de tierra como dádiva por los logros de conquista, donde lo reconoció y nombró como marqués, título que lo convirtió en poseedor de casi toda la extensión geográfica y natural de lo que actualmente forma parte del Estado de Morelos. Mas no sólo se le consignó aquel nombramiento, sino también se le otorgaron beneficios y privilegios jurisdiccionales sobre ese conjunto que incluyó a la población residente en él.

Sin embargo, a consecuencia de dichas mercedes hizo que sus enemigos desearan suprimir tales beneficios porque argumentaban que obstaculizarían en la impartición de justicia, tanto a nivel político, económico y religioso. Por ejemplo, estas rivalidades se visualizaron durante la Inquisición monástica (1522-1533), ya que entre los años de 1527 a 1530 los frailes dominicos Tomás Ortiz, Domingo de Betanzos y Vicente de Santa María actuaron en contra de la blasfemia y las prácticas judaicas; en especial el fraile Betanzos (1527- 1528) se interesó por los

blasfemos, enjuiciando así a unos veinte hombres que habían sido parte del grupo que participó con Hernán Cortés en la conquista³⁷. Así que los pleitos por una u otra razón, continuaron en pie durante toda la época colonial incluso algunos trascendieron hasta el siglo XIX.³⁸

Por tanto, el siglo XVI fue un periodo álgido y determinante para la formación y consolidación del Marquesado del Valle, debido a que Cortés y descendientes enfrentaron una serie de peripecias entre la Corona y sus adversarios por la cuestión territorial y jurisdiccional de dicha extensión. A la muerte de Hernán Cortés, en 1560 su hijo Martín Cortés y la autoridad monárquica litigaron por la posesión de Cuautla de Amilpas y los pueblos que conformaban las Tlalnahuas, es decir, Ayoxochiapan, Jalostoc, Jantetelco, Jonacatepec, Amacuitlapilco, Tlalistac, Huitzililla, Tlayacac, Tepaltzingo, Chalcatzingo, Atlacahualoya, Pazulco, Amayuca y Tetelilla.

No obstante, en 1570 los pueblos de Oaxtepec, Tepoztlán, Yautepec y Yecapixtla se adhirieron a la jurisdicción del Marquesado, conociéndose con el nombre de las “Cuatro villas del marquesado”³⁹. Pero el litigio sobre las Tlalnahuas continuaba teniendo repercusiones. Para 1581 pasaron a manos del rey, y nuevamente en el año 1587 fueron devueltos al heredero de Cortés los catorce pueblos que conformaban las Tlanahuas. Finalmente, en el año de 1593 el nieto del conquistador y tercer heredero directo, Fernando Cortés recuperó la jurisdicción criminal y civil de esos pueblos, puesto que “hizo quitar las varas de

³⁷ Greenleaf, R., *La Inquisición en Nueva España siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp.21-23.

³⁸ García Martínez, B., *El Marquesado del Valle*, México, El Colegio de México, 1969, p.79.

³⁹ Gerhard, P., *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Autónoma de México, 1986, pp.93-96.

justicia a los jueces, alcaldes y corregidores ordinarios y de hermandad, merinos y fieles, alguaciles, porteros y otros cualesquier varas de justicia de todos los pueblos de su Estado"⁴⁰; quedando definido y consolidado el Estado del Marquesado en 1594.

Cuahnáhuac, uno de los pueblos que conformaba parte de la geografía del Marquesado, se convirtió en la cabecera principal del Estado del Valle, aunque con el tiempo éste mudó por el nombre de Cuernavaca, además siguió conservando su estatus de señorío aunque a la usanza hispana. Poco tiempo después adquirió la jerarquía de Alcaldía mayor⁴¹ a la que quedaron supeditados pueblos principales que también controlaban localidades de menor extensión. Estos pueblos fueron: Jonacatepec, Jantetelco, Santa María Pasulco, Yecapixtla, Oaxtepec, Santo Domingo Tepoztlán, Yautepec, Santo Domingo Tlaquiltenango, Jiutepec, Xochitepec y San Lucas Mazatepec.

Algunas de las cabeceras principales de los señoríos prehispánicos continuaron siendo los ejes intermediarios con sus pueblos sujetos pero ahora conectados con la Alcaldía mayor. Con esta reestructuración política unas cabeceras desaparecieron o bien cambiaron de jerarquía, ya que varias de ellas

⁴⁰ Testimonio original del poder que otorgó el señor don Fernando Cortés, marqués del Valle, a favor de do Juan Altamirano, para que tome y aprehenda posesión de la jurisdicción civil y criminal de las villas y lugares del Estado (8/VI/1594), AGN, Ramo *Hospital de Jesús*, Leg.22, Exp.5. *Apud*. García Martínez, B., *op. cit.*, p.79.

⁴¹ Pietschmann menciona que para mediados del siglo XVI, los corregimientos disminuyen debido a la falta de justicia y el maltrato de los indios, por esta razón aumentaron las alcaldías mayores con el objetivo de ejercer el control a nivel económico, social y judicial; incorporar y proteger a la población indígena a la sociedad colonial; vigilar las elecciones en los cabildos indígenas; así como construir caminos y promover el comercio y oficios para los indios. Pietschmann, H., *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p.97.

se convirtieron en pueblos principales cuando en la época prehispánica no lo eran o en otros casos se transformaron en localidades sujetas.

Para 1692 fray Agustín de Vetancurt que describe con sorpresa Cuauhnáhuac “es tierra caliente, y seca, por las muchas aguas que le riegan de diferentes manantiales es tierra fértil, cada casa tiene su huerta de árboles frutales, y por cada puerta pasa el agua en una zanja”⁴²; además, contaba con un convento de religiosos y frente a éste un hospital. Conjuntamente, menciona los 30 pueblos de visita que estuvieron divididos en cinco parcialidades⁴³:

1. Santa María Izteoca (aguacates)*, San Gaspar Tetela, San Lorenzo Chiamilpan, San Nicolás Ahuatepec y Ocoatepec.
2. San Miguel Huitzilac, San Buenaventura Guauxomulco, San Miguel Acapatzingo*, San Antonio Tlacomulco* y San Juan Evangelista Chapultepec.
3. La Concepción Temixco*, San Juan Evangelista Xochitepec, San Andrés Acatlipac, San Francisco Ahuhuetzingo, San Sebastián Cuentepec, San Agustín Tetlama, La Concepción Alpuyeca y San Felipe y Santiago Xoxocotla*.
4. Natividad de Tlatenchi, San Juan Bautista Panchimalco y San Esteban Tetelpan.

⁴² Vetancurt, A. de, “Tratado Segundo de las Provincias y Conventos del Santo Evangelio Mexicana”, *Teatro Mexicano*, México, Porrúa, 1982, pp.59-60.

⁴³ Los poblados señalados con un asterisco, no han sido localizados en el mapa. Probablemente se trata de localidades que para el siglo XVIII desaparecieron o no se mencionan por la poca densidad poblacional y/o relevancia que tuvieron.

5. San Lucas Mazatepec, Santo Tomás Miacatlán, Santa Catalina Xonexco*, San Gaspar Coatlán⁴⁴, San Juan Bautista Cuauhtelolco⁴⁵, San Miguel Huaxintlan*, San Francisco Tetecala y San Miguel Tlaxotla*.

Mapa 4. Alcaldía mayor de Cuernavaca hacia el siglo XVIII



Fuente: García Martínez, B, *El Marquesado del Valle*, México, El Colegio de México, 1969.

Años más tarde, en 1741 el rey Felipe V mandó se hicieran descripciones de sus provincias en Nueva España, Perú y Nuevo Reino de Granada. Por esta razón, el virrey Pedro Cebrián y Agustín, conde de Fuenclara, comisionó a

⁴⁴ Existe la probabilidad de que este poblado cambiara de nombre a San Francisco Coatlán que sí aparece en el mapa.

⁴⁵ Quizás se trate de San Juan Bautista Coatetelco.

Francisco Sahagún de Arévalo Ladrón de Guevara y al contador Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez reunir dicha información, aunque al finalizar la tarea sólo quedó a cargo ése último⁴⁶.

En lo que respecta a la villa de Cuauhnáhuac o Cuernavaca, Villaseñor y Sánchez mencionó que había comercio de frutas regionales y de Castilla, además de madera y carbón, no sólo al interior sino también se extendía hacia la Ciudad de México. Igualmente, señaló que en la villa había un convento de la orden de San Francisco, que atendió a la población concentrada y dispersa en sus diez barrios: San Joseph Caltengo, San Jerónimo Cocotzingo, San Gaspar Tetela, San Nicolás Ahuahuacatepec, Santa María Ahuacates, San Lorenzo Chamilpa, San Salvador Ocatepec, San Miguel Chapultepec, San Diego Acapatzingo y San Antonio Analco, incluyendo los pueblos de Huitzilac y San Buenaventura Guaxomulco. También, *grosso modo*, Villaseñor y Sánchez logra describir cada pueblo principal del Estado del Marquesado: Santiago Hytepec [Juitepec], Xochitepec, Mazatepec, Xoxutla [Jojutla], Yautepec, Tepoztlán, Huaxtepec, Jonacatepec, Jantetelco y Yecapixtla y Santa María Pasulco.⁴⁷

Respecto a la cuestión jurisdiccional en el orden civil y criminal, debido a las pugnas de territorio emprendidas durante casi todo el siglo XVI, en 1613 surgió la figura de un funcionario real encargado de controlar y solucionar dichas problemáticas suscitadas en el interior del Marquesado, se trató del Juez Privativo del Marquesado. Con la aparición de este funcionario se desencadenaron

⁴⁶ Las descripciones sobre Cuernavaca y Cuautla de Amilpas se encuentran reunidas en el primer tomo que se terminó de asentar en el año 1745, ya que estas cabeceras formaban parte de la extensión del arzobispado de México. Velázquez, M. C., "Prólogo" en Villaseñor y Sánchez, J. A. de, *Theatro Americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Trillas, 1992, pp. 5-49.

⁴⁷ Villaseñor y Sánchez, J., *ibid.*, pp.161-167.

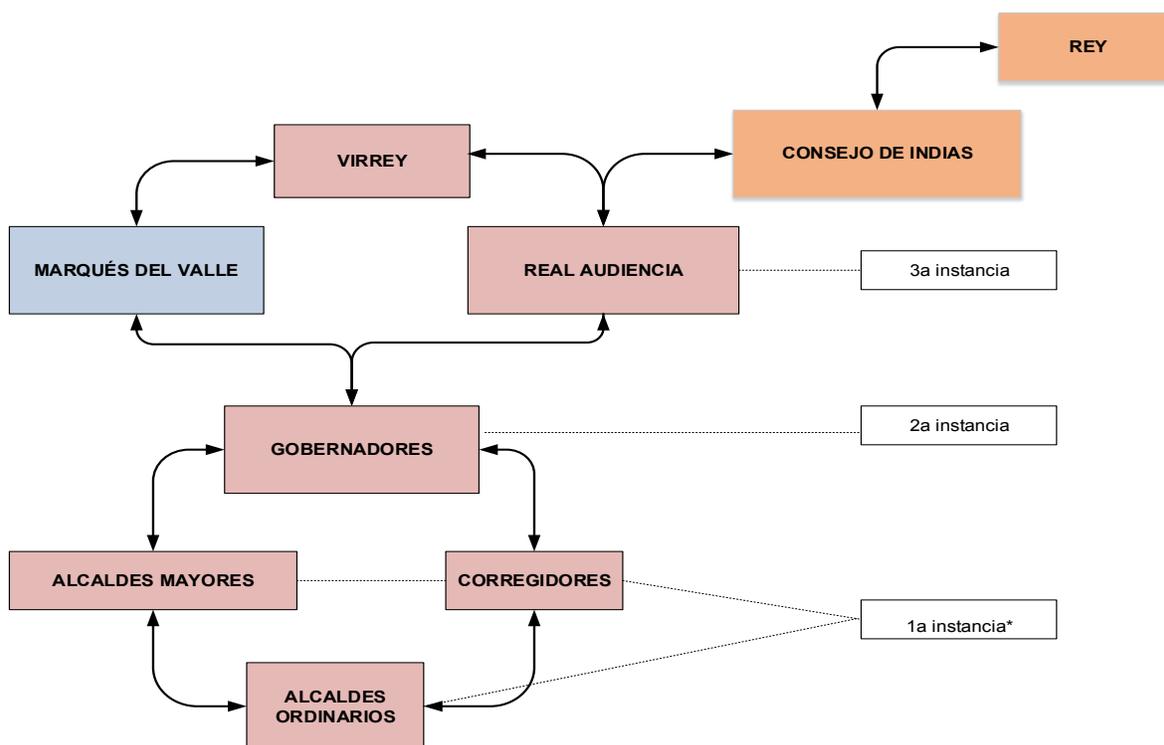
descontentos, puesto que las autoridades realengas ya no tenían la facultad de intervenir en los asuntos indígenas dentro de dicho Estado. Por este motivo se logró cierta independencia, situación que resultó ser un obstáculo para efectos de la Real Audiencia y aún más, cuando por orden del rey en 1616 las autoridades realengas enardecieron al haber quedado inhibidas para atender los litigios indígenas en esta jurisdicción.

El juez privativo fue un personaje que había tenido carrera en la Real Audiencia siendo oidor, por ello, era propuesto por el marqués y nombrado por el rey, circunstancia permite ver el papel fundamental del marqués y la influencia que éste tuvo en la decisión del monarca. De hecho, a pesar de haber sido nombrado por el rey y que en teoría actuaba de intermediario entre el marqués y el monarca, el juez se sujetó y actuó a favor de los intereses del marqués hasta el año 1760 cuando dicho cargo fue suprimido.

En el *Esquema 1. Instancias de Justicia antes de 1613* observamos que en primer instancia de justicia se encontraba y recurría a los alcaldes ordinarios, que eran los funcionarios elegidos cada dos años por los regidores del cabildo y su labor consistió en impartir justicia como jueces de la ciudad, con la intención de cuidar y mantener el orden público. O en su defecto, de no contar con estas autoridades se recurría a los corregidores y/o alcaldes mayores, función que desempeñaban dependiendo al número de población, puesto que ambos tenían la obligación de presidir las elecciones de las autoridades del cabildo, y de proteger a la población indígena, entre otros aspectos que hemos mencionado arriba en la nota de Horst Pietschmann. En segunda instancia, en caso de que los funcionarios no contestaran ante la resolución del conflicto, se recurría a los gobernadores

quienes también tenían la facultad de ejercer justicia. Y por último, al ver nulas las posibilidades de justicia por las autoridades anteriores, se acudía al marqués y/o gobernador que de hacer caso omiso, directamente se procedía a las autoridades de la Real Audiencia en la Ciudad de México para proceder a los efectos de las demandas.⁴⁸

Esquema 1. Instancias de Justicia en el Marquesado del Valle antes de 1613



Sin embargo, con la aparición del Juez Privativo u oidor (1613-1760), como mejor se le señaló entre las autoridades de Cuauhnáhuac que mencionan fray Agustín de Vetancurt y Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez, se modificó la estructura de justicia a las que debían recurrir los indígenas para resolver sus inconformidades y abusos por parte de las autoridades civiles y religiosas dentro del Marquesado. En teoría, los indios sujetos a esta jurisdicción también estaban

⁴⁸ Pietschmann, *op. cit.*, pp.92-100.

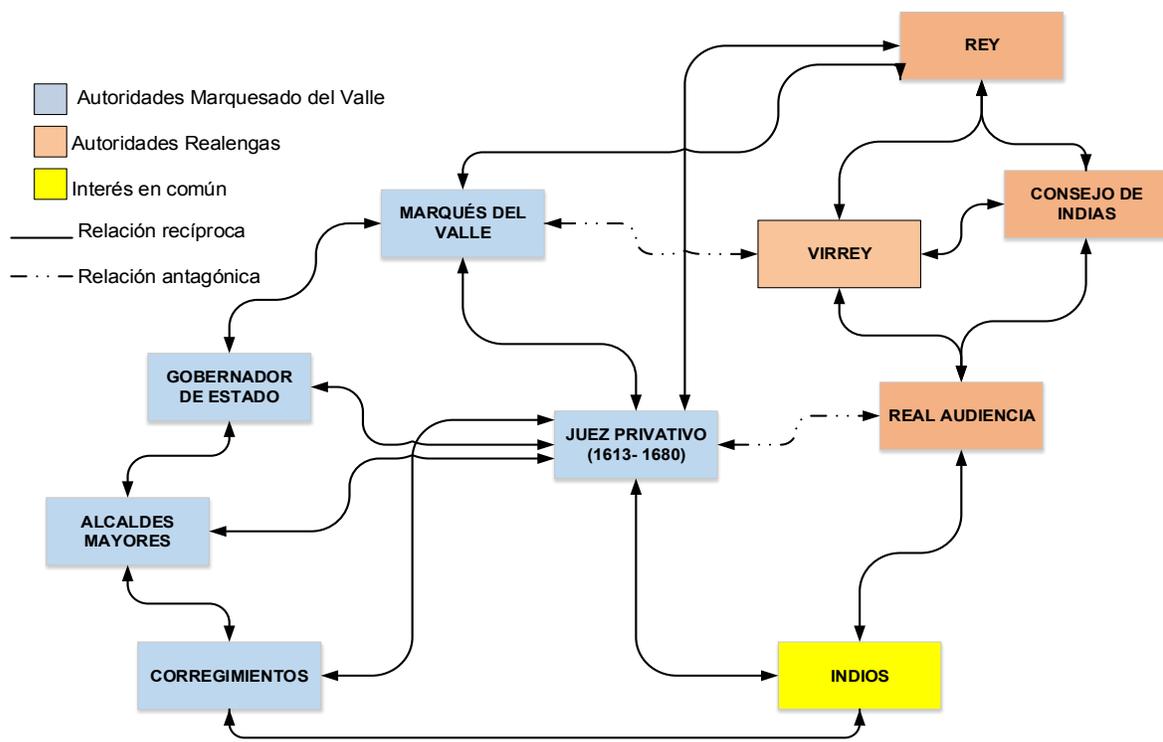
protegidos por la ley, debido a que eran súbditos directos de la Corona, a pesar de que no estuvieran en su jurisdicción propiamente. Pero en la praxis, con la aparición del papel del juez, los litigios indígenas contra las autoridades del Marquesado fueron obstaculizados debido al filtro de justicia que representó el oidor, ya que sirvió a la protección de los intereses del marqués, que tanto podía resolver u obstaculizar el seguimiento de las demandas ya fuera con el hecho de ignorar o ser demasiado quisquilloso en los asuntos de los inconformes; intereses que por supuesto iban en contra de la protección de los indios y que justamente contrastaban con la labor de la Real Audiencia en representación del monarca. Esto desataba constantes inconformidades tanto en los principales afectados como entre el contrapunteo efectuado entre el proceder de ambas instituciones.

En el *Esquema 2. Instancias de justicia en el Marquesado del Valle (1613-1760)* señalamos parte de la estructura administrativa y de justicia en dicha jurisdicción con la aparición del oidor o juez. En la parte izquierda se encuentran concentradas las autoridades que conformaron el cuerpo de justicia del Marquesado, y en el centro la figura del Juez Privativo como elemento intermedio de justicia, ya que a partir de ese momento, tanto el gobernador, alcaldes mayores y corregidores debían recurrir a él, mismo que debía solicitar, consensar y tomar decisiones junto con el marqués. Mientras que por el lado derecho ubicamos a las autoridades realengas como la Real Audiencia y el Virrey que tenían la obligación de informar al Consejo de Indias y al mismo monarca en casos extremos.

Por supuesto, los indios como elemento en común de los intereses tanto del marqués como del rey, fueron los personajes que ejecutaban las demandas contra los abusos e injusticias cometidas por las autoridades del Estado del Marquesado,

pasando desde la solicitud del apoyo de los pocos corregidores que quedaban, alcalde mayor, gobernador de estado hasta llegar al juez privativo y el marqués del valle para obtener resoluciones. Por consiguiente, las líneas de “Relación recíproca” es lo que entendemos como filtros de esa confluencia de información e intereses en común que en teoría debían establecerse entre funcionarios de la misma jurisdicción para lograr un mejor y eficaz funcionamiento de la aplicación de la justicia, a partir del reconocimiento de los hechos contundentes; y también la “Relación antagónica” que señala las polaridades entre funcionarios con intereses divergentes.

Esquema 2. Instancias de Justicia en el Marquesado del Valle después de 1613 hasta 1760



Para comprender mejor la explicación y el Esquema 2, a continuación comentamos un ejemplo. En el año de 1671 se inició un litigio cuando los

gobernadores y principales de trece pueblos ubicados al sur de Cuernavaca⁴⁹, presentaron en náhuatl sus quejas y denuncias ante la Real Audiencia en la Ciudad de México, con la ayuda e intervención del abogado Juan Félix de Gálvez. La situación de descontento surgió por las altas tarifas que cobraban los religiosos franciscanos del convento de Cuernavaca por oficiar misa e impartir los sacramentos, esta inconformidad trascendió porque al no ver resultados benignos a dicha querrela, los afectados argumentaban que las autoridades del Marquesado estaban de acuerdo con los religiosos, motivo que conllevó a los indígenas a solicitar la mediación de la Real Audiencia.⁵⁰

Considerando motivos parecidos a éste, desde 1668 quedó definitivamente prohibida la intromisión de la Real Audiencia en los asuntos del Marquesado. En 1678 se recalca que esta institución no era dependencia de otras instancias y personas de ese estado, incluso en 1754 el virrey Revillagigedo “amenazó con una multa de 200 pesos a oficiales de la jurisdicción realenga que admitiesen en su juzgado recursos que tocaban a aquella [jurisdicción del marqués]”⁵¹, porque justo esa era la función del juez privativo u oidor.

⁴⁹ Estos pueblos eran San Felipe y Santiago Xoxocotla, San Juan Bautista Xochitepec, San Sebastián Cuentepec, San Francisco Ahuehuetzinco, Santa María Concepción Alpoyecan, San Andrés Actlipa, San Agustín Tetlama, San Gaspar Coatlán, San Lucas Mazatepec, San Johan Cuhuatetelco, San Francisco Tetecala, Santo Tomás Miacatlán y San Miguel Cuautla (Cuautitla).

⁵⁰ Mentz, B. von “Trece pueblos nahuas enfrentan a los franciscanos del convento de Cuernavaca, 1671”, en Crespo, H. (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, Tomo IV La sociedad colonial, 1610-1780*, Morelos, Gobierno del Estado de Morelos, Congreso del Estado de Morelos, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, 2009, pp.363-378.

⁵¹ Esta situación no sólo fue exclusiva de la Real Audiencia, sino también de otras instancias como el Tribunal de la Acordada. García, *op. cit.*, p.103-114.

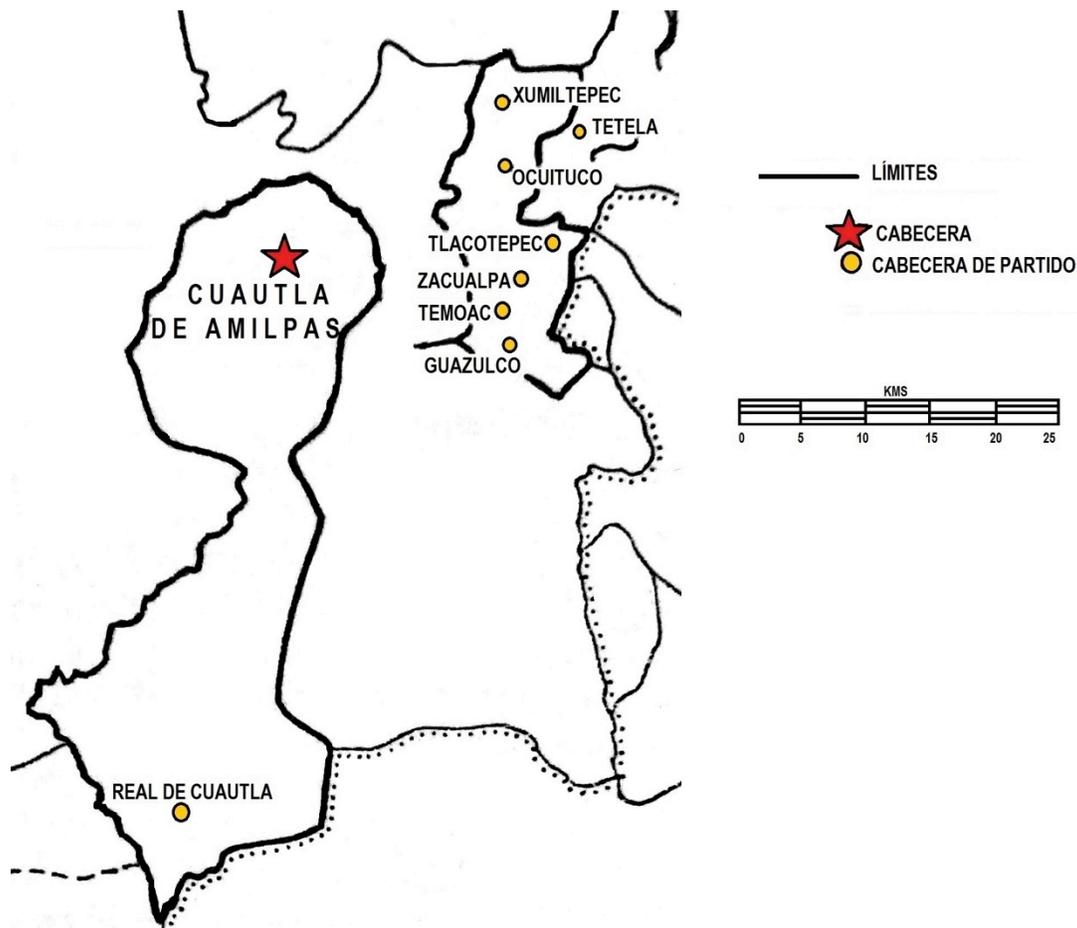
1.2.2 La jurisdicción de la Corona

Ocuituco fue un caso que a primera vista pudo considerarse, en lugar de Cuautla de Amilpas, como la Alcaldía Mayor de la jurisdicción de las tierras de la Corona pero no sucedió así. En la época prehispánica, fue un prestigiado y poderoso señorío pero con la ocupación hispana, fue dividido en cuatro partes y se entregaron como encomiendas. La cabecera principal de Ocuituco fue concedida a Hernando Medel en 1528, quien fuera sucedido poco después por Bartolomé Hernández, ya que posterior al litigio con el marqués del valle, en el año de 1544 volvió a pertenecer a la Corona. El pueblo de Jumiltepec se asignó a Alonso de Escobar en 1526 y después a Rodrigo Martín. Tetela del Volcán pasó a ser el corregimiento administrado por Pedro Sánchez Farfán y años posteriores volvió a sujetarse a la administración de la alcaldía mayor; y finalmente, Acacingo (Ecatzingo) fue anexado a la provincia de Chalco.⁵²

Debido a que las tierras de la jurisdicción de la Corona dividía a las del Marquesado del Valle, en 1594 Cuautla de Amilpas fue nombrada Alcaldía Mayor para convertirse en un punto estratégico y cercano con la Alcaldía Mayor de Cuernavaca, no sólo para vigilar y controlar su propia jurisdicción, sino también para observar su alrededor. A pesar de las dificultades territoriales, Cuautla de Amilpas se mantuvo consistente desde el momento de su reconocimiento como tal, asegurando su posición cuando el alcalde se trasladó a la cabecera que anteriormente residía en el Real de Minas de Cuautla.

⁵² Gerhard, *op. cit.*, pp.93-94.

Mapa 5. Alcaldía mayor de Cuautla de las Amilpas hacia los siglos XVII- XVIII



Fuente: Gerhard, Peter, *Geografía histórica de Nueva España 1521-1821*, México, Universidad Autónoma de México, 1986, p.94.

Por tanto, en esta nueva distribución geográfica quedaron supeditados los pueblos de Ocuituco, Jumiltepec, Tetela del Volcán, Zacualpa, Tlacotepec, Temoac y Guazulco, incluyendo el Real de minas de Cuautla o Guautla ubicado al sur de dicha delimitación tal como se observa en el *Mapa 5*. Al respecto Joseph Antonio Villaseñor y Sánchez nos proporciona información de 1745, mencionando que Cuautla de las Amilpas contaba con clima caliente y húmedo, lo que le permitía tener huertas de frutas y flores, además de un río [Cuautla] que producía

bagre y truchas que se pescaban e intercambiaban; además, la producción de azúcar, piloncillo y miel por el establecimiento de las haciendas azucareras. Este autor describe someramente que contaba con un alcalde mayor y gobernador, así como oficiales de repúblicas de indios, puesto que la población que habitaba en la jurisdicción en su mayoría era indígena.⁵³

Sin embargo, considerando la nueva reestructuración sociopolítica aplicada en 1786 con el sistema de intendencias y el objetivo de centralizar el poder en la figura del intendente, contamos con información de los padrones mandados realizar por el virrey Juan Vicente Güemes Pacheco y Padilla quien fuera el promotor del censo de 1790⁵⁴. Esta causa explica la razón de ser del padrón de Cuautla de Amilpas registrado en 1791 llamado “Relación de pueblos, haciendas y ranchos de la jurisdicción de Cuautla de Amilpas, sus rumbos y sus distancias de la capital y de las cabeceras de sus partidos”⁵⁵, donde se señalan como cabeceras de curato los pueblos de Cuautla de Amilpas, Zacualpa, Guayapa [Hueyapan], Tetela del Volcán, Ocuituco, Jumiltepec y la cabecera del Real de Minas de Cuautla, y entre los pueblos mencionados figuran Himiquilco [sic], Ahuehuepan, Temoac, Guaxalco [Guazulco], Popotlán, Talcotepec, San Miguel Guepacalco [sic], Tlalmimilopa, Guacasco y Cocoyoc; finalmente, los barrios de Amemelcingo, Quahuistlixco y Ocoخالtepec.

⁵³ Villaseñor y Sánchez, *op. cit.*, pp.176-178

⁵⁴ *1er Censo de población de la Nueva España, 1790. Censo de Revillagigedo “un censo condenado”*, México, Secretaría de Programación y Presupuesto, Dirección General de Estadística, 1977.

⁵⁵ AGN, *Padrones*, vol.8, fs.2. Relación de pueblos, haciendas y ranchos de Cuautla de Amilpas.

1.3 Unidades productivas

Las tierras fértiles y climas cálidos que ofreció el centro y sur de Cuautla de Amilpas y Cuernavaca fueron aspectos que propiciaron y alentaron la agricultura, en especial, el cultivo y la producción de la caña de azúcar. Al respecto, en su *Descripción de Nueva España en el siglo XVII*, fray Antonio Vázquez de Espinosa destacó lo siguiente:

[...] están al Sur los pueblos de Cuernavaca, las Amilpas, Guastepeque, Cuautla, Acapixtla del Marqués del Valle [Yecapixtla], 10 leguas de México, donde hay famosos valles de temple caliente y en ellos muchos ingenios de moler caña dulce, de que se hace grande cantidad de azúcar blanco, y muy bueno, hay muchas frutas regaladas de la tierra y de España, maíz, algodón, patatas, jícamas, flores y rosas que todo el año se dan por el buen temperamento y fertilidad de la tierra y ser abundante de agua, con que se riegan sus vegas y sembrados.⁵⁶

La incorporación y adaptación de nuevos productos para cultivar, como la caña de azúcar, no siempre significó grandes ganancias para quienes ejecutaban las labores agrícolas, aunque en algunos momentos aseguró y atrajo fuerza de trabajo indígena. No obstante, a la par también figuraron los pequeños propietarios dedicados a la crianza del ganado y el cultivo del cultivo del maíz, algodón y otros frutos nativos y de Castilla, así como de madera que servían para el autoconsumo y comercio a nivel local y con la Ciudad de México. En este sentido, la conglomeración de una variada población, permitió la interacción y convivencia de esclavos, portugueses, hispanos e indígenas residentes en esas unidades productivas permitiendo innumerables mestizajes culturales y biológicos.

⁵⁶ Vázquez de Espinosa, A., *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII*, México, Editorial Patria, 1944, p.134.

1.3.1 Haciendas azucareras

Por la incorporación de la caña de azúcar en Cuernavaca pronto se intensificaron las peticiones y licencias para la construcción e instalación de ingenios y trapiches, lo que al poco tiempo la caracterizó por sus plantaciones, al igual que al norte de Cuautla de Amilpas. En tanto que ello significó la transformación del ámbito natural, casi de inmediato se hicieron visibles los problemas sociales sobre el acaparamiento de los recursos naturales imprescindibles en la demanda productiva, además de la implementación de mano de obra esclava.

En los años 1535 y 1536 se establecieron los primeros ingenios, uno fundado por la familia Cortés en Tlaltenango y otro en Axomulco, por Antonio Serrano Cardona, y más tarde se instaló el de Amanalco administrado por Bernardino del Castillo. A través de las encomiendas se concedió el goce del usufructo obtenido de ellas en especie y trabajo, con la condicionante de que los indios que estaban bajo esta dinámica económica se les brindaran protección e incluso ser evangelizados.⁵⁷

Sin embargo, por diversas circunstancias esta modalidad productiva fue decayendo para finales del siglo XVI, puesto que la Corona comenzó a restringir los nombramientos como encomenderos, prohibió que se heredaran las extensiones de tierra y disminuyó el tributo. Ante esta situación se agregaron los pronunciamientos anteceditas en las Leyes Nuevas de 1542-1543 sobre la exoneración de los indios empleados en las encomiendas, dado a los excesivos abusos cometidos que se venían dando con anterioridad. No fue sino hasta 1599

⁵⁷ Wobeser, G. von, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, Secretaría de Educación Pública, Universidad Autónoma de México, 1988, p.43.

que las restricciones del conde de Monterrey fueron más contundentes al prohibir el empleo de indios en el procesamiento de la caña de azúcar y la suspensión del suministro de indios de repartimiento⁵⁸.

A ello se habían sumado las pérdidas demográficas por las epidemias que perjudicaron principalmente la zona del altiplano central. Este discurso en cierta medida sirvió para consolidar dichas leyes e introducir el implemento de trabajo esclavo proveniente de África. Por tanto, los encomenderos únicamente tendrían derecho a gozar del producto obtenido de los esclavos y no de la fuerza de trabajo de los naturales.

En toda la época virreinal la compra- venta, arrendamiento, adquisición por censo y donación fueron las modalidades para adquirir los derechos sobre las tierras a través de las llamadas mercedes reales donde se reconoció y autorizó legalmente a los propietarios; aunque en la práctica, tanto órdenes religiosas y otros personajes, también se valieron de vías ilegales para el despojo y adquisición de tierras.⁵⁹

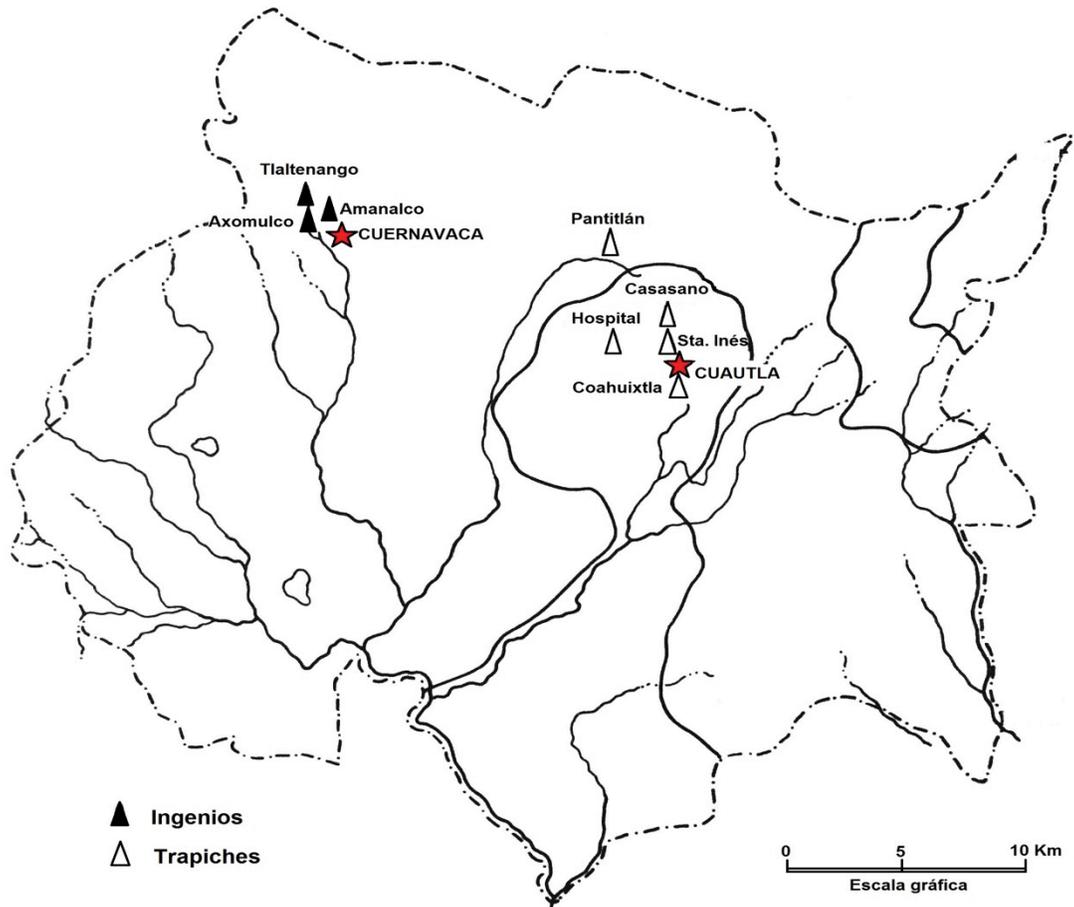
La compra y venta fueron las estrategias que sobresalieron para la obtención de recursos durante los siglos XVII y XVIII. En Tlacomulco (Atlacomulco) que se constituyó como núcleo económico desde mediados del siglo XVII, por ejemplo, en 1620 fue vendido un lote de cuatro caballerías (42 hectáreas) a don Toribio de San Martín Cortés, gobernador indio de Cuernavaca,

⁵⁸ Wobeser, *op. cit.*, p.71.

⁵⁹ *Ibid.*, p.44.

hecho que al parecer no fue cuestionada porque vivía en las demarcaciones del Marquesado del Valle⁶⁰.

Mapa 6. Ingenios y trapiches en Cuernavaca- Cautla hacia 1600



Fuente: Wobeser, Gisela von, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, Secretaría de Educación Pública, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p.67

La venta fue otra manera de posesión, aunque en muchos casos los compradores se aprovecharon de las problemáticas y necesidades de los indígenas para apoderarse y despojarlos de sus tierras. El descenso de la población indígena se convirtió en un factor que los condujo a abandonar o vender sus tierras, situación que los desfavoreció y convirtió en víctimas de despojo y

⁶⁰ Barrett, W., *La hacienda azucarera de los marqueses del Valle 1535-1910*, México, Siglo XXI, 1977, p.71.

abuso. Por un lado, porque no recibían el pago correspondiente del valor de sus tierras, y por otro, no les eran devueltas; por ejemplo, los indios de Anenecuilco que prestaron unas tierras a los religiosos de Santo Domingo para cultivar, después de unos años se apoderaron de ellas y las incorporaron a su convento conformando la hacienda de Coahuixtla.⁶¹

Para los dueños de tierras el arrendamiento aseguraba por lo menos dos o hasta nueve años de ganancias, opción que podía renovarse incluso por plazos menores a los nueve años⁶², pero dejaba a la deriva el usufructo perdido u obtenido del arrendador durante ese periodo. En esta modalidad, los españoles cometieron abusos, ya que al arrendar tierras de indígenas en muchas ocasiones éstos no poseían títulos de propiedad, por lo que corrían el riesgo de pasar al patrimonio de los españoles debido a las influencias y ayuda que planeaban junto con las autoridades competentes. Al obtener los títulos de esas tierras, se arrendaban a otros españoles.⁶³

En efecto también hubo donaciones de tierra para algún convento, cofradía u hospital, considerado como una estrategia para mantener las tierras comunales⁶⁴, por ejemplo, el donativo de seis caballerías que hicieron los indios de Jantetelco en marzo de 1616 para la fundación de la capilla del convento de

⁶¹ Sotelo Inclán, J., *Raíz y razón de Zapata*, México, Comisión Federal de Electricidad, 1970, p. 55. *Apud.* Wobeser, *op. cit.*, p.47.

⁶² Barrett, *op. cit.*, pp.66-70.

⁶³ Wobeser, *op. cit.*, p.50.

⁶⁴ Loera Chávez y Peniche, M., "La tierra de los santos. El valle de Toluca en el siglo XVIII", en Topete Lara, H., *et. al.* (edits.), *La organización social y el ceremonial*, México, Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2005, pp.11-34.

San Agustín⁶⁵. Y finalmente, mediante el “censo enfiteútico” que consistía en “transmitir el dominio útil de un bien raíz, reservándose el directo y el derecho de recibir anualmente, en reconocimiento del señorío, la pensión o canon”.⁶⁶

De manera similar sucedió con los derechos sobre el agua⁶⁷, bosques y montes que fueron elementos primordiales para desencadenar varios litigios⁶⁸. Algunas haciendas cercanas a los ríos no sólo intentaron desviar el agua para suministrar el consumo en los campos de cultivo y las plantaciones, además de utilizarla como energía hidráulica para los molinos; sino también, requirieron de leña cuya energía se convirtió en el combustible indispensable para la cocción y refinación del azúcar, considerándose uno de los mayores gastos porque no todas las haciendas contaban con montes o bosques incorporados a sus terrenos, sino que debían abastecerse por otros medios.⁶⁹

A propósito de la mano de obra requerida, el descenso de población indígena y la prohibición de emplearlos en las faenas de los ingenios, entre los años 1580-1640 figuró como el periodo de mayor intensidad del tráfico negrero proveniente de las factorías portuguesas en África, cuyo destino fue aprovecharlos en las tareas de la industria azucarera. Cabe mencionar que otro porcentaje era

⁶⁵ Suárez, B. E., “La lucha por los recursos naturales: tierras, aguas, bosques y montes”, en Crespo, H. (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, Tomo IV La sociedad colonial, 1610-1780*, México, Gobierno del Estado de Morelos, Congreso del Estado de Morelos, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, 2009, p.185

⁶⁶ Esquivel Obregón, T., *Apuntes para la historia del derecho en México*, 4 Vols., México, Publicidad y Ediciones, 1943, p.373. *Apud.*, Wobeser, *op. cit.*, pp.154-164.

⁶⁷ Mentz, B. von y Pérez López, R. M. (comp.), *Manantiales, ríos, pueblos y haciendas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, 1998, 264pp.

⁶⁸ Suárez, B. E., *op. cit.*, pp.181-201.

⁶⁹ Al respecto Barrett indicó que anualmente se utilizaban entre 10 y 20 mil cargas de leña, suponiendo que la carga equivalía a 125 kilogramos a fines del siglo XVI. Barrett, *op. cit.*, p.167.

implementado en distintas labores, tan fue así que se diversificaron las actividades de los esclavos dedicados a la agroindustria y otros en las labores urbanas.⁷⁰

Las haciendas y trapiches no sólo atendían las demandas externas, sino también dependía de sí mismas, es decir, había una estructura económica con base en la cual se distribuyó y atendió el espacio y la ocupación de la fuerza de trabajo. Por ejemplo, a través de los registros de pago y función de los trabajadores, Ward Barrett indica que en la hacienda de Tlaltenango entre los años 1581 a 1625 los españoles con mayor rango social ocupaban los oficios de maestros de azúcar, purgadores, dispenseros, sacerdotes y médicos; después de éstos seguían los boyeros, arrieros, carreteros, cañaveros, guardacañas, guardamulados, recogedores de indios y mandadores. Mientras que los esclavos eran implementados en el molino y casa de calderas, los indios libres residentes y trabajadores por reclutamiento eran empleados como carpinteros, herreros, formeros, purgadores, labradores, carreteros, boyeros, peones y arrieros.⁷¹

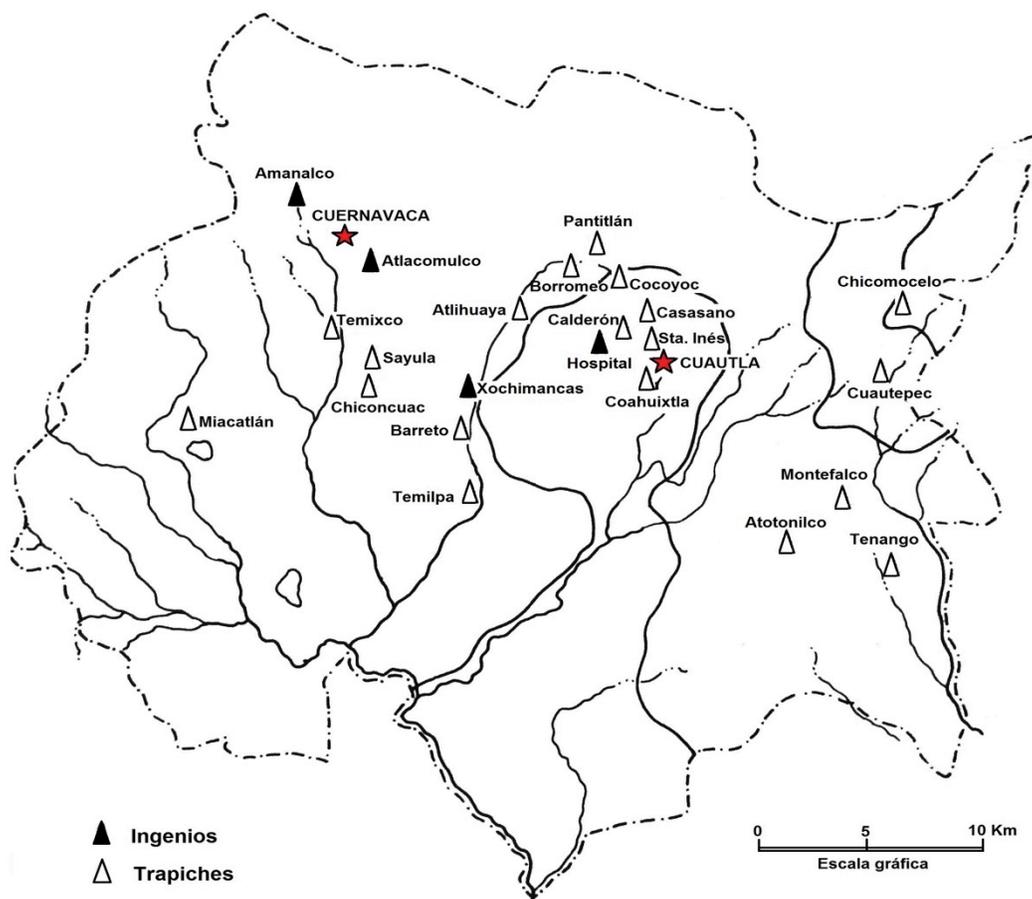
Mas es importante señalar que este aspecto fue variable para otros casos, donde las funciones y encargados de las tareas en las haciendas y trapiches pudieron diversificarse en concordancia al contexto. En una denuncia por blasfemia acontecida en 1612 dentro de las inmediaciones de la hacienda Casasano, en Cuautla de Amilpas, por ejemplo, se hace mención de una esclava negra llamada Inés Cabrera que fungía como enfermera y Roque de Sousa,

⁷⁰ Por ejemplo, puede consultarse los trabajos de Zabala Aguirre, P., "Esclavitud, asimilación y mestizaje de negros urbanos durante la Colonia", en *Arqueología Mexicana*, México, Núm.119, enero- febrero 2013, pp.36-39; Díaz Díaz, R. A., *Esclavitud, región y ciudad: El sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2001.

⁷¹ Barrett, *op. cit.*, pp.170-212.

cirujano de origen portugués, cuya función era atender los accidentes y lesiones de los esclavos.⁷²

Mapa 7. Ingenios y trapiches en Cuernavaca- Cuautla hacia 1650



Fuente: Wobeser, Gisela von, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, Secretaría de Educación Pública, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p.101.

Durante 1580 a 1630 coincidió con el lapso en que se fundaron otros trapiches e ingenios en el Valle de Yautepec y Cuautla, factor que permitió en cierto sentido la expansión y mayor productividad de azúcar, favorecida por la fuerza de trabajo que cada unidad económica tenía. En este sentido, fray Agustín de Vetancurt corrobora esta situación al anotar que en 1692, Cuautla y

⁷² AGN, *Inquisición*, vol.296, exp.11, fs.361v.-364. Lectura de Edicto en Cuautla de Amilpas.

Cuernavaca se caracterizaban por sus “19 haciendas de ingenios, trapiches, ranchos y de labor”.⁷³

Para la tercera década del siglo XVII, además de la continuación de los ingenios de Amanalco, Pantitlán, Casasano, Santa Inés, Hospital y Coahuixtla, estas dos últimas pertenecientes a las órdenes de San Hipólito y Santo Domingo, fueron fundados otros ingenios y trapiches. Dentro de las demarcaciones del Valle del Marquesado se instalaron los trapiches de Atlihuayan, Temixco, Sayula, Chiconcuac, Miacatlán, Temilpa, Barreto, y al oriente, Atotonilco, Santa Clara Montefalco y Santa Ana Tenango; y también el ingenio de Xochimancas. En lo que respecta al Valle de Yautepec y Cuautla, fueron los trapiches de Calderón, San Carlos Borromeo y Cocoyoc, y al oriente, Nuestra Señora de la Asunción de Chicomocelo y San Francisco Cuautepec, estos dos últimos administrados por los jesuitas.⁷⁴

Sin embargo, en las cuatro primeras décadas del siglo XVII se avecindaba la recesión económica debido al descenso de los precios del azúcar; el aumento de los insumos para la producción (esclavos, animales y metales)⁷⁵; la prohibición de la exportación del dulce; la restricción del empleo indígena y el aumento de la oferta en consecuencia de los nuevos ingenios y trapiches instaurados en otras regiones de Nueva España. Cabe señalar que algunos de los trapiches mencionados con anterioridad, para principios del siglo XVIII aparecen ya como

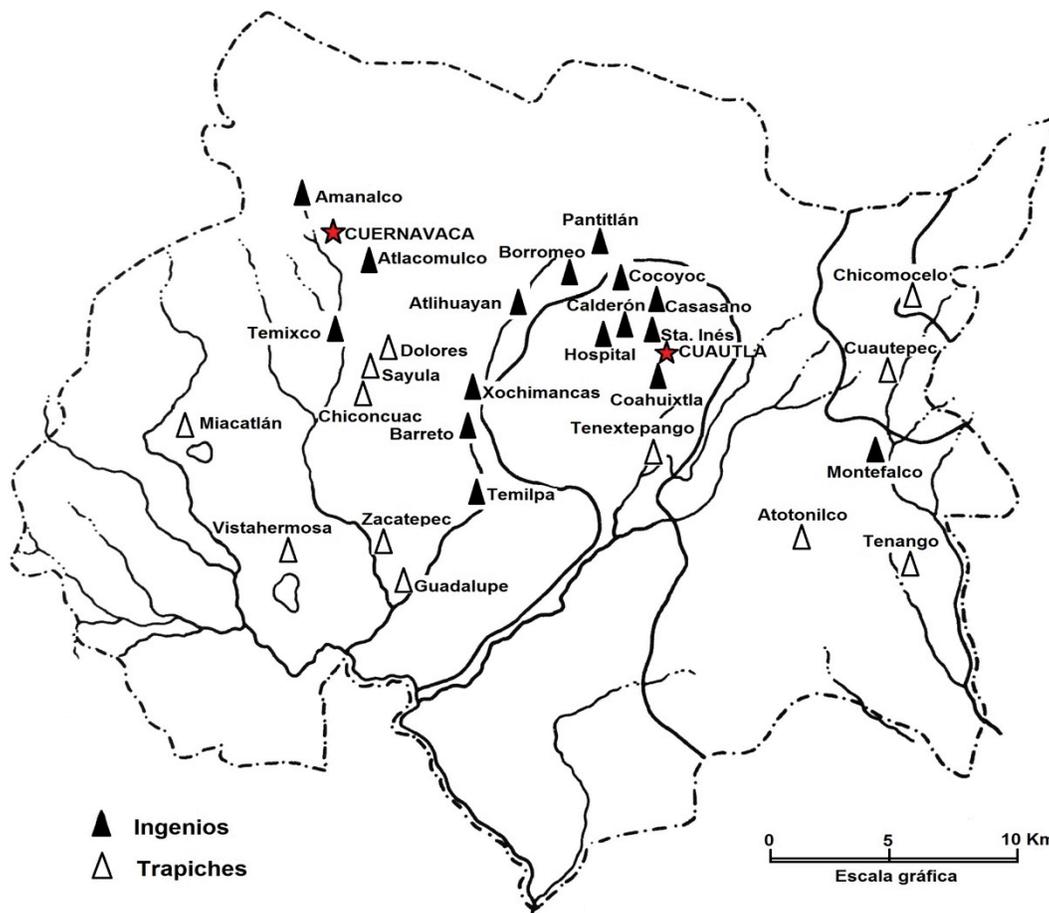
⁷³ Vetancurt, *op. cit.*, p.59.

⁷⁴ Sánchez González, J., *Dos haciendas jesuitas en el Valle de las Amilpas (siglos XVI- XVIII)*, Tesis de doctorado en Antropología Social, México, Universidad Iberoamericana, 1997.

⁷⁵ Después de 1640 la compra y venta de esclavos se vio afectada debido a la separación de la Corona de España de Portugal, así que comenzó a escasear este tipo de mano de obra y, por tanto, se elevaron los precios de esclavos.

ingenios debido a las deudas que experimentaron varios dueños, e incluso se fundaron otros trapiches.⁷⁶

Mapa 8. Ingenios y trapiches en Cuernavaca- Cuautla hacia 1700



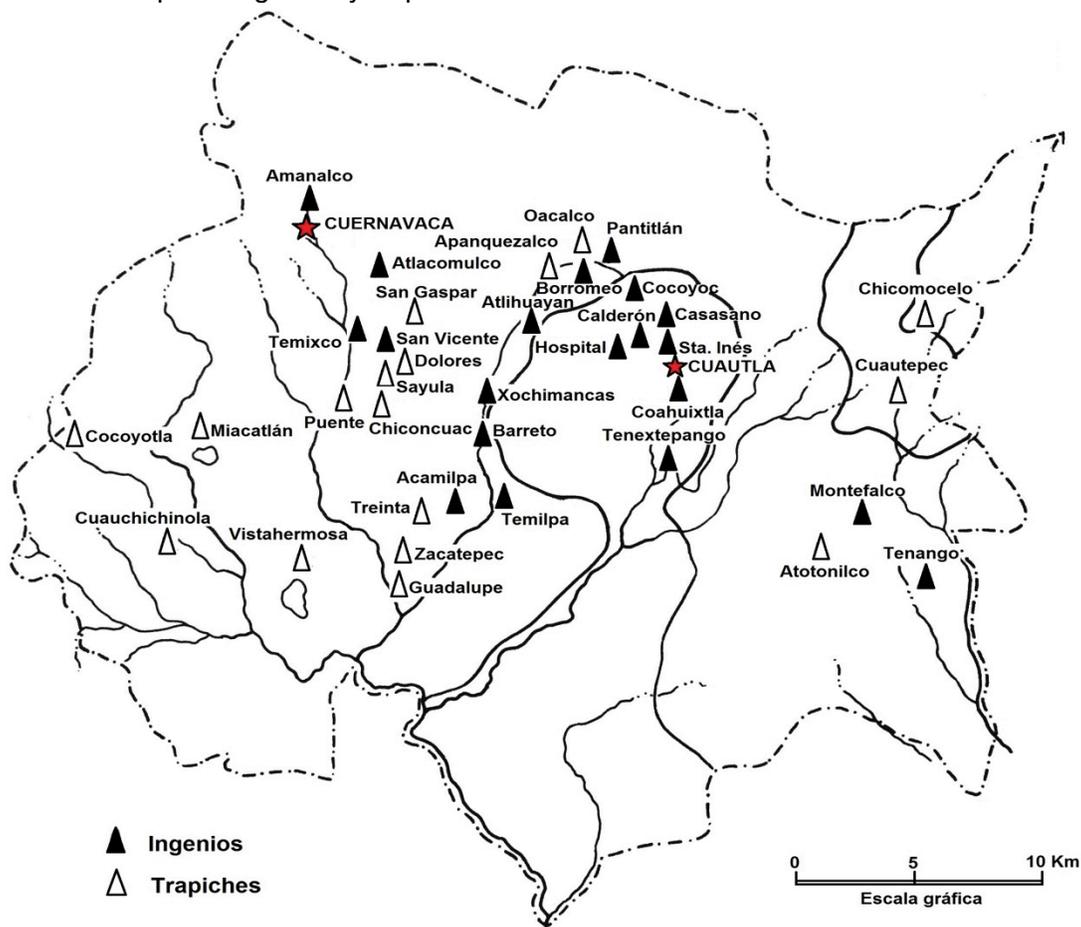
Fuente: Wobeser, Gisela von, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, Secretaría de Educación Pública, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p.107.

La recuperación de la economía azucarera comenzó a observarse cuando a partir de 1750 hasta el siglo XIX hubo un incremento de la demanda de azúcar, por tanto hubo un alza de su precio y se volvió a liberar el comercio hacia el exterior, circunstancias que se favorecieron por el crecimiento de la población y la

⁷⁶ Wobeser, G. von, *San Carlos Borromeo: endeudamiento de una hacienda colonial (1608-1729)*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, 134 p.; y *El crédito eclesiástico en la Nueva España: siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994.

mano de obra disponible, dando como resultado un capital favorable para dar continuidad a la industria azucarera.⁷⁷

Mapa 9. Ingenios y trapiches en Cuernavaca- Cuautla hacia 1750



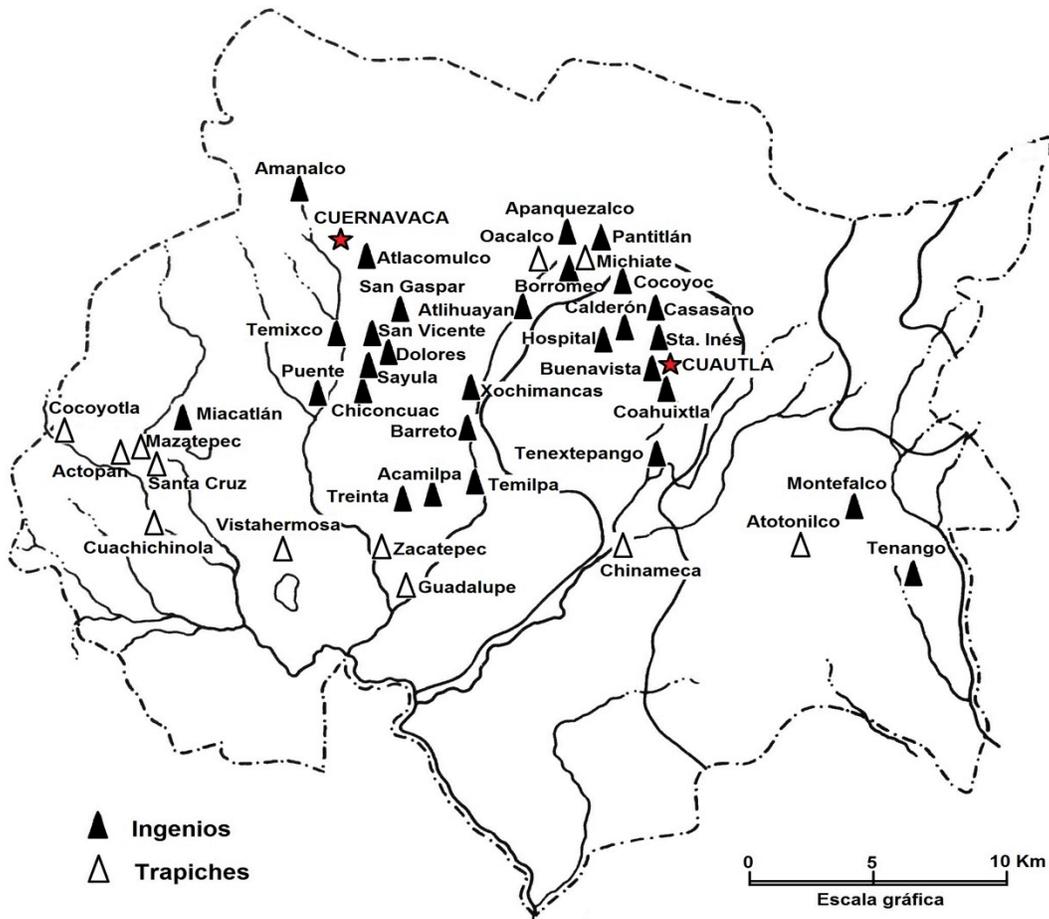
Fuente: Wobeser, Gisela von, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, Secretaría de Educación Pública, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p.143.

Finalmente, considerando las anotaciones de Ward Barret sobre los tipos de suelo, las características orográficas no favorecieron el cultivo de la caña de manera natural en las tres haciendas que se fundaron en el siglo XVI, ya que tras observar el caso de Tlacomulco a comienzos de la década de 1540 se había

⁷⁷ Wobeser, G. von, "Las haciendas azucareras en Cuernavaca y Cuautla en la época colonial", en Crespo, H. (coord.), *Morelos: cinco siglos de Historia Regional*, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 1984, p.109.

construido un acueducto para irrigar las tierras. Situación que no aconteció con el Valle de Yautepec y de Jojutla, ya que los componentes minerales que eran arrastrados por los ríos que cruzaban las zonas azucareras, permitieron de manera natural una mejor irrigación y producción⁷⁸. Esta es la explicación para comprender el establecimiento de casi todas las haciendas a lado de los afluentes naturales de ríos a partir de finales del siglo XVI hasta el XVIII.

Mapa 10. Ingenios y trapiches en Cuernavaca- Cuautla hacia 1800



Fuente: Wobeser, Gisela von, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, Secretaría de Educación Pública, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p.194.

⁷⁸ Barrett, *op. cit.*, p.64.

1.3.2 Pequeños y medianos productores

Las concesiones de grandes extensiones de tierra para la instalación de ingenios y trapiches fueron una de las transformaciones en Cuautla de Amilpas y Cuernavaca, que influyeron en la continuidad de la producción de alimentos y materias primas en comparación con la época prehispánica, además del reacomodamiento poblacional.

La caña de azúcar desplazó a varios cultivos oriundos como las huertas de aguacate que los indios tenían en 1531 en Tetela del Volcán que “por mandado de su amo han cortado en el sitio mucha cantidad de árboles de su fruto de aguacate con que se proveían y trataban y a causa de ello se han despoblado la tierra de Tetela dependiente de Cuernavaca”⁷⁹. Aún así, en 1580 se registró que los pobladores de ese pueblo se mantenían de maíz, chile, legumbres, aguacates, calabazas, frijol, chí, además de la incorporación de peras, duraznos, membrillos, higueras, cebada, olivos y viñas, cultivos europeos que se adaptaron a los suelos y condiciones climáticas.⁸⁰

El descenso demográfico y las epidemias provocaron que las haciendas lograran expandirse en los valles de Cuernavaca y Cuautla, ya que las extensiones de tierra abandonadas, robadas, compradas o vendidas se anexaban a éstas; por tanto, a medida de que crecían y expandían, los cultivos indígenas eran retirados a otros lugares, inclusive trasladados a las congregaciones donde habría tierras comunales qué cultivar y con ello los indios pagaran el tributo.

⁷⁹ Zavala, Silvio, *Tributos y servicios personales de indios para Hernán Cortés y su familia (extractos de documentos del siglo XVI)*, AGN, México, 1984, p.18. *Apud.* Blanca E. Suárez, *op. cit.*, p.190.

⁸⁰ Paso y Troncoso, F. del, “Relación de Tetela y Ueyapan”, en *Papeles de Nueva España*, México, Editorial Cosmos, 1979, p.283- 290.

Debido a las crisis económicas que sufrieron las grandes haciendas y trapiches entre 1610-1630 permitieron cierta continuidad en estos medianos y pequeños cultivos y huertos, aunque éstos decaían al restablecerse la economía azucarera, ya que el traslado a las haciendas figuró como una estrategia que garantizaba la subsistencia en tiempos difíciles, atrayendo consigo fuerza de trabajo proveniente de otros lugares.

A finales del siglo XVII cuando varias haciendas estaban en quiebra y en crisis financieras, especialmente las ubicadas en los valles de Yautepec y Cuautla donde se concentró el mayor número de éstas, los pueblos de indios junto con las constantes migraciones de indígenas adyacentes al Marquesado del Valle y jurisdicción de la Corona, favorecieron la estabilización y lograron cultivar sus propias frutas y verduras por regadío, lo cual representó un estímulo en su economía y prosperar en su crecimiento demográfico⁸¹. Por ejemplo, en 1692 Agustín de Vetancurt se admiraba de las casas de Cuernavaca que tenían sus árboles frutales.⁸²

Entre 1727 y 1728 cuando el altiplano central de Nueva España sufría nuevamente por los brotes y muertes de sarampión, las alcaldías de Cuautla de Amilpas y Cuernavaca no se vieron afectadas en ese sentido, al contrario tuvieron un crecimiento económico y demográfico importante, haciéndose visible en la agricultura a pequeña escala. Aunque en 1737 estos logros se vieron trastocados por la falta de mano de obra a consecuencia de las muertes y enfermedades por

⁸¹ Guerra Ulaje, A., "Demografía en el valle de Cuernavaca, siglos XVII- XVIII", en Crespo, H. (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, Tomo IV La sociedad colonial, 1610-1780*, México, Gobierno del Estado de Morelos, Congreso del Estado de Morelos, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, 2009, p.74

⁸² Vetancurt, *op. cit.*, p.59.

matlazahuatl que perjudicó a un gran e importante número de población indígena en Yautepec y el valle de Cuernavaca, por ejemplo, como el pueblo de Tejalpa donde se registró un alto índice de mortandad adulta.⁸³

En 1745 Joseph Villaseñor y Sánchez destacaba que en Cuernavaca y Cuautla de Amilpas había comercio de frutas regionales y de Castilla, maíz, algodón, frijol, garbanzo, flores, azúcar, piloncillo, miel, así como madera y carbón, además de bagre y truchas que se consumía y se intercambiaba en el interior de las alcaldías mayores hasta en la Ciudad de México.⁸⁴

Además de esos factores y el brote de viruela entre 1761 y 1762 hicieron que muchos indios abandonaran y vendieran sus tierras para introducirse en las labores de las haciendas, permitiendo a esta economía la recuperación de crecimiento, mientras que la pequeña volvió a declinar⁸⁵. Mientras tanto, en la segunda mitad del siglo XVIII, la economía del azúcar comenzó a recuperarse debido a la liberación del comercio de este producto y, por tanto, la nueva demanda se vio favorecida por el crecimiento de la población y la mano de obra disponible dado a la recuperación de población no india, es decir, mestiza, mulata y española, que de cierta forma estabilizó a las haciendas de los valles de Yautepec y Cuautla, dado que eran las más grandes y requerían mayor fuerza de trabajo para satisfacer dichas necesidades.⁸⁶

⁸³ Guerra Ulaje, *op. cit.*, p.78.

⁸⁴ Villaseñor y Sánchez, *op. cit.*, pp.161-167, 176-178.

⁸⁵ Molina del Villar, A., "Demografía, salud y enfermedad, siglo XVII y XVIII. Con énfasis en las zonas del oriente del actual estado de Morelos", en Crespo, H. (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, Tomo IV La sociedad colonial, 1610-1780*, México, Gobierno del Estado de Morelos, Congreso del Estado de Morelos, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, 2009, pp.37- 62.

⁸⁶ Guerra Ulaje, *op. cit.*, p.84.

1.4 Problemas y distribución demográfica

A consecuencia de las epidemias que perjudicaron a la población indígena durante toda la época virreinal, especialmente la concentrada en el altiplano central de Nueva España, ocasionaron altos índices de mortandad y, por ende, el descenso de este sector con un mayor número de gente adulta. Con las prohibiciones de 1599 para no emplear al indígena en las plantaciones, además de la distribución de la población nativa sobreviviente entre 1603 y 1611 a partir de las congregaciones, la introducción de mano de obra esclava proveniente de África intentó amortiguar dichos descensos; sin embargo, los espacios de producción junto con la diversidad de individuos estantes en éstos, permitió la confluencia y mestizaje de diversos bagajes culturales.

Sobre la base en que se recuperó la población indígena, las minorías constituidas por mulatos, negros, mestizos e hispanos pronto comenzaron a crecer, tanto que a finales del siglo XVIII conformaban ya un tercio del total de la población en ambas jurisdicciones. Desde esos momentos, el trabajo esclavo en los trapiches de Cuautla de Amilpas y Cuernavaca no sólo constituyó uno de los motores principales para la productividad, ya que este elemento fue el que caracterizó a los valles como productores de azúcar y abastecedores del virreinato novohispano; sino también, fueron centros donde se reconfiguró la población que sería producto de las relaciones de mestizaje biológico y cultural.

1.4.1 Epidemias

A pesar de la escasez de estudios demográficos para las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, los especialistas en la temática han argumentado que a diferencia de las poblaciones del Altiplano central, durante los siglos XVII y XVIII esta área no tuvo mayores problemas causados por las enfermedades y descensos, puesto que la migración indígena y el crecimiento de la población no india permitió cierta estabilización económica y demográfica. Por un lado, fue importante su incorporación en las labores y actividades en las haciendas azucareras en tiempos de su esplendor, y por otro, en tiempos de declive para las haciendas, la estabilización de los pueblos indígenas y fundación de villas no indias atrajeron a población, como lo fueron el valle de Cuernavaca, Yautepec y Cuautla de Amilpas.

En comparación con el centro de México, las poblaciones en ambas jurisdicciones experimentaron procesos diferentes en torno a los daños epidemiológicos. Las bajas y altas poblacionales no fueron homogéneos, ya que algunas enfermedades se reprodujeron con mayor intensidad en ciertas zonas, debido a las condiciones climáticas donde se hicieron más agresivas y otras donde contrarrestaron los síntomas y perjuicios impidiendo la inoculación de la población. Estos periodos corresponden a los años de 1604, 1632 y 1633, 1638-1640, 1705, 1737, 1761-1762, 1780 y 1790, que registraron problemáticas sociales en torno al acaparamiento de tierras, excesos de cobro de tributo, imposibilidad de elecciones de cabildo, falta de mano de obra, abandono de pueblos y muertes en su mayoría de adultos indígenas.

Después de los descensos de población que se registraron en la segunda mitad del siglo XVI provocados por el *matlazahuatl* (1575-1576, 1588, 1595-1596), Tepoztlán experimentó la baja de su población a consecuencia de sarampión y diarrea a la que se le sumó una sequía⁸⁷. En el siglo XII, el valle de Cuernavaca también se vio afectado por los síntomas y mortandad de la peste o *cocoliztli* que se presentó entre 1632 y 1633, puesto que el gobernador de Cuautla de Amilpas se quejaba de la muerte de un gran número de indios, situación que trascendió todavía en 1640. Por ejemplo, en el poblado de Jiutepec donde el párroco solicitaba no enviar a los sobrevivientes a las Minas de Taxco para concluir la reparación de la iglesia. En efecto, los contagios se detuvieron en esos lugares, sino que todavía de 1638 a 1640 se presentaron nuevamente brotes de sarampión, acompañándolos de una sequía que azotó el valle de Cuernavaca, afectando a los pueblos de Coatlán del Río y Amatitlán reflejado en la disminución de tributarios y el traslado de los sobrevivientes en repartimientos y minas.⁸⁸

Sin embargo, estos focos de infección y muertes al parecer no se extendieron en ese momento a otras zonas, puesto que entre 1645 hasta 1705 y luego de 1706 a 1736 hubo cierta estabilidad. La visita pastoral registrada durante cinco meses del año 1646, el arzobispo de México que recorrió y visitó varios poblados en los que se encontraron Cuautla de Amilpas, Zacualpa, Jantetelco, Jonacatepec, Oaxtepec, Tepoztlán, Yautepec, Tlaltizapan, Tlaquiltenango, Jiutepec, Cuernavaca y Hutizilac, señaló un total de 6,228 personas, es decir, el 21.3% del total de personas en general de su visita, donde incluyó tanto a

⁸⁷ *Ibid.*, p.68.

⁸⁸ Archivo General de Indias, México, "Relación de la visita general que hice en mi arzobispado el 24 de enero de 1646", Leg.337, 20ff. *Apud* en Molina del Villar, A., *op. cit.*, p.40.

españoles, indios y negros. Este último sector poblacional generalmente concentrado en los ingenios y haciendas, ya que en su mayoría eran empleados como esclavos y sirvientes en dichos núcleos de producción, como fueron los casos señalados por el arzobispo de la haciendas azucareras de Luis Rebolledo en Jantetelco donde contabilizó alrededor de 152 y en la hacienda de los Hermanos Hipólitos cerca de Oaxtepec 126 esclavos.⁸⁹

La migración permitió la recomposición étnica, en términos biológicos y culturales, por ejemplo, para el caso de Yautepec observado desde los registros de la Parroquia de Nuestra Señora de la Asunción, Cheryl Martin menciona un crecimiento de población indígena desde 1620, aunque no lo hace respecto a los problemas que hubo en 1692 por la hambruna. Por tanto, debido a la migración y resistencia a las enfermedades, Martin observa que para 1710 y 1720 Yautepec reflejaba un aumento de población mestiza y mulata e incluso asentamientos compuestos íntegramente de mulatos como “El barrio del Rancho Nuevo” ubicado entre el pueblo y hacienda de Atlihuayan y Yautepec.

No obstante, para 1738 esta situación cambió dado al descenso de población que se vio desfavorecida porque los indígenas provenientes de la montaña, zona donde se padeció con mayor intensidad las enfermedades, fueron quienes seguramente inocularon a la población residente. A pesar de ello, Martin considera que Yautepec mantuvo su identidad indígena.⁹⁰

⁸⁹ *Ibid.*, p.41.

⁹⁰ Martin, Ch. E., “Demografía y estratificación social en el valle de Yautepec, 1610-1760”, en Crespo, H. (coord.), *Morelos: cinco siglos de Historia Regional*, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 1984, pp.95-132. Esta autora anota con mayor detalle estos procesos en su tesis doctoral titulada *Rural Society in Colonial Morelos*, New Mexico, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1945.

Dentro del periodo de estabilización (1650-1737), en 1690 la población indígena incrementó, esta situación se vio favorecida por la crisis experimentada por la mayoría de las haciendas ubicadas en los valle de Yautepec y Cuautla, que a su vez permitió la recuperación de la producción a mediana y pequeña escala, aunándose con ello el elemento migratorio. En este panorama, Vetancurt menciona que Cuernavaca concentraba una población de 314 familias de españoles, mestizos y mulatos, y 622, de indios, mismas que eran atendidas por religiosos de la orden franciscana, ya que además de la iglesia también había un convento.⁹¹

No obstante, esta estabilidad se vio trastocada de nueva cuenta en 1705 por la sequía que dificultó el pago de tributos y donde poblados enteros quedaron desolados como fue el caso de San Antonio Coahuixtla⁹². En el año 1737 estos problemas se agudizaron por los efectos del *matlazahuatl*, que a consideración de las autoras citadas, fue porque la epidemia que tuvo mayor impacto entre la población indígena de Yautepec y otros lugares del valle de Cuernavaca (de donde se han hecho más estudios de demografía); situación que se reflejó en la baja poblacional de varios pueblos, incluso el abandono y desaparición; así como el adeudo de tributos y las peticiones de suspensión del mismo. En efecto, todavía en 1761 y 1762 se experimentaron bajas por viruela y las secuelas que dejaron las sequías a su paso, mismas que cesarían hasta el año siguiente en las demarcaciones de Cuernavaca.⁹³

⁹¹ Villaseñor y Sánchez, *op. cit.*, pp.161-167.

⁹² Guerra Ulaje, *op. cit.*, p.73.

⁹³ *Ibid.*, p.78.

Sin embargo, cotejando la información entre Cuautla de Amilpas y Cuernavaca, sus poblaciones y procesos de asentamiento fueron distintos. Durante el año 1780 en que se hacía presente el brote de viruela, en Cuautla de Amilpas aumentó la población no india, experimentando el mayor descenso de este sector entre 1785 y 1786; y, a pesar de las sequías presentadas en 1790 en 1793, tenía una población pluriétnica con excepción de Jiutepec donde permaneció un grueso de población indígena. Al parecer los estragos ocasionados por las últimas sequías del periodo virreinal, en 1794, 1796 y 1798, en esta última acompañada de *matlazahuatl*-tifo, no ocasionó graves daños entre la población.⁹⁴

1.4.2 Congregaciones

El descenso demográfico indígena en la Nueva España fue uno de tantos motivos para que las autoridades virreinales decidieran emprender una política de congregaciones o reducciones, con el objetivo de distribuir y ubicar en espacios determinados a la población nativa. Esta política tuvo diversas fases de aplicación, no obstante la más conocida debido a su producción documental, se llevó a cabo entre los años 1590 a 1615⁹⁵, teniendo sus antecedentes cuando don Luis de Velasco concluyó su periodo como virrey en Nueva España (1590- 1595), dejando la tarea a su sucesor al conde de Monterrey y haciéndole la siguiente mención:

La inclinación de los indios es habitar en partes escondidas inaccesibles y apartadas y lo más a solas que pueden, y así están dilatados en muchos pueblezuelos y caseríos con que se dificulta el adoctrinarlos y reducirlos a vida

⁹⁴ *Ibid.*, p.88.

⁹⁵ Torre Villar, E. de la, *Las congregaciones de los pueblos indios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

política [...] Es negocio de grande consideración y servicio de Nuestro Señor y muy importante para la conservación de los indios, y así, sin reparar en los muchos contrarios que había en particular y en general, se deben vencer todas las dificultades.⁹⁶

Las congregaciones también tuvieron como objetivo evangelizar a la población reunida, razones por las que se erigieron cerca de ellas monasterios y parroquias. Así bajo el cuidado de frailes y doctrineros se ejecutarían medidas de vigilancia y castigo para desarraigar la antigua religión, con ello asimilar el cristianismo y supeditarlo como pueblo del Rey y de Dios.⁹⁷

Algunos de estos núcleos de población prosperaron, pasando a conformar los barrios circunscritos a las cabeceras y asientos españoles, pero otros no lograron establecerse y adaptarse a las nuevas condiciones, debido al clima, las dificultades de sobrevivencia, así como las fricciones y rupturas desprendidas entre indígenas pertenecientes a diferentes grupos étnicos que ocasionaron la inestabilidad social y política. En efecto, las jurisdicciones de Cuautla de Amilpas y Cuernavaca no escaparon de esta política, ya que para los años de 1603 y 1611 se tiene registro de su ejecución, aunque a consideración de algunos investigadores se propone la dificultad de delimitar pueblos de indios y españoles debido a esa inestabilidad económica y poblacional.⁹⁸

⁹⁶ *Ibid.*, p.48.

⁹⁷ *Ibid.*, p.57

⁹⁸ Reynoso Jaime, I., "La política de antiguo régimen en Cuernavaca y Cuautla de Amilpas", en Sánchez Santiró, E. (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, Tomo V De la crisis del orden colonial al liberalismo, 1760-1860*, México, Gobierno del Estado de Morelos, Congreso del Estado de Morelos, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, 2009, pp.101- 137.

1.5 Religiosidad y vigilancia de la fe

La imposición del orden económico y político hispano, sustentado en las bases del cristianismo, las devociones indígenas y otras minorías fueron socavadas a las suposiciones y definiciones de dicha religión. Las formas de religiosidad desconocidas por ésta fueron trastocadas y etiquetadas como producto del mal o del diablo, quien resultó ser la figura enemiga de Dios, la Iglesia y el imperio español por lo menos hasta mediados del siglo XVIII; ya que a través de la intención por construir un nuevo reino de Dios se intentaba asimilar ese sistema.

En lo que correspondió a las jurisdicciones de Cuautla de Amilpas y Cuernavaca, los primeros religiosos en llegar fueron los franciscanos, secundados por los dominicos y agustinos, a los que más tarde se añadirían los jesuitas, aunque de éstos últimos sólo se conoce su desempeño como administradores de las haciendas de San Francisco Cuauhtepic y Nuestra Señora de la Asunción de Chicomocelo y no su actividad evangelizadora.⁹⁹

Las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, así como sus pueblos principales, contaban con una iglesia y en algunos casos tenían un monasterio y hasta hospitales, por tanto, además de encargarse de otras faenas administrativas, en teoría los frailes de las diversas órdenes fueron los encargados de instruir en la fe y administración de los sacramentos, situación que cambió hasta la segunda mitad del siglo XVIII dado a la secularización total en ambas jurisdicciones.¹⁰⁰

⁹⁹ Sánchez González, *op. cit.*

¹⁰⁰ Haskett, R., "Un tapiz de muchos colores: la Iglesia y el clero en Cuernavaca colonial", en Crespo, H. (coord.) *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, Tomo IV La sociedad colonial, 1610-1780*, México, Gobierno del Estado de Morelos, Congreso del Estado de Morelos,

Aunque desconocemos con exactitud el funcionamiento de cada una de las órdenes mendicantes establecidas en Cuautla de Amilpas y Cuernavaca, con base en los testimonios de fray Agustín de Vetancurt y Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez nos dan idea y referencia de las ordenes religiosas que estuvieron a cargo de la administración y evangelización en cada alcaldía y sus respectivos pueblos principales. Por ejemplo, Vetancurt destacó que en 1692 Cuernavaca ya contaba con un convento auspiciado por franciscanos que atendían a más de 600 familias de españoles, negros y mestizos, además de los indígenas que sobrepasaban esa cantidad.¹⁰¹

Por su parte, para 1745 Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez reafirmó que Cuernavaca tenía un convento franciscano que había sido fundado y nombrado como Nuestra Señora de la Asunción en el año de 1525. Así los poblados principales de Santiago Hytepec [Jiutepec], Xochitepec y Mazatepec tenían sus iglesias y conventos de San Francisco; mientras que en Xoxutla [Jojutla], Yautepec, Tepoztlán y Huaxtepec había iglesias y conventos administrados por religiosos de Santo Domingo; igualmente, Jonacatepec, Jantetelco y Yecapixtla tenía iglesias y conventos auspiciados por la orden de San Agustín; mientras que Santa María Pasulco era atendido por un religioso agustino vicario de Yecapixtla.

De modo similar, este mismo autor señala que en Cuautla de Amilpas había dos conventos, uno de Santo Domingo y otro de San Francisco; mientras que en

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, 2009, pp. 415- 459.

¹⁰¹ Vetancurt, *op. cit.*

Ocuituco, Jumiltepec, Tlacotepec, Zacualpa y Temoac la orden agustina prevaleció, a excepción de Tetelzingo que fue administrado por los dominicos.¹⁰²

La alcaldía de Cuernavaca contaba con una iglesia y un monasterio, así conforme pasó el tiempo fue aumentando el número de religiosos, llegando a contar hasta dieciséis o dieciocho para fines del siglo XVII. En estas fechas en que se habían establecido las demarcaciones territoriales, bajo el resguardo de los franciscanos se construyó un circuito de visitas que en 1691 abarcaban los poblados de Acapatzingo, Chapultepec, Chiamilpan, Quauhxomulco, Huitzilac, Ocotepec, Santa María de los Aguacates, Tetela y Tlaltenango, entre otros pueblos, y también las tierras de españoles; donde recolectaban diversos productos del área y eran enviados a la Ciudad de México¹⁰³. Cabe mencionar que debido a los excesivos cobros por la administración de los sacramentos, los gobernadores indígenas de diversos poblados habían demandado en 1671 a los franciscanos y autoridades del Marquesado ante la Real Audiencia.¹⁰⁴

La parroquia de Cuernavaca contó con dos cofradías: Nuestra Señora de la Purísima Concepción, de españoles, y la cofradía indígena del Santísimo Sacramento. A consideración de la propuesta de Robert Haskett, los indios nobles fueron los que se acataron a la normatividad de la Iglesia y por tanto tuvieron mayor incidencia en los apoyos, donaciones y decisiones para las celebraciones religiosas y cuidado de la Iglesia; esta situación se reflejó de manera contraria en la mayor parte de la población indígena, ya que a través del servicio personal y

¹⁰² Villaseñor y Sánchez, *op. cit.*

¹⁰³ *Ibid.*, p.419- 420.

¹⁰⁴ Ver nota 50.

donaciones, considerables a sus posibilidades, participaban para cubrir los pagos de misas u otros requerimientos de los santos e Iglesia.

A pesar de que en Cuernavaca, según Haskett, se constituyó como “una comunidad verdaderamente cristiana”, los religiosos se decepcionaban de la inasistencia de los indios en misa, elemento que hizo persistiera el temor sobre el resurgimiento de las idolatrías¹⁰⁵. Con ello no quiero rechazar esta idea, pero sí apuntar que esta nueva comunidad nahua cristianizada fue constituida desde los sectores más elevados de la población nativa, situación que ocasionó cierta exclusión para la demás a consecuencia de las demandas que el trabajo les exigió, por ejemplo, la imposibilidad de donar y cooperar con especie para los requerimientos de la Iglesia y fiestas religiosas, así como la indisponibilidad para cubrir las exigencias de la Iglesia como ir a misa, ya que ese tiempo era requerido en sus actividades labores.

Además de ello, los problemas tocantes contra la fe y moral cristiana se complejizaron por otros factores. Debido a la prohibición de mano de obra indígena en los trapiches e ingenios, las bajas poblacionales por las epidemias en este sector, las resultantes de la política de congregaciones sobre los pueblos indios, junto con la introducción del azúcar que a su vez necesitó de mano de obra esclava para el procesamiento de la caña, así como la migración de indígenas atraídos por el trabajo ofrecido en las haciendas, fueron elementos clave que provocaron la inconsistencia del proceso de evangelización en las jurisdicciones de Cuautla de Amilpas y Cuernavaca permitiendo la persistencia de focos devocionales entre los sectores poco favorecidos por el orden colonial.

¹⁰⁵ Haskett, *op. cit.*, p.420.

1.5.1 El Santo Oficio de la Inquisición

Las inquisiciones que antecedieron el Santo Oficio actuaron bajo otros métodos con los que intentaron extirpar y desaparecer de raíz las devociones, rituales y creencias indígenas, además de otras que se opusieron a la fe y moral cristiana. Con la instauración de dicho tribunal se modificaron algunos puntos importantes: población, extensión geográfica, delitos e impartición de justicia.

En la cédula real fechada el 25 de enero de 1569 con el objetivo de “dar a conocer a Dios verdadero, y procurar el aumento de su santa ley evangélica, y que se conserve libre de errores y doctrinas falsas y sospechosas”¹⁰⁶; bajo esta premisa el 16 de agosto, el rey Felipe II mandó instaurar el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España, que tendría como fin vigilar y castigar aquellos comportamientos y pensamientos “falsos”:

[...] y como se tenga tan cierta noticia y experiencia que el verdadero remedio de todos estos males, daños y inconvenientes consiste en desviar y excluir del todo la comunicación de las personas heréticas y sospechosas en la doctrina de nuestra santa fe católica, castigando y extirpando sus errores y herejías con el rigor que disponen los sagrados cánones y las leyes de nuestros reinos [...] y se evite tanta nota é infamia de nuestros súbditos y de su fidelidad y lealtad, y los naturales de ellas no sean pervertidos y apartados del gremio de la Santa Iglesia Católica Romana con nuevas, falsas y reprobadas doctrinas y errores de los herejes [...] entendiendo ser muy necesario y conveniente para el aumento y conservación de nuestra santa fe católica y religión cristiana poner y asentar en dichas provincias el Santo Oficio de la Inquisición [...].¹⁰⁷

La Corona y el papado nombraron como Primer inquisidor a Pedro Moya de Contreras, quien llegó el 1º de noviembre de 1571 a la Ciudad de México en

¹⁰⁶ Medina, J. T., *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, 1991, pp.41-42.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp.43-44.

compañía de otros funcionarios que lo apoyarían en las labores inquisitoriales. Cuatro días después de su arribo a la ciudad, Moya de Contreras y el séquito inquisitorial realizaron una procesión rumbo a la catedral, a la que le siguió una misa en presencia del Virrey, la Audiencia, las órdenes religiosas, instancias civiles y el pueblo. Al finalizar la liturgia, los funcionarios del Santo Oficio se presentaron ante las autoridades y el resto de la población, quienes reconocieron su labor mediante el juramento de fe por parte de las personas mayores de doce años so pena de excomunión, y a través de la lectura pública del edicto de fe manifestó los delitos que sancionaría.¹⁰⁸

A partir de ese momento, la jurisdicción inquisitorial quedó delimitada: el área geográfica y la población. Este único tribunal ejerció su poder en un territorio que abarcó casi tres millones de km²: Nueva España, Nueva Galicia, Nuevo México, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y las Filipinas; encontrándose su sede en la Ciudad de México. A esta característica se le sumó la quinta parte de los habitantes de todo el virreinato novohispano, es decir, vigilar y castigar a negros, españoles, extranjeros así como las demás calidades en el territorio demarcado, ya que los indios quedaron excluidos a consecuencia de los abusos cometidos por las inquisiciones anteriores.¹⁰⁹

Sin embargo, a pesar de que los indios quedaron exentos de su fuero, fue insoslayable su intromisión en los delitos reprobados y sancionados por el tribunal, puesto que en los testimonios inquisitoriales fue común su participación de manera activa o pasiva, ya fuera como delatores, testigos, acusados e incluso como los

¹⁰⁸ Alberro, *op.cit.*, 1988; Greenlef, *op. cit.*; Medina, *op. cit.*

¹⁰⁹ Alberro, *ibid.*, p.24.

principales culpables del delito, y donde en varias de esas ocasiones se demandó el uso de elementos de la farmacopea mesoamericana. La ingestión del peyote ejemplifica este aspecto, puesto que fue común que se empleara por motivos adivinatorios, aún cuando personajes adscritos a otras calidades lo fueron adoptando a sus propias necesidades. Por ejemplo, en 1614 Magdalena negra de Cuautla fue acusada por tomar peyote con el fin de conocer el paradero de su esposo, acto que fue considerado como parte de los resultados del proceso de sincretismo, donde los “remedios indígenas” fueron apropiados por los negros y mulatos.¹¹⁰

La autoridad inquisitorial precisó los delitos que englobaron las diversas herejías y blasfemias, que en un principio fueron términos usualmente empleados para generalizar cualquier falta cometida hacia el orden y la moral cristiana, de esta manera desglosó con mayor precisión las faltas heréticas y apostasía que se hacían presentes, o si eran ignoradas entre la feligresía a través de los edictos las daban a conocer. Estas transgresiones giraron en torno a la fe y moral católica. Las primeras se refirieron a todas aquellas creencias y prácticas “falsas” y “erróneas” que contradijeron la verdadera y única doctrina cristiana; entre éstas se encontraban: la Ley de Moisés (judaizantes o criptojudíos), la secta de Mahoma (mahometanos), la secta de Lutero (protestantes, luteranos y calvinistas) y la secta de los alumbrados, de igual manera la posesión y conocimiento de libros prohibidos, la interdicción de las supersticiones, hechicería, brujería y prácticas curativas que podían transgredir y contradecir los límites de la medicina aceptada,

¹¹⁰ Rico Medina, S., “La ingestión del peyote entre los mulatos en Cuautla durante la mitad del siglo XVII. El caso de la mulata Magdalena en 1614”, en *Memoria. Tercer Congreso Interno Centro INAH Morelos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, pp.391-394.

y el pacto demoníaco. En cuanto a la moral, trató asuntos relacionados con los comportamientos “desviados” de curas solicitantes, proposiciones, sodomía, bestialismo, bigamia, así como algunos cantos y bailes.

Debido a las problemáticas y necesidades expuestas en el I y II Concilios provinciales se puso en evidencia la clara preocupación de unificar a la población, para lo cual la estancia inquisitorial procuró difundir el daño y gravedad que ocasionaban las viejas herejías y blasfemias, así como también intentó erradicarlas mediante su sanción. Este punto se definió con mayor detalle en el III Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1585, particularmente en el “Título VI. De los hechiceros”, del Libro V se menciona:

Grande ofensa se comete contra el verdadero Dios, en quien consiste el remedio de toda nuestra miseria, y que es omnipotente e infinitamente sabio, si se va a consultar a los magos, hechiceros y adivinos para saber de ellos lo porvenir; cosa tan rigurosamente reprendida en la sagrada escritura, y prohibida en la divina ley. Por tanto, veda este sínodo que ninguno, de cualquiera condición que sea, use de agüeros, suertes, círculos o encantamientos para conocer los futuros contingentes, ni dé a nadie bebedizos o hechizos para inducirle al amor u odio; y de lo contrario sufrirán la pena de azotes, y serán castigados con coraza en señal de infamia pública; o multados en pena pecuniaria, según la calidad de las personas, de suerte que a arbitrio del obispo sea el castigo correspondiente a la gravedad de la culpa.¹¹¹

Por tanto, las supersticiones, hechicería, brujería y curanderismo representaron agraviantes hacia la Fe y los preceptos de la Iglesia Católica, porque ofendían y ponían en duda el poder, la omnipresencia y sabiduría de Dios y su Iglesia, aunada a ello, infringían y atentaban el libre albedrío de los seres

¹¹¹ Martínez López-Cano, P., “III Concilio”, en *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, México, Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México, Universidad Nacional Autónoma de México, Edición en CD, 2004, pp.241-242.

humanos; cuestión que como veremos en el siguiente capítulo, la sanción de dichos delitos se argumentó con base en ese supuesto y, por ende, los castigos dependían de las decisiones que tomaran los calificadores con relación a los daños ocasionados.

Sin embargo, el Santo Oficio se enfrentó a varias dificultades que contradijeron los argumentos de su proyecto inicial. El primer obstáculo consistió en la insatisfactoria resolución de las transgresiones, ya que un sólo tribunal fue insuficiente para atender todos los delitos registrados en las demarcaciones del virreinato novohispano. A este aspecto se le sumó la ineficiencia y relajamiento procesal por la tardanza que significó enviar y recibir respuesta inmediata del tribunal en la Ciudad de México hasta lugares recónditos, donde tardaban varios meses en llegar a su destino y regresar de nuevo al lugar de origen.

Además del aspecto geográfico, si bien hubo procesos cercanos o lejanos al tribunal de la Inquisición lo que conduciría a pensar en una solución casi inmediata, el procedimiento inquisitorial fue otro factor que varias veces se quedaba trunco y sin resolución, elemento que obstaculizaba la agilidad y administración de justicia. En este sentido, la mayoría de los procesos no se resolvieron al momento, incluso estando en la misma ciudad tardaron años en notificarse, tanto fue así que en la cárcel de la inquisición varios inculpados murieron debido a las deplorables condiciones del lugar, o porque habían dejado

de dar seguimiento a tales delitos, quedando consumidos en el abandono; mientras otros preferían escapar de aquel inhóspito lugar.¹¹²

En cuanto al proceso, el primer paso era la denuncia que consistió en autodelatarse o denunciar el delito y los involucrados, por lo que muchos expedientes sólo quedaban en esta etapa. En el segundo, a consideración del calificador o comisario inquisitorial, según fuera el caso, decidía el perjuicio del delito y se procedía a la averiguación con base en los testimonios siempre y cuando fuera posible, ya que algunos testigos habían muerto durante el proceso o se desconocía su paradero. Tras la averiguación previa, el tercer paso era la detención del culpable y el secuestro de sus bienes con los que pagaría el proceso. Esta acción fue muy recurrente por los inquisidores entre 1630 cuando se presentó una crisis múltiple en la Ciudad de México (inundaciones, epidemias, etc.), en particular aplicada a los inculcados por judaizantes quienes poseían considerable número de bienes, razón por la que se convirtió en una estrategia de sobrevivencia que utilizaron los funcionarios inquisitoriales para lucrar con los bienes confiscados.¹¹³

En efecto, después de la detención y incautación de los bienes, en la cuarta etapa se procedía a las audiencias que eran las confrontaciones directas con los inculcados, donde se aplicaba un interrogatorio detallado poniendo en conocimiento la procedencia genealógica del penitente hasta las preguntas de cómo, por qué, cuándo, dónde, con quién, entre otras, sobre el acto pernicioso

¹¹² Piña y Palacios, J. y Magaña, G. R., "La cárcel del tribunal del Santo Oficio y su régimen", en Soberanes Fernández, J. L. (coord.), *Memoria del II Congreso de Historia del Derecho Mexicano (1980)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, pp.345-339.

¹¹³ Alberro, *op. cit.*, pp.42-43.

cometido. Posteriormente, en la quinta fase de la acusación se debía comprobar la transgresión cometida, así como la publicación de los testigos, para finalmente dictar la sentencia por el calificador quien decidía el tipo de castigo.¹¹⁴

La labor más álgida del ejercicio inquisitorial duró sólo una década (1640-1650)¹¹⁵, periodo que coincidió con la separación de la Corona de España con la de Portugal y el interés de poner los ojos en los judaizantes, que en su mayoría eran de origen portugués; además de los estragos de la crisis en términos demográficos y económicos, así como también, los ecos sobre la cacería de brujas en gran parte de Europa Occidental y los procesos de las brujas de Zugarramurdi, en el País Vasco¹¹⁶.

A consecuencia de los infortunios del contexto, la mayoría de los delitos no tuvieron un procesamiento como tal, ya que en los años posteriores de mayor actividad, el tribunal inquisitorial sólo atendió algunos casos esporádicos. Así para la segunda mitad del siglo XVIII, delitos como los pactos demoniacos, brujería, hechicería y otras variantes mágicas, fueron actos que ya no interesaron a los inquisidores, porque surgían nuevas problemáticas e interés provocando el desinterés trastocado por el ambiente político del momento. Cabe señalar que aunque estos aspectos perdieron importancia, todavía algunos comisarios

¹¹⁴ Mariel de Ibáñez, Y., *El tribunal de la inquisición en México: siglo XVI*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979. También, Rodríguez Delgado, A., "El estudio del procedimiento inquisitorial a través de los documentos del Santo Oficio Novohispano", en Bieñko de Peralta, D. y Bravo Rubio, B. (coords.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI- XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Programa de Mejoramiento del Profesorado, 2008, pp.107-123.

¹¹⁵ Alberro, S., *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981, p.36.

¹¹⁶ Caro Baroja, J., "Los grandes procesos de comienzos del siglo XVII en el País Vasco", en *Las Brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, pp.202-218.

inquisitoriales registraron denuncias y testificaciones al respecto y, aunque eran pocas, continuaban formando parte del universo en común de la gran mayoría de la población novohispana, como los delitos que analizaremos en el capítulo tres para Cuautla de Amilpas y Cuernavaca.

1.5.2 El Tribunal Episcopal Indiano

Los problemas para organizar y controlar a los indígenas influyeron tanto en lo económico, político y religioso, en este último como los abusos y sucesos cometidos durante las inquisiciones antecesoras al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición que repercutieron en la toma de decisiones reales de Carlos V para mandar la cédula de 1542 asentando que los indios quedarían fuera de la jurisdicción inquisitorial, dado que éstos merecían un trato diferente por el desconocimiento que tenían de la fe y la moral cristiana.

Por tanto, a pesar de las disputas entre clérigos y mendicantes durante casi todo el siglo XVI, el clero secular quedó como responsable del suministro y vigilancia de la materia espiritual de los indígenas, tareas que en materia de sanción e impartición de justicia fueron despachadas por el Tribunal Episcopal Indiano, sujeto a la instancia de la Audiencia episcopal. Así esta variante del derecho canónico se apoyó en los decretos del Concilio de Trento y las disposiciones del III Concilio Provincial Mexicano (1585) donde se ofrecieron las

directrices generales para la actuación de los obispos sobre la población indígena.¹¹⁷

En cuanto al procedimiento del derecho canónico, los especialistas en la materia han señalado que el proceso que utilizó el Tribunal Episcopal a diferencia del Santo Oficio fue notable. Por ejemplo, en el primero “el reo conocía de principio a fin quién lo inculpaba, quiénes testificaban y de qué se le inculcaba”; mientras que en el proceso inquisitorial, además de persuadir al culpable, trataba de que los denunciadores guardaran el secreto de juramento que tenían por la cruz, es decir, de no comentar sobre su denuncia hasta el momento en que los inquisidores dieran a conocer el motivo de aprehensión del culpable, el castigo y los denunciadores¹¹⁸. Por eso los especialistas proponen que en otros trabajos donde se tiene desconocimiento de estas discrepancias jurídicas, caen en el error de llamar al Tribunal Episcopal Indiano como Provisorato de Naturales, Tribunal Metropolitano de la fe de indios y chinos, e incluso Inquisición para indios, donde los procedimientos inquisitoriales quedaron un tanto ambiguos para la realidad indiana.¹¹⁹

En consecuencia, los asuntos de usos y costumbres indígenas quedaron bajo la administración de justicia de los preladados diocesanos, quienes eran manejados por la audiencia de cada diócesis. Por tanto, los obispos como

¹¹⁷ Zaballa Beascochea, A. de, “Del viejo al nuevo mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiástico en Nueva España”, en Traslosheros, J. E. y Zaballa, A. de (coords.) *Los indios ante los foros de justicia religiosa en Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp.17-46.

¹¹⁸ Traslosheros, J. E., “Los indios, la inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-1750”, en Traslosheros, J. E. y Zaballa, A. de (coords.) *Los indios ante los foros de justicia religiosa en Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp.57-58.

¹¹⁹ Zaballa Beascochea, A., *op. cit.*, p.18.

sucesores de los apóstoles debían, además de predicar el evangelio, cuidar por la salud espiritual y material de su clerecía y feligresía¹²⁰; en teoría en cada obispado había un tribunal ordinario encabezado por un provisor oficial y vicario general quien se apoyaba de un conjunto de jueces regionales, mismos que eran nombrados por el provisor para alguna jurisdicción regional. Cabe señalar según J. E. Traslosheros, estas actividades recaían en el cura beneficiado de una prominente o de una estratégica parroquia, por lo que la complejidad de los tribunales fue variable por cada obispado.¹²¹

Los jueces regionales eran los jueces eclesiásticos vicarios *in capite* que no sólo desempeñaron esas funciones, sino también eran comisarios del Santo Oficio permitiéndoles actuar como calificadores de los delitos que enviaban al tribunal inquisitorial. En este sentido se trató de funcionarios que desempeñaron varias funciones al mismo tiempo, puesto que unos eran

[...] curas párrocos, maestros, evangelizadores, confesores, consejeros, intermediarios con la potestad temporal, intermediarios culturales, promotores de usos y costumbres, supervisores de la fe y, además, jueces de pleno derecho en materia de fe y en materia de reforma de las costumbres que representaban dos foros de justicia.¹²²

Poco se sabe del funcionamiento de estos tribunales fuera de la Ciudad de México, con excepción de las demarcaciones de Oaxaca y el Valle de Toluca y a pesar de las fuentes los estudiosos han revalorado en dos perspectivas: la impartición de justicia y la cuestión cultural que engloban los casos.

¹²⁰ Traslosheros, J. E., "La Audiencia Eclesiástica y los Indios", en *Iglesia, Justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, México, Editorial Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004, pp.107-131.

¹²¹ Traslosheros, *op. cit.*, 2010, p.54.

¹²² *Ibid.*, p.55.

Finalmente, hasta el momento es nula la información sobre la función de los tribunales episcopales indianos en Cuautla de Amilpas y Cuernavaca, aunque en los documentos inquisitoriales se hacen constantes llamadas de atención sobre la labor de los clérigos y las supervivencias de las idolatrías, dejándo entre ver posibles rivalidades y fricciones entre ambas instancias todavía presentes hasta el siglo XVIII, además de la permanencia del fuero mixto sobre los delitos de brujería y hechicería que atendieron ambos tribunales.

CAPÍTULO 2.

EL LEGADO TEOLÓGICO DE OCCIDENTE Y EL EJERCICIO INQUISITORIAL NOVOHISPANO.

El objetivo del presente capítulo es revisar y discutir los conceptos superstición, hechicería, brujería y curanderismo como prácticas y creencias consustanciales en la función del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España. Esta razón nos exige retroceder y hacer una revisión sobre las connotaciones que fueron adquiriendo estos términos hasta considerarse como transgresiones hacia el orden religioso, puesto que la base documental teológica fue preponderante para el tratamiento y difusión peyorativa de los conocimientos y saberes contenidos en la magia.

Por tanto, el capítulo está dividido en dos sub- apartados. El primero, reúne los principales exponentes e ideas que fueron discutidas a partir de la institucionalización y erección del cristianismo como religión oficial, que posteriormente en la Edad Media fueron retomados y añadidas a la idea del diablo y su intervención, hasta finalmente llegar al siglo XVIII donde los términos fueron retomados como falsas ideas y creencias como consecuencia de la ignorancia del ser humano. Y en el segundo, señalamos las manifestaciones de éstas en la realidad novohispana por el aparato inquisitorial, donde se vinieron a compaginar con devociones, creencias y rituales mesoamericanos.

2.1 Fundamentos y definiciones teológicas sobre la superstición, hechicería y brujería

El llamado conocimiento “mágico” es un elemento cultural e histórico tan antiquísimo como las diferentes edades de los grupos humanos sobre la faz de la tierra, donde ha llegado a ser un elemento primordial para equilibrar el orden y el caos dentro de esos núcleos sociales que lo reproducen. A consecuencia de ello, la magia presente en tiempos y espacios diversos, contiene un gran cúmulo de conocimientos y saberes que convergen y conforman un bagaje cultural, por lo cual ha sido objeto de estudio e interpretaciones que van desde las diferentes explicaciones y aportaciones científicas de la antropología¹²³, sociología¹²⁴, historia¹²⁵, psicología¹²⁶, y desde luego también religiosas.

Sin embargo, en la mayoría de veces en ese intento por dar respuesta, el responsable de la explicación ha caído en la ambigüedad de dicho concepto. En otros contextos tratando de exportar términos que distan de lo que podría significar, cae en ciertas contradicciones y equivocaciones. Por este motivo y a consecuencia de nuestro objetivo en este apartado, comentaremos la importancia

¹²³ Algunos de los aportes más significativos dentro de la antropología son: Edward B. Tylor, *Cultura primitiva. Los orígenes de la cultura* (1871); James Frazer, *La rama dorada. Magia y religión* (1890); Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión* (1948); E. E. Evans- Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (1937); Claude Lévi-Strauss “La eficacia simbólica” en *Antropología estructural* (1958). Ver referencias completas en bibliografía.

¹²⁴ Cabe destacar a las tres figuras más representativas de esta disciplina: Émile Durkheim, *Formas elementales de la vida religiosa* (1912); Marcel Mauss y Henri Hubert “Esbozo de una teoría general de la magia” en *Sociología y antropología* (1902). Ver referencias completas en bibliografía.

¹²⁵ Véase la propuesta de Jules Michelet en *La bruja* (1862); Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa* (1976). También de manera más precisa en “Explicaciones de la persecución de las brujas”, Elia Nathan Bravo comenta los enfoques que se han utilizado para explicar la cacería de brujas en Europa, hecho histórico ligado con el conocimiento de la brujería y hechicería popular medieval. En *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de las brujas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp.183- 220.

¹²⁶ Nathan, T., *El semen del diablo. Elementos de etnopsicoterapia*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1991.

de la magia como producto social e histórico. Por tanto, es necesario remitirnos a la consolidación del cristianismo como religión oficial y comprender, en un momento posterior, la instauración y función del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Occidente y luego en la Nueva España, así como las definiciones hechas a partir de las prácticas sancionadas como superstición, hechicería, brujería y curanderismo vistas desde la praxis.

En la antigüedad, la sociedad egipcia concibió a la magia como “la capacidad del hombre para comunicarse con la divinidad” mediante la palabra y la imagen, misma que fue personificada en el dios *Heka*. La posesión de la *heka* sólo residía en aquellos que tenían el conocimiento preciso como el faraón, puesto que era considerado la encarnación de los dioses en la tierra, y los sacerdotes eran denominados como magos consagrados al culto de la deidad.¹²⁷

Entre los griegos la concepción de la magia fue relativa a la enfermedad, ya que fue reprimida por el marco legal en comparación con la medicina que fue una actividad lícita, porque en la práctica sólo podían diferenciarse a los sabedores para curar, enfermar y asesinar al ser humano¹²⁸. Esta situación es un tanto similar con la práctica curativa y adivinatoria ejercida entre los especialistas nahuas del México prehispánico que veremos más adelante.¹²⁹

¹²⁷ Arroyo de la Fuente, A., “Aspectos iconográficos de la magia en el antiguo Egipto: imagen y palabra”, en *Akros: La revista del museo*, Melilla, España, Núm.8, 2009, pp.63-72. En línea: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/ejemplar?codigo=222782>

¹²⁸ Gil, L., “Medicina, religión y magia en el mundo griego”, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, Universidad Complutense Madrid, Vol.11, 2001, pp.179-198. En línea: <http://revistas.ucm.es/index.php/CFCG/article/view/CFCG0101110179A>

¹²⁹ López Austin, A., “Cuarenta tipos de magos del mundo náhuatl” en *Estudios de cultura náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Núm.7, 1967, pp.87-117.

Siglos más tarde, filósofos como Cicerón y Lactancio hacían mención de la cuestión supersticiosa aunada a la idea de paganismo¹³⁰. El primero, se refería de manera explícita a los actos derivados de los dioses y su culto, mientras el segundo, señalaba que se trataba del error que cometían los paganos¹³¹ por la incapacidad para diferenciar a los dioses falsos del Dios verdadero¹³². En este sentido, todo lo relacionado con el paganismo se interpretaba como el culto ejercido contrario al credo oficial.

Cuando en el siglo IV el cristianismo se institucionalizó como religión, los teólogos se apoyaron en textos griegos que trataban sobre antiguos cultos, que sirvieron como base para justificar la aceptación y reconocimiento de la nueva religión a partir de sus diferencias¹³³. Uno de los principales exponentes sobre la materia supersticiosa y mágica fue San Agustín de Hipona (354- 430). En el intento por dilucidar el concepto de *superstitio*, este autor unificó las *prácticas de orden cultural con otros excesos* (abusos y desviaciones cometidas durante el proceso ritual o acto de adoración de la divinidad) y *prácticas no culturales*, es decir, las que “no guardan relación inmediata con la adoración divina [...] en muchos casos no hacen siquiera referencia a ninguna manifestación sobrenatural”¹³⁴.

¹³⁰ A consideración de Augé, el paganismo constituye todo lo contrario al cristianismo, porque: 1) Nunca es dualista, y no opone el espíritu al cuerpo ni la fe al saber. 2) Postula una continuidad entre orden biológico y orden social... postula que todos los acontecimientos constituyen signos, y que todos los signos tienen sentido. 3) La salvación, la trascendencia y el misterio le son esencialmente ajenos. Augé, M., *El genio del paganismo*, Traducción de Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Muchnik Editores S.A., p.17.

¹³¹ Proviene del vocablo *paganus* que quiere decir rústico.

¹³² Campagne, F. A., “El modelo cristiano de superstición en la España moderna (siglos XV a XVIII)” en *Anthologica Annua*, 2001, pp.217-274.

¹³³ Para ampliar la temática sobre estas transformaciones Lecouteux, C., *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 1999.

¹³⁴ Campagne, *op. cit.*, p.219.

Para San Agustín definir el concepto de magia no merecía mayores precisiones porque para esa época “el ámbito mágico y el religioso carecían de unas lindes precisas”¹³⁵. En efecto, en sus dos obras *De civitate dei* (redactada entre los años 413 y 427) y *De divinatione dæmonum* del año 427, este autor se refiere a los demonios y a la magia retomando textos neoplatónicos que conciben a los demonios como ángeles caídos; estos demonios vivían en el aire, podían penetrar en el hombre y lograban hacerle ver imágenes engañosas, además eran viejos y tenían acumulados más conocimientos de los que el ser humano podía adquirir en su vida.¹³⁶

Por tanto, dentro del rubro de las supersticiones San Agustín asoció a las artes mágicas con la idolatría por el “limitado entendimiento del ser humano”, éste le permitía establecer comunicación especial con los ángeles caídos o demonios a través de signos y pactos que lo remitían a otro plano de la realidad para engañarlo y así ser venerados como verdaderos dioses.¹³⁷

En términos generales para San Agustín la superstición y sus derivados, donde incluyó a la magia, significaron “un desafío a la divinidad, a los límites impuestos reales que le han sido impuestos al hombre en la Tierra. Pretender traspasarlos [...] recurriendo al demonio, es en definitiva un pecado de soberbia, es en definitiva un acto de rebelión”¹³⁸.

¹³⁵ Sánchez-Oro Rosa, J. J., “El discurso de la magia de Agustín de Hipona, en *Estudos em homenagem do prof. Dr. José Marques*, Vol.II, Oporto, Universidad de Oporto, 2006, pp.479-496.

¹³⁶ Daxelmüller, *op. cit.*, pp.87-88.

¹³⁷ “El mago participa de un conocimiento simbólico que le pone en relación con el mundo oculto, de tal manera que forma sociedad con los demonios porque ambos comparten entre sí un lenguaje propio distinto del que usan las demás personas”. Sánchez- Oro Rosa, *op. cit.*, p.483.

¹³⁸ Campagne, *op. cit.* p.229.

De acuerdo con Christoph Daxelmüller, las ideas y argumentos agustinianos vinieron a demonizar los cultos del mundo antiguo; por un lado, la creencia en los dioses y deidades que de ser considerados como los dioses paganos pasaron a conformar el mundo de los demonios, y por otro, los cultos dedicados a éstos, antiguamente vistos como formas de abusos y excesos, tomaron un sentido idolátrico. Ambas características se consolidaron como parte del discurso teológico para combatir al demonio, el cual denominaba a los cultos paganos como supersticiosos y actos meramente diabólicos.

Durante la Edad Media los postulados de San Agustín fueron preponderantes para acatar cualquier acto fuera de los parámetros cristianos como superstición, de esta manera surgieron infinidad de textos breves y teológicos para combatir los resabios del paganismo. Pero no fue hasta el siglo XIII cuando Santo Tomás de Aquino, con su *Summa theologiæ*, tuvo gran influencia para el incremento de tratados demonológicos y de magia que le sucedieron, ya que a partir de ese texto el término de superstición junto con el de la magia fueron consustanciales para el discurso teológico sobre la existencia, representación y culto del demonio. En este periodo entró en escenario el concepto de hechicería que de ser un acto prohibido y tratado como un delito, sucedió a la brujería pero ahora tratándola como una herejía¹³⁹ y un crimen contra Dios.

¹³⁹ “Del griego *hairesis*, que significa elección, la palabra “herejía” no adquiere su sentido peyorativo y represivo sino a la sombra de una ortodoxia religiosa inaugurada en 325, cuando el catolicismo se constituyó en religión de Estado”, Vaneigen, R., *Las herejías*, México, Editorial Jus, 2008, p.5.

A consideración de Eva Lara, los términos hechicería y brujería tuvieron dos etapas significativas que influyeron en su definición¹⁴⁰. Antes del siglo XIII, la hechicería era una actividad asociada a los cultos paganos, vinculados especialmente con las mujeres que además de sus virtudes y características intrínsecas, por ejemplo, Hécate, Medea y Circe, éstas dos últimas semidiosas ligadas a la preparación de composiciones mágicas, conservaban y manipulaban cúmulos de saberes asociados con los ciclos de la naturaleza.

Fue así que durante esos siglos se publicaron textos sobre la prohibición de la hechicería y su relación con prácticas paganas, que posteriormente influyeron en el sentido herético que les caracterizaría. En el año 900 se publicó la bula *Canon Episcopi*, primer documento jurídico sobre la brujería, señalando:

Algunas mujeres malvadas se han dejado pervertir por el diablo y descarriar por ilusiones y fantasías inducidas por los demonios, de manera que creen salir de noche montadas a lomos de animales en compañía de Diana, la diosa pagana, y una horda de mujeres. Creen recorrer enormes distancias en pleno silencio de la noche. Dicen obedecer las órdenes de Diana, la cual las llama al parecer ciertas noches para que le presten servicio... Son muchas las personas que creen que esto es cierto, aunque es un error pagano creer en la existencia de cualquier divinidad distinta de Dios... Es el diablo, y no Dios, quien inculca tales fantasías en las mentes de las personas que no tienen fe. En efecto, Satanás tiene poder para transformarse en la figura de un ángel de la luz. De esta forma se apodera y esclaviza la mente de una mujer miserable y se transforma adoptando la forma de distintas personas. Hace que esta mente ilusa vea cosas extrañas y gentes desconocidas, y la embarca en viajes extraños. Esto no ocurre más que en la mente; pero las personas que carecen de fe creen que esto ocurre también en el plano corporal.¹⁴¹

¹⁴⁰ Lara Alberola, E., *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, España, Publicaciones de la Universitat de València, Colección Parnaseo, 2010.

¹⁴¹ Russell, J. B., *Witchcraft in the Middle Ages*, Londres, Ithaca, 1972, pp.76-77 y 291-293.

La bula *Canon Episcopi* marcó el inicio de una nueva etapa del cristianismo contra la naciente herejía: la brujería a la que posteriormente se le añadieron otras características como las reuniones nocturnas (aquelarre, *sabbat*), el pacto demoníaco y el maleficio, sin dejar de lado al séquito con el que se asoció, es decir, de mujeres ancianas con conocimientos ancestrales.

En el siglo XIII sobresalió otro de los pensadores y teólogos más influyentes del cristianismo: Santo Tomás de Aquino. Para este autor, la superstición estuvo relacionada con la impiedad y la irreligiosidad considerándola en dos tipos: la primera, perniciosa porque se expresó como el culto indebido a Dios; y la segunda, superflua, porque el culto se ofreció a quien no se debía. En esta última, enmarcó a la idolatría, la adivinación supersticiosa y la superstición de vanas observancias¹⁴², como la magia y sus variantes.

Sin embargo, el punto de contundencia fue el desarrollo del pacto con el demonio, idea que ya había referido San Agustín siglos atrás, pero que ahora se complejizaría y profundizaría con mayor detalle. Dentro de las categorías de la unión demoníaca con el humano, Santo Tomás menciona además del pacto expreso, la suma del pacto tácito, implícito o secreto. En este último, toma como referencias algunas mancias, por ejemplo, el acto de la adivinación que “proviene siempre de la acción de los demonios, bien porque se les invoca expresamente o

¹⁴² Vana observancia o realización de prácticas “que tienen por objeto adquirir ciencia o modificar los cuerpos naturales y artificiales para conseguir salud u otros bienes. También se considera una vana observancia la utilización de fórmulas sagradas, mezcladas con invocaciones al demonio, para obtener determinados beneficios”. Millar C., R., *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano. Estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima*, Perú, Instituto Riva- Agüero, Pontificia Universidad Católica de Perú e Instituto de Historia, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1996.

porque ellos mismos se entremeten en esas inútiles inquisiciones para envolver en vanidad los espíritus”¹⁴³.

Para esos momentos y desde el punto de vista teológico, San Agustín y Santo Tomás de Aquino fueron los personajes más influyentes sobre la explicación de la superstición y el pacto demoníaco. Por ello, años más tarde con la erección del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, conocimientos y saberes populares pasaron a conformar el listado de las herejías que con el tiempo configuraron entre las transgresiones al orden religioso y político, ya que se les relacionó con el demonio quien para el siglo XIII pasó a considerarse la antítesis de la religión cristiana, el principal enemigo de Dios y su iglesia.

Ante la crisis del sistema feudal y el surgimiento de nuevos cuestionamientos hacia el cristianismo, la inquisición fue creada para sojuzgar a los grupos que renegaban de esa religión. Por tanto, los subversivos para la estabilidad del orden religioso y político debían ser confrontados a través de la inquisición, ya que “se unieron fuertemente la doctrina política basada en la idea de las <dos espadas>: la de la iglesia y la del rey, ambas delegadas por Dios, para el ejercicio de la autoridad en las dos esferas, espiritual y temporal, con supremacía en el primera”¹⁴⁴.

La iglesia se equiparó con los argumentos precisos para socavar a los grupos opositores de la cristiandad, por tanto, la herejía tuvo su momento de mayor algidez no sólo contra los cátaros y albigenses que pusieron en tela de juicio algunos dogmas: la validez de algún sacramento (como el matrimonio) o la

¹⁴³ Aquino, S. T. de, *Summa Theologica*, p.255. *Apud*. Campagne, *op. cit.*, p.239.

¹⁴⁴ Gonzaga, J. B., *A Inquisição em seu Mundo*, São Paulo, Editora Saraiva, 1993, p.98

infalibilidad del papa¹⁴⁵, sino también la brujería pasó a formar parte del listado herético de los siglos posteriores, porque las concepciones teológicas sobre el pacto demoníaco y la existencia de la secta de las brujas fueron justificadas a través de la difusión de su existencia, así como su prohibición y sanción.

Aquí es donde entra la segunda fase de consolidación y difusión de la asociación maligna que irá adquiriendo la hechicería, relacionando a las antiguas diosas con el demonio a quienes se les caracterizó por poseer saberes sobrenaturales y dañinos para perjudicar a otros; además del pacto que la mayoría de veces fue asociado con las mujeres, puesto que según la idiosincrasia la naturaleza débil de éstas les permitía establecer de inmediato una relación con el demonio¹⁴⁶. Es en este momento cuando se trató como una herejía y un crimen contra Dios.

El siglo XV fue coyuntural en el sentido de la producción de textos dedicados a la demonología con relación a la brujería, que a través de ésta intentaban explicar la existencia y culto de las brujas, así como sus reuniones nocturnas con el demonio. Por consiguiente, el Papa Inocencio VIII promulgó la bula *Summis Desiderantes Affectibus* en 1484, donde impuso a las instituciones y creyentes católicos, la obligación de combatir al Diablo y a sus adeptos. Dos años después, por mandato y comisión de ese Papa, en 1486 Jacob Sprenger y Henri Kramer publicaron el *Malleus Maleficarum* o *El martillo de las brujas* para constatar

¹⁴⁵ González Minguéz, C., "Religión y Herejía" en *Cfío y Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, Núm.1, 2004, pp.19-21. En línea: http://www.durango-udala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/0_417_1.pdf

¹⁴⁶ Lara Alberola, *op. cit.*

la existencia de dicha secta, después de un exhaustivo trabajo para reunir los casos que dieran prueba de ello.¹⁴⁷

En el sentido meramente teológico, la brujería se caracterizaba por la conformación de un grupo de mujeres que establecía el pacto con el demonio, los maleficios, el vuelo y reuniones nocturnas (aquelarre)¹⁴⁸, donde éstas practicaban el infanticidio para confeccionar los ungüentos y la antropofagia para hacer la comunión ritual, además de copular con el demonio, su señor y amante. Por ello es que los siglos XVI y XVII son significativos en la cuestión que atañe a la cacería de brujas, que a diferencia con España ésta tuvo poco relevancia.¹⁴⁹

En este contexto es cuando toma auge e importancia el término de la brujería, como secta que rendía culto al diablo y la figura de la bruja considerada como el artífice corpóreo del mal y del demonio sobre la tierra, suficientes razones para que la Iglesia argumentara e intentara exterminarla para no tener opositor que cuestionara sus formas de religiosidad. En opinión de Esther Cohn, la figura de la bruja quedó definida como la actriz de la maldad y la mediadora del demonio, y por lo tanto se tenía que exterminar para irrumpir la continuidad a ese culto meramente femenino¹⁵⁰. ¿Acaso se trataba de eliminar todos esos conocimientos no aceptados por las élites masculinas de conocimiento postradas en las esferas más elevadas de la sociedad?

¹⁴⁷ Ortiz, A., *Fejoo y la tradición discursiva en contra de las supersticiones*, Guadalajara, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2006, pp.23-25.

¹⁴⁸ Bravo, *op. cit.*, 2002, pp.29-35.

¹⁴⁹ García Cárcel, R., "La brujería en España ¿Brujería o brujerías?", en *Revista Historia*, Núm.16, 1982, pp.54-61. En línea: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/lorilegio/inquisicion/brujerias.htm>

¹⁵⁰ Cohen, E., *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Taurus, 2003.

Al respecto, algunos estudiosos de la brujería en occidente han refutado el argumento sobre la existencia de la secta de brujas, ya que se trataba de creencias populares, de un culto agrario que se fue adaptando a las concepciones e ideas de la brujería diabólica que tratadistas y teólogos retomaron para inspirarse y difundir las ideas de la existencia de tal secta, las brujas a manera de sacerdotisas, sus reuniones nocturnas, así como sus vuelos a grandes distancias a donde supuestamente solían encontrarse para adorar al demonio representado en diferentes cuerpos antropomorfos y zoomorfos.¹⁵¹

Sin embargo, hay quienes han llegado a apuntar que la caza de brujas se explica a partir de la construcción del estereotipo de la bruja en distintas partes de Europa entre los siglos XV, XVI y XVII, ya que la fantasía cambió y se hizo más compleja, influyendo en la transformación y reproducción de la idea de la bruja y la brujería entre las autoridades religiosas, civiles y demás población.¹⁵²

En lo que concierne al ámbito español en los siglos XV y XVI, la cuestión de la superstición y brujería se trataron desde diferentes puntos de vista pero con contenidos siempre antisupersticiosos, por ejemplo, el supuesto sobre el pacto tácito que era establecido bajo el permiso de Dios. Algunos de estas ideas fueron expuestas por teólogos como Martín de Castañega (*Tratado de las supersticiones y hechicerías*, 1529), Pedro Ciruelo (*Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, 1530), Martín del Río (*Disquisitionum magicarum* 1599 y 1600), y Francisco Suárez (*De virtute et statu religionis* conocida como *De religione*, 1608), ya que en un sentido práctico, varios de éstos teólogos mediante sus manuales

¹⁵¹ Ginzburg, C., *Los Benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guadalajara, 2005.

¹⁵² Cohn, N., *op.cit.*

intentaban difundir la forma en que se expresaban dichas prácticas para así reprobar “las supersticiones no culturales, adivinación y falsas observancias”, es decir, “la consideración en estos términos de las simples supersticiones, violentaba sin dudas la definición originaria de herejía, entendida como falta intelectual que suponía la defensa consciente y pertinaz de una interpretación contraria a los dogmas de la fe”¹⁵³.

En tanto que varias de sus ideas influyeron en otros manuales, permitieron la continuidad de la tradición sobre el tema de las supersticiones, por ejemplo, en el siglo XVI en Nueva España fray Andrés de Olmos, quien como Martín de Castañega, quiso hacer “un material didáctico dispuesto para la práctica, un manual de apoyo para sacerdotes que lo aplicarán y transmitirán en beneficio del pueblo creyente [que] previenen de los ataques que una <iglesia diabólica>, paralela a la católica, trama en contra de sus adeptos”.¹⁵⁴

Para el siglo XVIII, momento coyuntural por la guerra de sucesión y el dominio Borbón marca el inicio de la etapa moderna y reformista, encontramos a Benito Jerónimo de Feijoo otra de las figuras más representativas e influyentes que retoma en sus discusiones teológicas la cuestión de la superstición. En su *Teatro Crítico Universal o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, Feijoo señala que la superstición se efectuaba bajo la “intervención diabólica capaz de producir un efecto que la práctica supersticiosa era incapaz de provocar por sí mismos”¹⁵⁵; aspecto que atribuyó a la

¹⁵³ Campagne, *op. cit.*, pp.249-252.

¹⁵⁴ Ortiz, *op. cit.*, p.29.

¹⁵⁵ Campagne, *op. cit.*, p.271.

creencia de vida de la gente común que los orillaba a la perdición de su vida eterna espiritual y que la acercaba al mal, al Diablo.

En efecto, Feijoo fue muy cuidadoso en expresar sus ideas, por ejemplo, él consideraba que el vuelo de las brujas eran simples quimeras, aunque reconocía que los inquisidores eran los expertos en la materia, porque la conocían desde dentro¹⁵⁶, puesto que ellos se habían dado a la tarea de escribir sobre el asunto y también lo habían difundido a través de su persecución, prohibición y castigo.

Recapitulando, observamos que los conceptos a los que hemos aludido fueron elaborados desde distintas esferas intelectuales de la teología cristiana; algunos de los cuales fueron reformulados con base en las experiencias y casos inquisitoriales, y otros criticando esos supuestos y mostrándose un tanto escépticos sobre la frecuencia de tales hechos.

En este sentido, el concepto clave para comprender dichos contenidos se explica a través de la magia. Al respecto Christoph Daxelmüller apunta:

[...] la magia occidental aparece como utopía elitista, de la que se deriva una creatividad cultural asombrosa para la estructura del pensamiento moderno, para el origen de las ciencias naturales, para la experiencia histórica cotidiana, pero también como causante de la destrucción masiva de vidas sistemática e ideológicamente fundamentada [...] la persecución sobre la cacería de brujas.¹⁵⁷

Con base en los términos aludidos, los antiguos conocimientos y saberes no aceptados por la religión ni por los parámetros médicos reconocidos y avalados por la misma Iglesia, pasaron a constituir el listado de las supersticiones que con el tiempo configurarían como transgresiones, dado que se les relacionó con el demonio quien engañaba al ser humano. No obstante, éstas quedarían

¹⁵⁶ Ortiz, *op. cit.*, pp.139 y 175.

¹⁵⁷ Daxelmüller, *op. cit.*, p.19.

supeditadas al contexto novohispano, ya que se dieron formas muy particulares sobre dichos actos y donde, prácticas como la curación, discreparon un tanto de la percepción novohispana.

2.2 La realidad novohispana: denuncias y procesos

A pesar del intento por reprimir dichas prácticas supersticiosas, la hechicería y la brujería en España, varias de estas ideas y conocimientos llegaron a tierras hispanoamericanas¹⁵⁸. Por tanto, los religiosos y funcionarios civiles tras observar algunos de los comportamientos ilícitos de los primeros colonizadores comenzaron a solicitar al rey el mandato de instauración del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición para vigilar, sancionar, castigar y procesar todas aquellas prácticas que parecían ser poco ortodoxas y que se alejaban del plan divino para reconstruir un nuevo reino de Dios en los territorios recién conquistados.

La inquisición episcopal pasó a sustituir la labor de corrección de los frailes por la de los obispos. En este periodo, fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de la Nueva España, procesó varios delitos de blasfemia, herejía y faltas mágicas que en sí correspondieron a las epistemologías nativas, por ejemplo, métodos y técnicas de curación. Y finalmente el Santo Oficio de la Inquisición instaurado en 1571 por las peticiones de autoridades civiles y por orden de Carlos V que mandó establecer el tribunal para proteger sus reinos.

¹⁵⁸ Blas Botello Puerto de Plata, soldado de Hernán Cortés, es un caso poco citado y es que resulta que al morir en un enfrentamiento con los indígenas, encontraron entre sus pertenencias una figura con forma de pene con piel curtida de oveja; al parecer se trató de un amuleto y talismán, que servía para protegerse de los males o peligros como de alguna enfermedad durante los encuentros bélicos; y, para procurar una virtud o bien deseado. Turner Rodríguez, G., "Comunicación sobrenatural entre los soldados de la Conquista. Las asombrosas predicciones de Blas Botello y el acato que a sus palabras hicieron sus compañeros", en Enciso Rojas, D. (*et. al.*), *Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, pp.39- 62.

Los delitos que atendió el tribunal fueron de dos tipos: contra la fe y la moral cristiana, donde además de las supersticiones, hechicerías y brujerías, se aunaron las formas de curación, encontrándose todas estas dentro de la primera tipología. La brujería, hechicería y superstición, que varias veces así se describían a los actos curativos, fueron delitos que en la primera mitad del siglo XVII tuvieron mayor incidencia social, correspondiendo con la fase de algidez de actividad inquisitorial. No obstante, durante los siglos XVII y XVIII en Cuautla de Amilpas y Cuernavaca la brujería (maleficio) y los actos de curación fueron recurrentes.

Los conceptos de brujería y hechicería estuvieron asociados y con frecuencia se les trató como sinónimos. Quizá ésta es la razón por la que en los expedientes inquisitoriales los delitos correspondientes a estas prácticas quedaran catalogados de manera indistinta por eso la confusión, ya que es común encontrar procesos con la etiqueta de hechicería y supersticiones los cuales en ocasiones sólo contienen actos de adivinación, o viceversa, y otros donde incluso no hay ningún rasgo característico de la brujería europea, sino más bien son registrados por actos de curación a la usanza indígena.¹⁵⁹

En este sentido, es pertinente cotejar la manera en que estos cuatro conceptos aparecen en diccionarios de la época y edictos de fe, junto con los indicios explícitos en las denuncias y testificaciones referidas. Es decir, si las características coincidieron con la realidad de los casos expuestos, ya que varias

¹⁵⁹ Por ejemplo, Caro Baroja en *Vidas mágicas* hace un apunte parecido, puesto que durante su estudio encontró que el delito de Hechicería también fue catalogado como Superstición, Adivinación u Observancia. En este sentido, Iris Gareis señala el problema conceptual que encierran dichos términos, por lo que deben ser redefinidos con base en la vigencia que tuvieron en la Europa central y España y compararlos con los parámetros utilizados en el ámbito novohispano. Gareis, I., "Brujería y Hechicería en Latinoamérica: marco teórico y problemas de investigación", en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, México, Tomo III, 2000, pp.1-17.

veces la información de los expedientes no reúne los rasgos necesarios que correspondieron al acto de fe o comportamiento denunciado.

En el *Diccionario de Autoridades* la palabra *Superstición* se refiere al:

s.f. Culto, que se da a quien no se debe con modo indebido. Es tomado del Latino *Superstitio*. AMBR.MOR. lib.8. cap.3. A la partida, según la mala *superstición* de los Romanos, le sucedieron en agüeros, y en otras extrañas novedades, muy tristes señales de lo mal que en España le había de suceder. PARR. Luz de Verd. Cath. Part.2. Plat.9. Explico primero lo que será *superstición* en el modo.¹⁶⁰

En la actividad inquisitorial novohispana fue común que las supersticiones estuvieran asociadas a las creencias en diversos tipos de mancias¹⁶¹, que para el caso del área geográfica estudiada encontramos dicha vinculación con la quiromancia, adivinación mediante la ingesta de hongos y peyote¹⁶², y por medio de la interpretación de los maíces y el aceite. Por ejemplo, el fragmento del siguiente edicto de fe muestra de alguna manera la difusión y las distintas formas en que se expresaban las supersticiones.

[...] O si sabeis o habeis oído que alguna o algunas personas so color de Astrología, o lo que saben por las estrellas y sus aspectos, o por las rayas y señales de las manos, o por otra cualquier arte, ciencia o facultad, u otras vías

¹⁶⁰ Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos, Tomo III, 1979, p.187.

¹⁶¹ Mancias o las llamadas “artes adivinatorias” son aquellos conocimientos para predecir o adivinar acontecimientos o hechos del pasado y del futuro. Existen varios tipos de mancias como la *geomancia* o adivinación por la tierra “porque los que la usaban escriben en la tierra o en papel o en otro cuerpo o terreno unos puntos y líneas a deshora, sin contarlos, y disque han hecho una plana de ellos, míranlos y cuentan, y por allí se adivina lo que ha de ser”; *quiromancia* o adivinación por las rayas de la mano. También se cuenta a la *oniromancia* o adivinación por los sueños; la *coscinomancia*, más conocida por “andar el cedazo” o “adivinar por tela de cedazo”; la *hidromancia* o adivinación por el agua; la *cartomancia* o adivinación por los naipes o cartas; la *aeromancia* o adivinación por las señales del aire con base en “los sonidos que se hacen en el aire cuando menean las arboledas del campo o cuando entra por los resquicios de las casas, puertas y ventanas y porque allí adivinan las cosas secretas que han de venir”; la *piromancia* o adivinación por el fuego, entre otras más. Gutiérrez, F., *Brujerías*, Barcelona, Librería editorial, 1949.

¹⁶² Respecto a este aspecto, no sabemos exactamente si se trató de peyote u otro tipo de planta psicoactiva, ya que los hongos y el peyote fueron los que se prohibieron habiendo una variedad de agentes enteogénicos.

respondan y anuncien las cosas por venir, dependientes de la libertad y libre albedrío del hombre, o los casos fortuitos que han de acontecer o lo hecho y acontecido en las cosas pasadas, ocultas, y libres, diciendo y afirmando o dando a entender que hay reglas, arte o ciencia para poder saber semejantes cosas. O que vayan a preguntar, consultar, siendo como todo ello es para lo tales afectos, falso, vano, y supersticioso en gran daño, y perturbación de nuestra Religión y Cristiandad [...].¹⁶³

En este sentido observamos que la definición acerca de la superstición de San Agustín y Santo Tomás prevaleció en la época virreinal, considerando entonces que en los manuales e imaginario español y novohispano también lo estaban.

En lo que concierne al concepto hechizar es una palabra que proviene “(de hechizo) tr. Según la credulidad del vulgo, privar uno a otro de la salud o de la vida, trastornarle el juicio o causarle algún otro daño, en virtud de pacto hecho con el diablo y de ciertas confecciones y prácticas supersticiosas”¹⁶⁴. En definitiva, esta conceptualización se asoció con la implementación de *philocaptio*¹⁶⁵, es decir, el medio por el cual se intentó atrapar el afecto o cariño (*philo -captia*), era una violenta pasión hacia una persona determinada en la mente de la persona infectada. Este término fue común en los estudios históricos y literarios acerca de la magia y hechicería hispana con connotaciones amatorias de los siglos XV, XVI y XVII.¹⁶⁶

¹⁶³ AGN, *Inquisición*, vol. 299, exp.8, fs. 7.

¹⁶⁴ Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos, Tomo II, 1979, p.701.

¹⁶⁵ Catedra, P., *Amor y pedagogía en la Edad Media: estudios de doctrina amorosa y práctica literaria*, Salamanca, Universidad de Salamanca. 1989, pp.91 y 106.

¹⁶⁶ Ejemplos de estos estudios son “Philocaptio y Teorías amorosas del siglo XV en la Crónica Sarracina de Pedro del Corral” de E. Turpin de 1997; “La Celestina: ¿Philocaptio o apetito carnal?”

En los edictos novohispanos, la hechicería se hizo notoria normalmente en su vertiente de amor y desamor junto con la aplicación de filtros¹⁶⁷, donde deja entre ver rasgos característicos de la brujería como el maleficio, mediante la que se intentó manipular y modificar el libre albedrío del ser humano¹⁶⁸. Por tanto, en a principios del siglo XVII la hechicería se desglosaba en los siguientes términos:

[...] y en los negocios que traten y para efecto de casarse o alcanzar a los hombres a las mujeres, y las mujeres a los hombres que desean; y para los maridos y amigos traten bien y no pidan celos a las mujeres o amigas, o para ligar o impedir a los hombres el acto de la generación, o *hacer a ellos y a las mujeres otros daños y maleficios en sus personas, miembros o salud*, y que usan así mismo para estos y semejantes efectos de ciertas oraciones vanas y supersticiosas, invocando en ellas a Dios nuestro Señor y a la santísima virgen su madre, y a los santos con mezcla de otras invocaciones y palabras indecentes y desacatados [...] usan también de cierta manera las suertes, con habas, trigo, maíz, monedas, sortijas, y otras semillas y cosas semejantes, mezclando cosas sagradas con las profanas como los Evangelios, agnus Dei, Ara consagrada, Agua bendita, Estolas y otras vestiduras y que traen consigo: y dan a otras personas que traigan ciertas cédulas, memoriales, recetas y nominas escritas en ellas palabras y oraciones supersticiosas, con otros círculos, rayas y caracteres reprobados, y con reliquias de santos, piedra imán, cabellos, cintas, polvos y otros hechizos semejantes, dando a entender que con ellos se libran de muerte subitánea o violenta y de sus enemigos; que tendrán buenos sucesos en las batallas o pependencias que tuvieren, y en los negocios que traten y para efecto de casarse o alcanzar a los hombres a las mujeres, y las mujeres a los hombres que desean; y para los maridos y amigos traten bien y no pidan celos a las mujeres o amigas, o

de Jaime Leños de 2007 y en forma indirecta, como desamor, el estudio de “De amores y desamores” de Sergio Ortega Noriega de 1992. Ver referencia completa en la bibliografía.

¹⁶⁷ Filtro “(Del latín *philtrum*, y este del griego φίλτρον) m. Bebida antigua a la que se le atribuía cierta virtud mágica, para pretender el amor de una persona”. García Huz, V., *Diccionario escolar etimológico*, Barcelona, Edit. Magisterio español, 1966, p.341.

¹⁶⁸ “La libertad que Dios dexo a la voluntad humana para elegir lo bueno, o lo malo, de que pende el mérito demérito del hombre [...] Ansi que una potencia del ánima es la que quiere el fin: esta llamamos voluntad: ella misma elige los medios: a esta decimos libre *albedrío* [...] Dios ha dado al hombre el franco *albedrío*, por el qual se debe regir”. Real Academia de la Lengua Española, *op.cit.*, Tomo II, p.167.

para ligar o impedir a los hombres el acto de la generación, o hacer a ellos y a las mujeres otros daños y maleficios en sus personas, miembros o salud [...] ¹⁶⁹

Para Cuernavaca y Cuautla de Amilpas encontramos casos de hechicería vinculados con la obtención de cariño o bien de desamor, mediante la utilización de bebedizos y polvos para el bien querer o mantener amistades ilícitas, donde los efectos de los filtros empleados pudieron generar denuncias por haber provocado un maleficio ya fuera por haber acarreado problemáticas maritales a consecuencia del desamor, como el caso de Manuel Guerrero que solicitó de una india para que le proporcionara un bebedizo para causarle un maleficio a su esposa ¹⁷⁰. O bien, de manera inversa, el mulato Antonio denunciado y refiriéndose a éste por “maléfico” en las testificaciones en su contra, mientras que los inquisidores sólo indican la utilización de polvos amatorios, que si se quiere interpretar con las referencias anteriores se trataba de un caso por hechicerías. ¹⁷¹

En el concepto de brujería se caracterizó por la ejecución de un maleficio, “s. f. El acto executado por maleficio y hechicería. Lat. Maleficium. Incantatio. LAG. Diosc. lib. 3. cap. 37. Untándose con este unguento, se adormecen y sueñan las bruxerías que de ellas se cuentan” ¹⁷². Esta misma alusión se señala en los edictos que mencionan: “[...] O si sabeis o habeis oído decir otras algunas herejías [...] O hayan sido brujos o brujas, o hayan tenido pacto tácito o expreso con el demonio,

¹⁶⁹ AGN, *Inquisición*, vol.1, fs. 2- 5. Cursivas mías.

¹⁷⁰ AGN, *Inquisición*, vol.736, exp.2, fs.21-25. Denuncia espontanea que de si hizo Manuel Guerrero, español, casado con María Luisa Tapia, de oficio labrador, sobre haberse valido de un indio para que le ministrase algún bebedizo para maleficar a su mujer y libertarse por este medio del mal trato que le daba a este denunciante. Tlaltizapan, Cuernavaca.

¹⁷¹ AGN, *Inquisición*, vol.536, exp.22, fs.144-150v. El sr. fiscal contra Antonio, mulato, esclavo de don Francisco de Godoy, por usar de polvos amatorios. Amilpas.

¹⁷² Real Academia de la Lengua Española, *op. cit.*, Tomo I, p.692.

mezclando para esto cosas sagradas con profanas, atribuyendo a la criatura lo que es sólo del Creador [...]”.¹⁷³

Aquí vemos que en contraste con la idea general de brujería en Europa, al parecer los teólogos españoles sólo retomaron como principal característica la del maleficio, es decir, inducir un mal a través de una enfermedad, una malformación, etc., que se difundió en el resto de Hispanoamérica puesto que este carácter definía y diferenciaba a la brujería de la hechicería. En casos excepcionales, como el estudio e interpretación realizada por Lara Semboloni para 1748- 1751 en Monclova, Chihuahua, el delito de brujería por lo menos refiere a tres características de la brujería europea: el maleficio, el vuelo y las reuniones nocturnas.¹⁷⁴

En lo que respecta a Cuautla de Amilpas y Cuernavaca, la brujería se expresó sólo por el aspecto del maleficio y eso durante el transcurso del siglo XVIII; a excepción de un caso de finales del siglo XVII, donde los denunciante llaman al culpable de “pactista”, situación que el inquisidor no hizo caso al no encontrar evidencia que asociara a ese personaje con el demonio. En este preciso punto es prudente señalar y preguntarse ¿cuál fue la postura de los teólogos novohispanos y españoles ante la brujería en el siglo XVII y XVIII, con excepción del País Vasco y Mallorca donde hubo persecuciones?

Por lo pronto, en respuesta a la interrogante, Anna Armengol propone una tesis sobre el racionalismo hispánico del siglo XVII ante la caza de brujas en Europa. Para ello se apoya en innumerables trabajos regionales de España,

¹⁷³ AGN, *Inquisición*, vol.299, exp.8, fs.7.

¹⁷⁴ Semboloni, L., “Cacería de brujas en Coahuila, 1748- 1751. De villa en villa, sin Dios ni Santa María”, en *Historia Mexicana*, México, Vol.54, Núm.2 (214), octubre-diciembre 2004, pp.325-364.

donde señala que “para que se produjera una caza de brujas europea fue necesario que la clase dirigente creyera que el delito de brujería era de máxima magnitud”¹⁷⁵, situación que en la mayor parte del reino Español e Hispanoamérica no sucedió.

Como hemos referido en los delitos anteriores, especialmente a la brujería se le añadió la práctica curativa. El *Diccionario de Autoridades* define como curandero:

s.m. El que sin ser Médico aprobado, anda aplicando medicinas que supone ser específicas para el remedio de algunas enfermedades. Lat. Medicus imperitus. Empiricus,i. Ov. Hist. Chil. pl.326. Los Machis, que son sus curanderos o Médicos, luego atribuyen a veneno la enfermedad. PARR. Luz de Verd. Cath. Part.2. Plat.38. Pues como se permiten en una República como esta unos curanderos intrusos, sin más grado que no ser conocidos, y sin más recomendación que o haberlos visto jamás?.¹⁷⁶

Esta fue la percepción que se tuvo del curandero y que sin duda fue otro de los personajes que permaneció en la mira del inquisidor, ya que se levantaron denuncias en su contra, en especial por parte de los insatisfechos de la eficacia de los conocimientos y saberes que empleó, o porque en las autodenuncias se menciona haber recurrido a éste para sanar algún daño físico. Al respecto mencionamos un ejemplo.

El 20 de mayo del año 1741 en San Juan Evangelista Xochitepec, perteneciente a la cabecera de Cuernavaca, se recibió la autodenuncia del mestizo Carlos Gonzáles, casado con Francisca de Escobar también mestiza y

¹⁷⁵ Armengol, A., “Realidades de la brujería en el siglo XVII. Entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico”, en *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, Vol.3, Núm.6, 2002. En línea: <http://www.tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id=23&layout=html>

¹⁷⁶ Real Academia de la Lengua Española, *op. cit.*, Tomo I, p.706.

mayordomo de la vaquería de la estancia de Molotlán. Este hombre compareció ante su confesor para explicar los dos motivos de su denuncia. El primero, el extravío de unos bueyes y vacas que estaban a su cargo y que no aparecían, hecho del que se ayudó del mestizo Miguel de Ayala que también tenía un cargo en el establo de la estancia de Molotlán, quien le recomendó a Gertrudis india apodada “La Casera” para que adivinara la localización de los animales; ya que según Miguel, ella había encontrado una escopeta que había perdido. No obstante, el objetivo pretendido no pudo cumplirse puesto que “La Casera” no los encontró, motivo por el que fue acusada y porque Carlos González había solicitado y requerido de sus conocimientos adivinatorios.

El segundo motivo tuvo mayor contundencia para el fraile que registró la denuncia, debido a que la solicitud de los saberes curativos de la india llamada María Gerónima “La Cilia”, conocida y afamada como *tlatmatini*¹⁷⁷, anteriormente había sido denunciada. Carlos González denunció haberla solicitado para que contrarrestara los efectos del maleficio que supuestamente un indio, considerado como hechicero, le había provocado. En el testimonio, Carlos González argumentó había tenido un desencuentro violento con aquel indio llamado Diego Ventura, a quien en una ocasión abofeteó y el indio, en tono de venganza, amenazó diciendo: “anda señor que tú te acordarás de mí”.

¹⁷⁷ *Tlatmatini* "es el que sabe algo, el que conoce las cosas". Los que ejercían la profesión de *tlatmatini*, "sabio", eran precisamente quienes tenían a su cargo la preservación y transmisión de los testimonios de la antigua palabra. Éste era en verdad un maestro. Tenía a su cargo el *tlatmatini* los códices, es decir los libros de pintura y caracteres jeroglíficos. En ellos se conserva el registro del saber acerca de la divinidad, los cómputos calendáricos, los destinos humanos, las crónicas históricas. El *tlatmatini*, en su profesión de maestro, de muchas formas enseñaba. León Portilla, M., *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, México, Secretaria de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp.9-11.

Al tiempo que regresó a su casa, Carlos González sintió ciertos malestares en el brazo “como un hormigueo” y comentó a su mujer, Francisca de Escobar el suceso acaecido con Diego Ventura. Él y su mujer, relacionaron el suceso con los comentarios de otras personas acerca de la fama de hechicero que Diego Ventura tenía en el poblado, y llegaron a la conclusión de que se trató de un maleficio. Por esta razón, el indio Toribio González y el gobernador Andrés Miguel, amigos de Carlos González, llevaron ante él al dicho indio para que se retractara de la amenaza, mostrándole como acto de benevolencia un apretón de mano y un beso en ella; esto con el objetivo de contrarrestar el efecto del supuesto maleficio.

Francisca de Escobar al preocuparse sobre el malestar incontrolable de su esposo causado por el maleficio lanzado por Diego Ventura, recurrió con María Gerónima “La Cilia” para que con sus saberes y conocimientos curativos aliviara los padecimientos de Carlos González. Según el testimonio de Francisca de Escobar, había rumores acerca de las facultades de la tlamatini ya que encontraba objetos perdidos, descubría cosas ocultas y curaba de enfermedades y maleficios, motivos por los que confió y solicitó de su ayuda. Al término de sus testimonios, el confesor de Carlos González y Francisca de Escobar, el fraile Antonio de la Rosa y Figueroa mandó como penitencia rezar de rodillas el credo con y puestas las manos al acostarse y levantarse, y frecuentar los santos sacramentos. En este caso no sabemos lo que sucedió después con las denuncias en contra de la

tlamatini María Gerónima “La Cilia”, a pesar de las frecuentes llamadas al Provisorato de Naturales.¹⁷⁸

Este ejemplo resalta la capacidad de la curandera y su relación para neutralizar el maleficio. En realidad de ello podríamos discutir las opciones de hechicería y brujería desde la curación, ya que este último varias veces se presentó en los casos anteriores, es decir, con relación a una enfermedad proveniente o para contrarrestar los efectos del maleficio. Pero ¿podremos hablar de brujería en Cuautla de Amilpas y Cuernavaca considerando la rigidez de las características referidas con anterioridad?

En este sentido, considero que teóricamente los términos de hechicería y superstición sí coincidieron con la tipología señalada arriba, pero el de brujería en la cuestión práctica adquirió connotaciones diferentes en el espacio geográfico estudiado. Observamos que la brujería y el curanderismo se conjuntaron, ya que uno inducía y provocaba el maleficio, mientras que otro intentó contrarrestar sus efectos, es decir, para toda magia existió una contramagia¹⁷⁹. En este tenor, la brujería sólo se expresó por el maleficio, por lo cual la práctica curativa intervino, así en este último aspecto es donde se hizo presente el saber y conocimiento indígena, permitiendo que además de sus devociones, rituales y creencias, continuara vigente el léxico nahua que aludía al especialista para socavar el malestar en específico.

¹⁷⁸ El señor inquisidor fiscal de este Santo Oficio contra Carlos González, mestizo, por haberse valido de una india hechicera para que le descubriese unos bueyes que le habían hurtado. Xochitepec. 1741. AGN, Ramo *Inquisición*, vol.820, exp.5, fs.128-141.

¹⁷⁹ Malinowski, *op. cit.*

Por tanto, no es congruente hablar de la existencia de sectas de hechiceros ni de brujas en Cuautla de Amilpas ni en Cuernavaca, sino más bien de focos devocionales donde se conjugaron personajes adscritos a diferentes calidades con conocimientos y saberes poco ortodoxos según la Iglesia católica, siendo los sujetos y objetos de prohibición y sanción por los comisarios inquisitoriales. En este sentido es congruente considerar que los personajes narrados en las denuncias establecieron relaciones de solidaridad y de conflicto, siendo así el objetivo de esas redes el intercambio y transmisión de saberes y conocimientos para acrecentar los efectos y consecuencias del maleficio a través de la brujería o bien, aminorarlos mediante técnicas y métodos de curación; razones suficientes que significaron para los inquisidores la pervivencia de antiguos resabios paganos, supersticiosos e idolátricos que debían ser apagados o apegarse a la normatividad establecida.

CAPÍTULO 3.

DINÁMICAS Y REDES INTERCULTURALES: DE LA CONVIVENCIA Y EL CONFLICTO A LA TRANSGRESIÓN RELIGIOSA

En este último capítulo nos enfocaremos al análisis de los expedientes inquisitoriales referentes a la temática de superstición, hechicería, brujería y curanderismo aplicando la metodología de Análisis de Redes Sociales, con el fin de observar la sociología de los actos mágicos, es decir, las dinámicas y redes interculturales originadas y vistas en sus propios microcosmos que conformaron parte del proceso de mestizaje en Cuautla de Amilpas y Cuernavaca.

Por esta razón, está dividido en cinco subapartados que pretenden deconstruir la información documental y con ello explicar el acto “mágico” como hecho social. En el primero, presentamos a los actores principales en los delitos, que por su calidad y género les permitieron establecer alianzas o bien, existieran entre sí el conflicto; en el segundo, comentaremos los tipos de lazos o vínculos entablados entre estos actores; en el tercero, mencionaremos los motivos que conllevaron a estos personajes a recrear sus redes de intercambio, mismas que tampoco estuvieron exentas de las rupturas y conflictos; en el cuarto, mostramos los espacios de interculturalidad; y finalmente en el quinto, los conocimientos y saberes implícitos en las redes sociales, que evidentemente contradecían el credo religioso católico.

3.1 Transgresores del orden religioso

Las investigaciones sobre el tema de la magia que hemos citado y comentado en la introducción, señalan que hombres y mujeres de todas las calidades estuvieron involucrados en delitos concernientes al fuero inquisitorial, donde especialmente se han dado mayor énfasis a las mujeres en el rubro de la magia amatoria y sexual. Por otro lado, también mencionan que los indígenas fueron los actores que proporcionaron la farmacopea mesoamericana, puesto que eran los herederos y poseedores de los conocimientos y saberes de las propiedades de plantas, hongos, cactáceas, animales, aves, insectos, minerales y otros objetos para conseguir los fines deseados. Por ejemplo, con frecuencia las españolas enviaban a sus esclavas negras o mulatas a solicitar de la india sabedora y conocedora de los remedios para confeccionar un buen matrimonio o aminorar los maltratos del marido, o bien negras y mulatas que se relacionaban con indias para que les proporcionaran algún remedio para mejorar la relación con sus amos u hombres con quienes mantenían relaciones sexuales ilícitas.¹⁸⁰

Sin embargo, estos argumentos contrastan con las observaciones obtenidas en Cuautla de Amilpas y Cuernavaca, debido a la conglomeración y heterogénea población en ambas jurisdicciones, la fundación de las haciendas y la movilidad demográfica que atrajeron, ya que para los vigilantes de la cristiandad estas características significaron grandes desafíos en materia de devociones, prácticas y creencias poco ortodoxas, que ponían en duda el credo católico y los esfuerzos de evangelización en esas áreas. Esta situación se hizo notoria cuando el Santo Oficio de la Inquisición de México mandó el 22 de marzo de 1612 la

¹⁸⁰ Alberro, *op. cit.*, 1988, pp.300-301.

lectura del Edicto de Fe en la jurisdicción de Cuautla de Amilpas arguyendo: “hay muchos españoles, mulatos y negros que no tienen noticia de las cosas contenidas en él, para descargar sus conciencias manifestando lo que supieren”¹⁸¹.

Durante el siglo XVI y XVII, los frailes consideraban que los mulatos así como los mestizos, no debían estar cerca ni tener contacto con los indios, puesto que les daban malos ejemplos y/o los provocaban para que recayeran al antiguo paganismo que se trataba de extirpar desde los incios de la evangelización de los indios. Razones que, por ejemplo, con el afán de evitar perjuicios de orden moral y hurtos en las haciendas, los jesuitas trataron de impedir el contacto de sus esclavos negros con los indígenas de los pueblos comarcanos¹⁸².

En el transcurrir del siglo XVIII, tal situación escapó de la normatividad jurídica y religiosa, puesto que para ese entonces la tradición teológica comenzó a retomar y redefinir aquellos resabios de “idolatría” como parte de “la ignorancia e idiotismo de estas gentes sobre esta superstición y abusos”¹⁸³, haciendo alusión a sus devociones, rituales y creencias que continuaban vigentes, y que incluso negros, mulatos, mestizos y descendientes ya habían aprendido.

A través del escrutinio de la documentación inquisitorial de Cuautla de Amilpas y Cuernavaca observamos que en el siglo XVII el sector indígena, especialmente las mujeres, aparece en la mayoría de los casos como la parte acusada: como el hechicero que había arrojado un maleficio o una enfermedad;

¹⁸¹ AGN, Inquisición, vol.296, exp.11, fs.355-361. Lectura de Edicto en Cuautla de Amilpas.

¹⁸² Sánchez González, *op. cit.*, p.54.

¹⁸³ AGN, Inquisición, vol.820, exp.5, fs.128-141.El señor inquisidor fiscal de este Santo Oficio contra Carlos González, mestizo por haberse valido de una india hechicera para que le descubriese unos bueyes que le habían hurtado. Xochitepec, Morelos.

curandero, que con sus conocimientos y saberes no había logrado cubrir las expectativas de su clientela; proveedor de los recursos: enteógenos¹⁸⁴, amuletos, talismanes, pociones, bebedizos, ungüentos y polvos confeccionados a base de plantas, hongos, cactáceas, minerales y animales, empleados para diversos fines¹⁸⁵; adivino para que averiguara y descubriera al culpable del maleficio, interpretar los sueños, encontrar objetos y animales perdidos o hurtados.

Después de leerse el Edicto de Fe en la Villa de Cuernavaca en 1650, ante el comisario inquisitorial fray Pedro de Barcena y fray Diego de Vargas se presentó a denunciar Ana María, mulata de cincuenta años, vecina de dicha villa y casada con Matías López alcalde de la cárcel. La denunciante testificó contra su homónima Luisa y una india ladina de nombre María, casada con el español Diego de Vergara.

Según el relato de la denunciante, el hecho sucedió en el ingenio de Tlacomulco¹⁸⁶ un año antes de dar testimonio, ya que Josepha, mulata libre, le comunicó haber visto a Luisa en aquel entonces soltera, pagar un peso y pedir a una india ladina de nombre María unos polvos para que su hombre no se apartara

¹⁸⁴ “Significa “dios dentro de nosotros”. Son sustancias vegetales que, al ser ingeridas, proporcionan una experiencia que liga a la cuestión mística. En el pasado solían ser denominados “alucinógenos”, “psiquedélicos”, “psicotomiméticos”, etc., términos que podrían ser objetados seriamente. Un grupo encabezado por el estudioso de Grecia, Carl A. P. Ruck, propone que los “enteógenos” son una designación que llena por completo las necesidades expresivas y que además capta de manera notable las bastas resonancias culturales evocadas por dichas sustancias, muchas veces fúngicas y usadas en extensas regiones del mundo desde la prehistoria hasta la actualidad”. Hofmann, A. (et. al.), *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, Núm.305, 1980, pp.231-235.

¹⁸⁵ Juárez, A., *El philtrum novohispano. Creencias acerca de la magia amorosa en México siglo XVII*, Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2012.

¹⁸⁶ Es muy probable que se trate del trapiche de Atlacomulco.

de ella. Por esta razón, la india le dio unos gusanos llamados *nexcuilles*¹⁸⁷ que debía moler y dárselos al hombre para conseguir su objetivo.¹⁸⁸

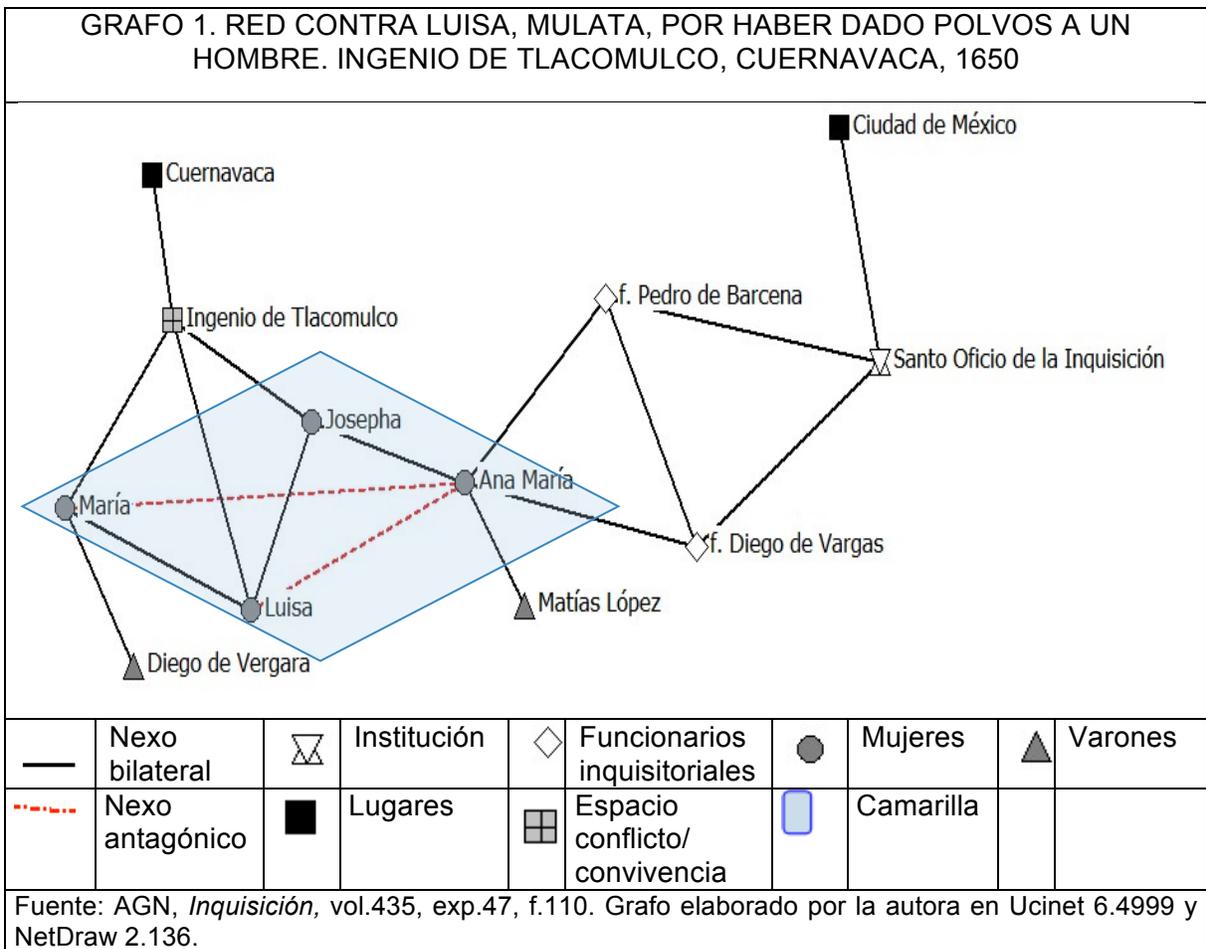
En los términos metodológicos de ARS, el siguiente grafo¹⁸⁹ es la representación de la red¹⁹⁰ de la denuncia de Luisa y las mujeres implicadas, es decir, el gráfico relacional que deja visualizar parte del mundo femenino novohispano, donde las razones pretendidas para afianzar un matrimonio fue uno de los aspectos que comúnmente pretendían muchas mujeres, hecho que despertaba envidia e intereses en común. Por tanto, mediante ello se logra ver la intimidad de la comunicación y transmisión de los conocimientos y saberes de la farmacopea amorosa y sexual, acompañados de la solidaridad y los conflictos generados a partir de la condición del género y calidad de estas mujeres, que también se refleja en la intencionalidad de la denunciante por delatar a sus homónimas, por requerir, utilizar, la representación simbólica y eficacia de los ingredientes sugeridos, y mantener al hombre deseado. Pasemos a la explicación.

¹⁸⁷ Este nombre descende de la modificación y transformación original de *nextecuilli*, también llamado como “gallina ciega”. En lo que respecta a la magia con connotaciones sexuales y amorosas, esta larva fue empleada con frecuencia para modificar el comportamiento de los hombres, dado a sus características intrínsecas como la pasividad y torpeza con la que se mueve.

¹⁸⁸ AGN, *Inquisición*, vol.435, exp.47, f.110. Denuncia contra Luisa, mulata, por haber dado unos polvos a un hombre para que no se apartase de ella. Cuernavaca.

¹⁸⁹ **Grafo.** Nombre técnico del gráfico o mapa de una red. Es el concepto de grafo y las nociones relacionadas son una parte central del análisis de redes sociales, ya que la teoría de grafos proporciona un lenguaje formalizado apto para la descripción de las redes y sus características. Básicamente, un grafo es un conjunto de puntos interconectados por un conjunto de líneas. Rodríguez Treviño, J. C., “Glosario...”, *op. cit.*

¹⁹⁰ **Red.** Grupo de actores que, en forma agrupada o individual, se relacionan con otros con un fin específico. Las redes pueden tener muchos o pocos actores y una o más clases de relaciones entre pares de actores. Es un conjunto de ítems, los cuales llamaremos vértices, o algunas veces nodos, con conexiones entre ellos que se llaman ligas. *Ibid.*



En primer plano observamos una camarilla¹⁹¹ o bien el grupo de mujeres cuya vecindad, género, calidad y condiciones sociales les permitió entablar y afianzar lazos¹⁹² a partir de las problemáticas en común acarreadas por su condición social y genérica que las congregaba en un mismo lugar, es decir, en el ingenio de Tlacomulco. En esta red, los maridos de algunas sólo aparecen como un dato secundario o fuera de la red, ya que no hay indicios de la participación

¹⁹¹ **Clique, clan o camarilla.** Es un sub-grupo de actores que tienen vínculos entre ellos par a par, de manera que todos los actores se encuentran relacionados. Su algoritmo que nos permite conocer los diferentes grupos a los que pertenece un actor. Para formar parte de un clique es necesario disponer de lazos con el resto de los componentes. *Ibid.*

¹⁹² **Lazos.** Son los vínculos entre pares de actores, unidad de análisis en las redes sociales. Son de muy diverso tipo: personales, amistad, respeto, consejo, etcétera; transferencias de recursos, bienes, dinero, información, etcétera; asociaciones, interacciones comportamentales; movilidad geográfica o social; conexiones físicas; relaciones formales u organizacionales, etcétera. *Ibid.*

directa de éstos en la confluencia y tránsito de la información al considerarse un hecho únicamente de incumbencia femenina.

Este momento nos conduce a un segundo aspecto: los lazos o vínculos, quedando al descubierto los nexos bilaterales¹⁹³ entre las mujeres que tuvieron una relación de amistad (Ana María y Josepha) y clientelaje (Luisa y María) permitiendo el intercambio de información sobre quiénes, qué y por qué solicitaron de tales remedios; y por lógica, los nexos antagónicos¹⁹⁴ donde también se visualiza la ruptura y conflicto entre las actrices del mismo grupo (Ana María contra Luisa y María). Esta cuestión la veremos con mayor detenimiento en el apartado de los lazos y vínculos.

Con base en las relaciones afianzadas por amistad y clientelaje, ya fuera mediante la solicitud y pago o la comunicación informal sobre la eficacia, utilización y aplicación de recursos “amatorios” con qué sosegar o conseguir el fin deseado, finalmente tocamos el tercer aspecto: los tipos de requerimientos que las mujeres buscaban obtener en ese mundo femenino. Este elemento deja entre ver una problemática que enfrentaron las mujeres en una doble situación, por ser mujer y por la calidad a la que pertenecía, puesto que las mujeres mulatas generalmente buscaron ascender socialmente a través de la consecución de un matrimonio, alternativa que la magia podía ofrecer y sucumbir a pesar de los resultados, hecho que a diferencia de las españolas intentaban mantener y salvaguardar amansando o atontando a los maridos infieles o violentos.

¹⁹³ El **nexo bilateral** se entiende como los puentes o cruceros de confluencia de solidaridades y de información, aunque también señala la relación implícita con otro actor en términos secundarios y/o desconocimiento sobre la relación de ese actor.

¹⁹⁴ El **nexo antagónico** da a entender la ruptura de una red, donde en este caso se representa como las denuncias en contra del(os) actor(es) indicado(s).

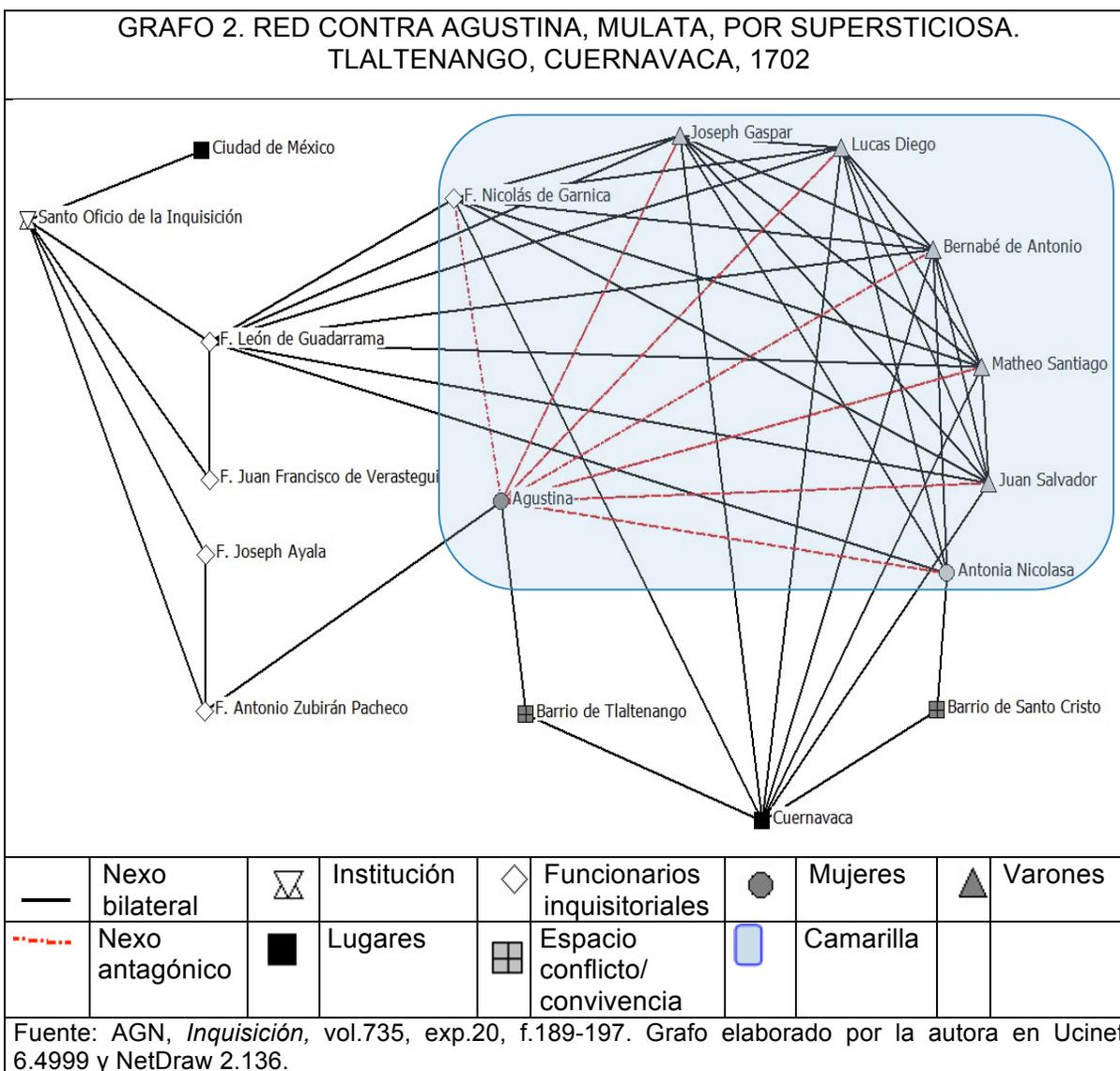
Comúnmente se pensaría que las demás calidades siempre acudieron o buscaban al indígena, ya fuera porque conocía la farmacopea tradicional a diferencia de los demás individuos. Sin embargo, para el siglo XVIII mulatos, negros, mestizos, españoles y demás descendientes de todos éstos ya habían adquirido los conocimientos y sabidurías indígenas, incluso éstos últimos de otras tradiciones. Por ejemplo, el español Nicolás de Miranda, criollo de La Habana, creía en el poder de unas piedras que un anciano le había dado, puesto que éste posado sobre una nube descendió del cielo y le entregó para curar y obtener fortuna.¹⁹⁵

Los mulatos y mulatas en el siglo XVII aparecen en las prácticas mágicas como los solicitantes y mediadores de hechicerías, pero para el siglo XVIII hay cambios considerables como el hecho de ver a éstos apropiándose de las sabidurías nativas, a quienes incluso los indios recomendaban, solicitaban y acudían, puesto que varios de ellos ya conocían y sabían de las propiedades de plantas, animales, sustancias y objetos para aplicarse en alguna enfermedad o maleficio, o bien las técnicas y métodos para encontrar objetos perdidos y animales, e incluso la identidad de quién había cometido algún hurto.

En la villa de Cuernavaca del año 1702, el cura fray Nicolás de Garnica denunció a Agustina, mulata, por supersticiosa. El motivo de la denuncia fue porque los indios Joseph Gaspar, Juan Salvador, Matheo de Santiago, Lucas Diego, Bernabé de Antonio y Juan Salvador sacristanes del convento de Jiutepec, solicitaron de la ayuda de Agustina para saber quién había hurtado unos

¹⁹⁵ AGN, *Inquisición*, vol.543, exp.6, fs.68- 87v. El inquisidor contra Nicolás de Miranda, español, por supersticioso. Ocuilco.

ornamentos y alhajas; por esta razón, Antonia Nicolasa india del barrio de Santo Cristo les recomendó acudir con la mulata, porque en una ocasión que le habían robado sus pertenencias, Agustina le ayudó a encontrar la mitad de ellas.



En efecto a tal recomendación, los sacristanes visitaron a la mulata que vivía en el barrio de Tlaltenango y les dijo a primera vista que había sido “uno que traía luto y estaba para casarse, los tenía empeñados y que se los iría a poner a la

puerta de la casa de dicha mulata”. Agustina dijo que “mandasen decir misa a San Lorenzo, San Antonio y San Cayetano, y que la hechura de San Cayetano la metió dentro de una caja y les dijo que con eso parecería que haría milagro el santo y que comprase aceite y lo echasen en la lámpara y que metiesen todas las manos”. Después de haber asistido, los sacristanes compraron y vaciaron el aceite en la lámpara, pero no sin antes avisar a fray Nicolás de Garnica, encargado de la Iglesia, y les prohibió hacerlo; por tal efecto, el cura denunció a la mulata y mandó a los cinco indios comparecer ante el comisario inquisitorial, donde se incluyó el testimonio de Antonia Nicolasa.

No sabemos cómo fue atendido el hecho directamente con Agustina, o si hubo seguimiento del proceso, pero en las testificaciones de los sacristanes y de la india se menciona que la mulata había sido llamada por el comisario fray Antonio Zubirán Pacheco y el notario Josph Ayala para comparecer, pero que al parecer absolvieron y dejaron a la mulata regresar a su casa.¹⁹⁶

Aunque en la declaración anterior no se mencione otro adjetivo contra la mulata, en otros casos el estereotipo construido sobre los mulatos aún permeaba en la forma en que los inquisidores y denunciantes se referían a éstos. En los delitos de brujería, por ejemplo, aunque no se mencione o señale precisamente un pacto con el diablo hecho que caracteriza a esta práctica, se refieren a los mulatos como pactistas o maléficos. La definición de las calidades mediante la clasificación de las castas valoradas por el color de la piel y el “peso de la sangre”, socialmente

¹⁹⁶ AGN, *Inquisición*, vol.735, exp.20, fs.189-197. El sr. fiscal del santo oficio contra una mulata llamada Agustina, vecina del pueblo de Tlalquitenango, jurisdicción de la villa de Cuernavaca, por supersticiosa.

hizo que se crearan estereotipos sobre los individuos, por ejemplo, donde en apariencia al negro por ser negro se le relacionó con el diablo¹⁹⁷.

Por otro lado, mestizos, chinos, portugueses y españoles en menor medida aparecen como los solicitantes de remedios o bien, como los denunciantes contra mulatos e indios. En este sentido, las conexiones fueron preponderantes para que los mulatos, mulatas, mestizos y descendientes figuraran como los aprendices de los indios, por el hecho de estar en frecuente contacto, ya fuera por medio de la convivencia e incluso al borde del conflicto dentro de un mismo espacio. Por ejemplo, las amas españolas que entre la convivencia directa con las esclavas y mulatas libres, mandaban a éstas en la búsqueda de filtros amatorios para aplicarlos en beneficio propio.¹⁹⁸

Este hecho no fue exclusivo en las jurisdicciones de Cuautla y Cuernavaca, puesto que Carlos Reynoso también lo destaca en el caso de Colima donde alude que el conocimiento indígena fue transmitido a los mulatos. Por tanto, no es de extrañarse que en la documentación referida veamos que negros, mulatos, indios y mestizos establecieran comúnmente alianzas de solidaridad y apoyo mutuo entre sí, en contraste con los españoles que aparecen con frecuencia como los perjudicados y con los que mantuvieron conflictos.

Aunque en otros casos desconocemos las calidades de los transgresores, e incluso de los denunciantes, la información obtenida es un indicador que invita a reflexionar sobre las pirámides sociales “supuestamente” establecidas, como las

¹⁹⁷ Ortiz Acevedo, José Alberto, Ponencia: “Miguel de la Flor, esclavo y su pacto con el diablo”, en el Coloquio Internacional Negros y sus descendientes en el mestizaje en Iberoamérica, 2014.

¹⁹⁸ Cárdenas Santana, Alejandra, *Hechicería, saber y transgresión. Afromestizas en Acapulco: 1621-1622*, Chilpancingo, Guerrero, México, 1997.

repúblicas de indios en las que aún se suele pensar que fueron comunidades cerradas, idea que contrasta con el planteamiento de Norma Angélica Castillo Palma quien plantea la existencia de una cohabitación y, por tanto, de relaciones de convivencia y conflicto entre las comunidades e individuos de diferentes calidades en espacios comunes y en constante interacción.

En este sentido, la posibilidad de analizar estas cuestiones mediante el ARS, a partir de la conjunción de redes verticales y redes horizontales, donde la primera intenta representar las jerarquías sujetas a la normatividad implícita y explícita, la segunda, busca señalar las relaciones coercitivas¹⁹⁹, deja una interrogante para repensar los supuestos límites impuestos por las autoridades civiles y religiosas entre comunidades, grupos e individuos.

3.2 Vínculos y lazos

La existencia de los documentos inquisitoriales se debe a la ruptura de solidaridades y alianzas, que a primera vista reflejan rivalidades entre individuos y grupos, pero también muestran huecos de información en los que es posible considerar la presencia de redes ocultas cohercitivas. En nuestro caso sólo veremos las primeras debido a las limitantes que presentan estas fuentes.

El rompimiento de las relaciones sociales no sólo implicó el beneficio del delator que trató de seguir la norma religiosa como todo buen cristiano, sino también poner en tela de juicio tensiones con una o varias personas del mismo o diferente sexo, edad, calidad, condición social, pertenecientes a una familia,

¹⁹⁹ Rodríguez Treviño, J. C. y Grafenstein, J. von, "La aplicación del Análisis de Redes Sociales: los vínculos verticales y horizontales del Consulado de Veracruz, 1795-1824", en prensa.

comunidad, lugar de trabajo en común, donde trataban conflictos personales por cuestiones matrimoniales, rivalidades, envidias, engaños y venganza. A la par de esto, también reflejó la insatisfacción de los “remedios” empleados y la ineficacia éstos, ya que los insatisfechos eran tilmados por el pago o recomendaciones falsas, este último argumento frecuentemente utilizado como recurso para exonerar la culpa y aminorar la sanción, ya que algunos agregaban que contradecían la omnipresencia de Dios o porque no sabían de las consecuencias.

Por otro lado, la autodenuncia fue una estrategia muy recurrida, especialmente para evitar un castigo mayor, porque evitaba el embargo de sus pertenencias y el pago del proceso, incluso de encarcelamiento que dependía un tanto de la gravedad del delito cometido o de las actitudes tomadas por los religiosos a cargo de las funciones inquisitoriales.

La conjugación y relaciones sociales entre el sector indígena fue importante con otras calidades, como mulatos, negros y mestizos, con quienes establecieron y rompieron lazos familiares, amistad, de trabajo y clientelares; ya que las zonas donde se concentraron los centros con mayor productividad azucarera, mostraron una serie de relaciones sociales que para las autoridades religiosas fueron bastante inquietantes, como la sociabilidad entre negros esclavos e indios que trataban de evitar los jesuitas.

Con base en la propuesta sociológica de Mark S. Granovetter²⁰⁰, retomaremos el esquema sobre “La fuerza de los vínculos débiles” para comprender y establecer los tipos de lazos y vínculos que los actores mantenían y

²⁰⁰ Granovetter, Mark S., “The strength of weak ties”, en *American Journal of Sociology*, Vol.78, Núm.6, pp.1360-1380. En español: “La fuerza de los vínculos débiles” traducción de María Ángeles García Verdasco.

rompían, ya que explican la razón de ser de los delitos y los implicados. Por tanto, desde esta perspectiva considero las relaciones interculturales como el núcleo de las dinámicas del mestizaje, es decir, los vínculos de solidaridad y las rupturas por tensiones surgidas en la convivencia cotidiana, permitiendo la continuidad o la ruptura de la cadena sociológica de la transmisión del conocimiento y saberes empíricos catalogados como actos de superstición, hechicería, brujería y/o curanderismo. Por ello, sólo tratamos cuatro tipos de vínculos: parentesco, clientelar, amistad y enemistad.

Parentesco. En esta cuestión observamos que los lazos familiares pudieron influir en la comunicación e intervención solidaria entre actores, así como en la delación y acentuación de las rupturas y conflictos familiares. En el primer caso, vimos que ascendencia/ descendencia fue importante para mantener cohesión del grupo familiar, por ejemplo, entre madres e hijas de la misma calidad que mantenían una relación estrecha y se transmitían saberes y conocimientos para curar. O bien, cuando los familiares se aliaban y enfatizaban el rango y prestigio que adquirirían a través del apoyo familiar ante el peligro de las calumnias o acusaciones provenientes del mismo núcleo de parentesco o de agentes externos con quienes mantenían algún problema. En este último aspecto, a pesar de que no existiera un delito concreto contra la fe o la moral cristiana, los mismos familiares llevaron sus diferencias y problemáticas ante el comisario inquisitorial, situación que no siempre garantizaba la resolución de éstos.

Clientelar. Este tipo de relación se dio a partir de la recomendación o recurrencia de los curanderos y/o adivinos, a quienes se les pagaba con dinero, objetos apreciados y animales a cambio de la obtención del bien deseado. Mas la

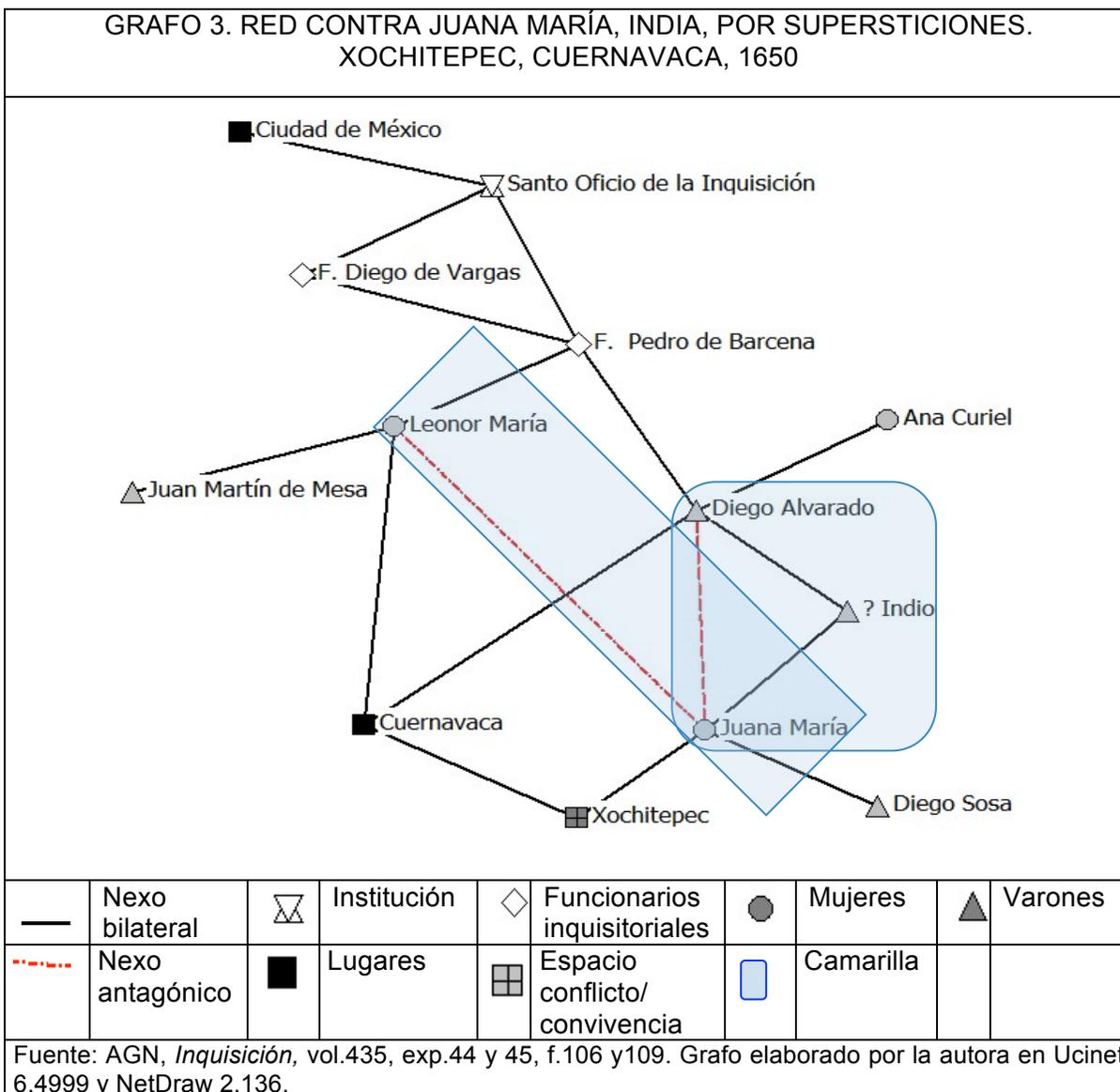
insatisfacción obtenida por la ineficacia de sus saberes y conocimientos para buscar objetos perdidos o hurtados, así como de la posibilidad de sanar una enfermedad o maleficio, se convirtió con frecuencia en el motivo de la delación. De esta manera, el delator se aprovechaba de la situación para justificar y argumentar que era tal su ignorancia que había recurrido a la solicitud del adivino o curandero.

En la villa de Cuernavaca del año 1650 ante el calificador y comisario Pedro de Barcena y el notario Diego de Vargas, testificaron Diego de Alvarado y Leonor María contra una india llamada Juana María por adivina. El primero dijo que, tras haber extraviado tres mulas, un indio le recomendó a la esposa de Diego Sosa, indio sacristán de Xochitepec, porque sabía adivinar. Al estar en casa de Juana María, Diego Alvarado observó que echó los maíces para saber dónde estaban las tres mulas perdidas y le dijo que estaban en la serranía, a lo cual el denunciante fue y no encontró a sus animales, pronóstico fallido que consideró razón para denunciar²⁰¹.

Por otro lado, la mulata Leonor María, casada con Juan Martín de Mesa, quien al cruzar un río se cayó y se lastimó un brazo, testificó que al tratar de aliviarse acudió con Juana María que echó los maíces y le dijo que “el aire la había derribado y que dicho aire eran los ángeles que habían caído del cielo y que dichos ángeles la habían arrojado en dicho río y que el remedio que había de tener para sanar era comprar unas candelas de cera y echarlas en la parte donde

²⁰¹ AGN, *Inquisición*, vol.435, exp.44, f.106. Autodenuncia de Diego de Alvarado. Cuernavaca.

había caído”; indicación que Leonor María realizó al no parecerle cosa supersticiosa, pero que no tuvo efecto alguno.²⁰²



En el Grafo 3 podemos apreciar las denuncias contra Juana María acusada por supersticiones, donde se señalan dos camarillas apareciendo la denunciada como el actor clave para comprender la relación de clientelaje: por un lado, el acto

²⁰² AGN, *Inquisición*, vol.435, exp.44, f.109. Denuncia de Leonor María. Cuernavaca.

para curar el aire, y por otro, el pronóstico para encontrar a las yeguas que fueron fallidos, convirtiéndose en las razones suficientes para denunciarla.

La satisfacción de los clientes se reflejó en la omisión de las denuncias y en la recomendación del sabedor y conocedor, dado que no sólo se recomendaba al curandero, sino también se le reconocía por la eficacia de los elementos y rituales para lograr la petición, acciones que en casos de arriba podemos notar con los recomendados y reconocimiento de la eficacia de los métodos y técnicas empleadas. Mientras que por otro lado, también se mostró el desprestigio del sabedor a causa de la insatisfacción de sus clientes por no haber obtenido el fin deseado, por ejemplo, no encontrar los animales perdidos o sanar de un aire, considerándolo una estafa, motivante de la denuncia.

Amistad. Las amistades fueron frecuentes entre individuos que se conocieron en algún momento de sus vidas y que se movían en contextos en común, permitiéndoles entablar aquella relación solidaria y de apoyo. Con ello la confluencia de saberes y conocimientos fue uno de los elementos que se compartió, por ejemplo, Antonio de San Juan, mestizo, entablando una comunicación de amistad con Jerónimo de Balcazer le recomendó algunas acciones que debía hacer para conseguir el afecto de las mujeres. Una de ellas consistió en atrapar hormigas al salir el sol y guardarlas hasta que se secaran para después molerlas y revolverlas con la raspadura de uñas de pies y manos, y así al dar esos polvos a la mujer que deseara conseguiría mantener amistad ilícita. Otra forma de obtener los favores de las mujeres era traer una lagartija con la cola

dividida en dos, misma que debía portar a manera de amuleto y no sólo obtendría amistades con las mujeres, sino también dinero y todo aquello que deseara.²⁰³

Enemistad. Este aspecto, que en su momento Solange Alberro destacó en los casos sobre hechicería y brujería, fue muy usual dado a las envidias, rencores y rivalidades entre iguales y diferentes actores, ya fuera para obtener los favores sexuales de las mujeres, la retención de los maridos u hombres con quienes se mantenían relaciones ilícitas o lícitas, o también, los problemas sufridos en los mismos espacios en común. Por ejemplo, en el pueblo de San Francisco Tetecala, perteneciente a la cabecera de San Lucas Mazatepec del Estado del Marquesado, el 04 de febrero de 1800 se levantó la denuncia del mestizo Matías Antonio Machado contra el mulato Mariano Antonio “el cojo”, porque el denunciante estando enfermo, “el cojo” le dijo que era aire lo que tenía y que si quería lo curaría en tres días.

Pasaron unos días cuando el mulato volvió a casa de Matías Antonio pero éste se negó, por esta razón Mariano Antonio “el cojo” le contestó “que si su Dios era tan poderoso, por qué no lo sanaba”. Ante esto, Antonio Machado consideró ser una grave ofensa contra la fe, a lo cual también agregó que “el cojo” tenía fama de curandero porque había sanado a Ignacio Antonio, capitán de gañanes en la hacienda de Santa Cruz, y a su mujer María Rafaela, además de Simón Trinidad, cuidador de camotales, residente en la misma hacienda.

Posteriormente a esta denuncia, llamaron a testificar a los indios Ignacio Antonio, Rafaela Antonia, el mulato Simón Trinidad, y la mestiza María Ovando,

²⁰³ AGN, *Inquisición*, vol.722, exp.12, fs.286-291. El sr. inquisidor fiscal del santo oficio contra Antonio de San Juan, mestizo, por usar de hechizos. Cuautla.

esposa de Antonio Machado. Al comparecer ante Manuel Morales comisario y Miguel Larralde notario, Ignacio Antonio y Rafaela Antonio, esposos, ratificaron conocer al “cojo” pero negaron que los había curado. El mulato Simón Trinidad dijo que sí lo conocía pero que lo identificaba con el nombre de Juan y era de Cuautla. Finalmente, María Ovando negó el argumento expuesto por su esposo, porque dijo que Antonio Machado “tenía mala amistad con él [“el cojo”]”.

A causa de las denuncias, en 1800 fray Alejandro Fernández prior dirigió y mandó al cura de Cuautla que se diera noticia de Antonio “el cojo”, respuesta que recibió hasta 1808 cuando el señor Prado y Alfaro envió noticias del mulato que conocían como Antonio de Mariano el cojo, “mulato o lobo, curandero a quien llamaban el hechicero por sus curaciones supersticiosas”. No obstante, para ese año el acusado ya había muerto.²⁰⁴

Complementando con el sub-apartado de los transgresores, estos actores tejieron redes sociales que se resquebrajaban y restituían. Con base en la definición de los grados o tipos de interacción entre los actores adscritos a diferentes calidades, las denuncias, sugieren diversos tipos de redes sociales dadas entre diferentes contextos antes, durante o posterior a la denuncia, es decir, de un proceso previo. En esas circunstancias es posible ver los puntos de unión y quiebre que permitieron dar continuidad a esos focos devocionales, ya fuera a través de alianzas por parentesco, amistad o clientelaje.

²⁰⁴ AGN, *Inquisición*, vol.1397, exp.14, fs.205-216. El sr. inquisidor fiscal de este santo oficio contra Juan el cojo, o Mariano Antonio el cojo, mulato, del pueblo de Cuautla, perteneciente al curato de Mazatepec; es llamado comúnmente el adivino, por curandero supersticioso y adivino. Tetecala, Morelos.

3.3 Motivos de intercambio

Citando a Christoph Daxelmüller “allá donde la normalidad y el ritmo fluido de la vida cotidiana se alteraban por la enfermedad, el sufrimiento y la muerte repentina, se recurría rápidamente a la denuncia de encantamientos y hechizos como explicación”²⁰⁵. En el contexto novohispano no resultó extraño creer en Dios así como en el Demonio, los efectos de la medicina o la magia, ya que estas manifestaciones explicaron las creencias de la sociedad. Por ejemplo, cuando una persona padeció de locura²⁰⁶, sus allegados (círculo familiar, amigos y vecinos) atribuyeron ser ocasionadas por revelaciones divinas que habían turbado la imaginación del individuo, o bien explicaciones que se centraron en un mal a consecuencia de un pacto con el demonio o porque el sujeto había sido víctima de algún hechizo.²⁰⁷

En este sentido, observamos que la población de Cuautla de Amilpas y Cuernavaca que solicitó a los curanderos, hechiceros y adivinos en primer instancia fue para curar una enfermedad, y en segundo lugar, encontrar objetos perdidos, obtener la atención del hombre deseado, así como los favores sexuales de las mujeres, saber si se estaba embarazada, tener noticias del marido ausente y hasta provocar un maleficio.

²⁰⁵ Daxelmüller, *op. cit.*, p.26.

²⁰⁶ “[...] Por “loco” se entiende el que “ha perdido el juicio, carece de razón y hace y dice disparates”, como también el “sujeto de poco juicio, y asiento”, siendo sinónimos “loco”, “demente”, “desatinado”, “disparatado”, “insano”[...], Sacristán, M. C., “Pecadores e inocentes: algunos avances sobre la locura en Nueva España (1571- 1760)”, en *Seminario de Historia de las Mentalidades, Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999, pp.42-43.

²⁰⁷ “Hechizar (de hechizo) tr. Según la credulidad del vulgo, privar uno a otro de la salud o de la vida, trastornarte el juicio o causarle algún otro daño, en virtud de pacto hecho con el diablo y de ciertas confecciones y prácticas supersticiosas”, Real Academia de la Lengua Española, *op.cit.*, Tomo III, p.701

3.4 Espacios de interculturalidad

En este rubro señalaremos los espacios de interacción donde fue posible observar a los actores, sus relaciones de solidaridad y conflicto, así como motivos de esa convivencia, elementos imprescindibles en la sociología de los conocimientos y saberes sobre el universo devocional, ritual y de creencias, características que en su conjunto intervinieron y configuraron el escenario cultural.

Ingenios. Como ya hemos señalado el rasgo que caracterizó a Cuautla de Amilpas y Cuernavaca fue la fundación y erección de ingenios azucareros que promovieron particulares dinámicas de socialización, que con el tiempo se irían complejizando. La imposibilidad de reubicar a la población en pueblos de indios y pueblos de españoles²⁰⁸ favoreció a la concentración de esclavos negros, mestizos, indígenas y demás categorías sociales, en espacios propios de la economía regional, como lo fueron las haciendas. A pesar de la diversificación de tareas a las que cada sector estaba sometido, los encuentros casuales y cotidianos permitieron que indígenas, negros, mulatos y mestizos lograran relacionarse, ya fuera en situaciones de conflicto o de solidaridad.

Los estudios de Brígida von Mentz y Beatriz Scharrer Tamm han señalado que las haciendas fueron lugares propicios del mestizaje. En este tenor, consideramos que las circunstancias dadas a partir de un espacio en común como lo fueron las haciendas permitieron la insoslayable convivencia de hombres y mujeres de diferentes calidades y bagajes culturales, razón que obviamente tampoco los mantendría al margen del conflicto generado en el mismo seno de las relaciones de trabajo, parentesco, color, así como tampoco de la consolidación y

²⁰⁸ Reynoso, *op. cit.*, pp.101- 137.

afianzamiento de lazos de solidaridad mutua por características que a veces iban más lejos del entorno cultural.

Cocina. Aunque este lugar se ha mencionado en otros trabajos, como los de Ruth Behar quien señala que fue aquí donde las mujeres tuvieron el poder para controlar al marido mediante la comida, para algunos casos de Cuautla de Amilpas vemos que también fue relevante ya que algunos de los esclavos varones resignificaron y valoraron su importancia. Por ejemplo, Antonio mulato de la hacienda de Calderón, tuvo la oportunidad de administrar polvos amatorios a través de la hechura de pan para una española que lo comía, porque ésta le daba malos tratos.²⁰⁹

Campo y parajes lejanos. Este espacio generalmente fue frecuentado por los varones arrieros y cuidadores de ganado, donde el alejamiento permitió consolidar las relaciones de amistad mediante la comunicación de algún remedio, la situación de un conocido o familiar, o la experiencia por una situación en específico, como la búsqueda de animales de carga u objetos de valor.

Iglesia. Por otra parte, este espacio del que comúnmente hacen mención las mujeres, también era un espacio propicio para el intercambio del conocimiento y saber mágico, donde la recomendación de remedios y las misas a un santo en particular, confluyeron con las relaciones sociales y la continuidad de ciertas devociones, rituales y creencias.

²⁰⁹ Artículo en dictamen.

3.5 Conocimientos y sabidurías

La conglomeración de una población heterogénea en centros de producción como las haciendas, hizo posible la conjunción por una parte de las devociones indígenas manifestadas en los rituales que se practicaban en cuevas bajo la presencia de sus antiguas deidades, así como los conocimientos y formas de curación a la usanza prehispánica; y por otra, los resabios de los antiguos cultos medievales de minorías religiosas introducidas por la población venida del exterior, es decir, negra, hispana y otros que también desembarcaron en tierras americanas y que se instalaron en las jurisdicciones de Cuautla de Amilpas y Cuernavaca.

A mediados del siglo XVIII, el temor del resurgimiento de las idolatrías se presentó, puesto que aún existía la preocupación de convertir a los aborígenes. Sin embargo, para finales de dicha centuria los clérigos comenzaron a desinteresarse en los resabios de idolatrías y la comprensión del credo cristiano entre los indios, así la ignorancia, la embriaguez²¹⁰ y los malos comportamientos ocasionados por las bebidas embriagantes retomarían un sentido prioritario dentro de las denuncias por desórdenes religiosos.²¹¹

A diferencia de esos delitos, la práctica curativa fue común tras observar que los denunciados narraran las devociones, rituales y creencias empleados por

²¹⁰ Al respecto William Taylor argumenta que la embriaguez “se consideraba como una costumbre bárbara, repugnante y ridícula, y un estigma en el honor del hombre”. En *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p.49

²¹¹ Taylor, W., *Ministros de lo sagrado*, México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, Tomo I, 1999, pp.34-35.

el conocedor o sabedor para conocer a la enfermedad y/o maleficio, saber quién provocaba el padecimiento así como contrarrestar los malestares inducidos.

Los casos revisados echar los maíces fue muy común para conocer a las personas responsables del acto y las curaciones de enfermedades, además de encontrar objetos perdidos fue la práctica donde se reunieron esos cuatro elementos. En menor medida, ya que en pocos casos se presentan todas las características, en la superstición, hechicería y brujería únicamente hay mención de las técnicas para pronosticar algo, los elementos empleados y el fin que éstos pretendían. Por ejemplo, una india acusada por supersticiones echó los maíces: “delante de un altar que tenía tendido una manta blanca y cogió unos maíces e hizo a modo de cruces tres veces y dejó caer los maíces y le dijo que fuese por sus mulas a una serranía que le señaló fue dicho Diego de Alvarado y no las halló”.²¹²



Ilustración 2. Detalle del *Códice Florentino*.

²¹² AGN, *Inquisición*, vol.435, exp.44, fs.106. Autodenuncia de Diego de Alvarado. Cuernavaca.

Por consiguiente, el caso que a continuación presentamos contiene una amplia red que establecieron Agustín de Muros y María Josefa Cañedo, esta última quien en su desesperación trató de aminorar los malestares producidas por unas úlceras, le permitió establecer y afianzar lazos de amistad y clientelaje con esclavos, mulatos, indios, criollos, chinos hasta con clérigos con la finalidad de encontrar remedio a sus angustias.

Un día después de la lectura del edicto de fe, el 26 de Febrero de 1742 en el pueblo de Santiago de Cuautla de Amilpas se presentó a testificar María Josefa Cañedo, mujer castiza de veintiocho años de edad y casada con Agustín de Muros, arriero y mestizo. La denuncia fue hecha tres años después de que había sucedido un largo proceso, refiriéndose a la explicación que la llevó a dicho padecimiento.

Según el testimonio de María Josefa Cañedo en julio de 1739, su marido le adelantó la paga a Dominga la Octlica y al yerno de ésta, ambos indios que habían trabajado con él. Agustín de Muros insatisfecho con el trabajo de éstos, por algunos días los engañó que habría de pagarles. Por esta razón, Dominga fue a buscarlo a casa, y en defensa de su yerno, fue interceptada por un caballo con la intención de atropellarla; ante esta ofensa, Dominga la Octitla amenazó a Agustín de Muros diciendo “anda que tú te acordarás de mí”, acción que ocasionó el despido del indio.

A pesar de que Agustín de Muros sabía del “lanzamiento de un hechizo”, éste no tuvo miedo. Sin embargo, un mes después de lo acontecido María Josefa

Cañedo comenzó a sentirse unos tumores en el brazo izquierdo. En 1741 este padecimiento empeoró al grado que se le abrieron los tumores y comenzó a caerse la carne a pedazos hasta que se le descubrieron los huesos, motivo que la obligó asistir con un cirujano, pero no encontró el remedio de su mal.

Aconsejada por la esclava Nicolasa “la Cardoso”, María Josefa Cañedo llamó a María Alejo “la zángana”, loba libre y viuda, quien tenía como oficio curar y le proporcionó unos polvos verdes (seguramente elaborados a base de algún enteógeno), diciéndole que “comiese y que aunque sintiese que le estirasen el brazo que no lo tuviese temor”. Al quedarse dormida, María Josefa sintió que le estiraban la oreja izquierda, ya que le daban golpes contra la cama y oyó unas pisadas que parecían de mujer sin que hubiera alguien en la habitación. Al siguiente día, María Josefa al haber hecho caso de la curandera, fue a casa y María Alejo le dio de nuevo los polvos verdes bebidos y otros disueltos en agua que aplicó en las úlceras.

Al otro día María Alejo le preguntó a María Josefa qué había visto después de haberla dejado en casa, la enferma dijo que en su sueño le pareció ver unas indias casi coloradas y le dijeron que las supuestas mujeres indias que la curaban de tierra fría eran “dos mulatas de Cuautla”. Además de ello, la curandera le preguntó sobre los medicamentos que había visto, y le refirió el sueño, a lo que María Alejo agregó “las indias que había visto eran los *patles*²¹³ o medicamentos con que ella la curaba”, dando a entender que las personas en sueños

²¹³ *Pantli* vocablo náhuatl que quiere decir “medicina, generalmente, emplasto, ungüento”, en Molina, f. A. de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, Estudio Preliminar de Miguel León Portilla, México, Editorial Porrúa, 1992, p.180.

significaban los medicamentos. Después de eso, María de Alejo y Gertrudis “la Elvira”, mulata libre hija de la curandera, la llevaron a bañar al temascal. En la primera ocasión la curaron, la curandera y su hija se vomitaron; estando ya en casa de María de Alejo y delante de su hija Gertrudis, le dijo que Dominga la Octlica le había hecho el daño. En ese momento, María de alejo vio venir a Dominga y mandó a Gertrudis echar romero, y la india preguntó a la enferma si se había ido a bañar al temascal, respuesta que interrumpió Gertrudis diciéndole a María Josefa que se callara y no hablara.

Tiempo después, María Josefa Cañedo se mudó y recurrió al pueblo de Guaquechula²¹⁴, donde visitó al cura el padre Arias, presbítero religioso de San Francisco, quien le dijo que la enfermedad que tenía se trataba de un hechizo. Éste le pidió aceite comestible, lo bendijo y mandó lo bebiera en ayuno; además, el cura sacó un librito y le conjuró las úlceras. La enferma siguió el consejo del cura y bebió el aceite por quince días, efecto que le causó arrojar por vía urinaria cinco culebras coloradas y otro día, dos piedrecitas de hormiguero por una de las vísceras.

Posteriormente de haber recurrido con las curanderas María de Alejo “la zángana” y Gertrudis “la Elvira”, y el presbítero Arias, por consejo de Asencio Gregorio, mulato esclavo de la Hacienda del Hospital, María Josefa Cañedo acudió con el curandero Domingo Soriano, indio vecino de la misma hacienda. Este personaje a primera vista y tocándole el pulso, dijo que “no era cosa de Dios,

²¹⁴ Tal vez se trata de Cholula.

que era enfermedad de hechizo; por lo cual, buscó los medicamentos y quitó de las cavidades el efecto que tenían las úlceras y las llenó con carne buena.

En el proceso de la curación, Domingo Soriano le dijo a Agustín de Muros “yo no puedo curar a su mujer de eso, si no matan a la que está haciendo este daño”, para ello deben moler la masa que se ha de confeccionar con las materias del brazo enfermo y hacerlas en forma de tortillas, para que coma la carne infectada con las mismas materias. Además, pidió que le llevaran un escorpión vivo para que lo matara y, en forma de amuleto, colocará la cabeza de este animal en el cuello de María Josefa, recomendando que “todos los días se ha de colgar un chile en compañía de la cabeza para que con eso se espantase la que había hecho el daño”.

Domingo Soriano le dio a beber una dosis de *pilchichinchiles*²¹⁵, que había comprado Agustín de Muros en el tianguis de Tlayacapan donde frecuentemente se venden, y después de haber hecho la señal de la Santa Cruz a la bebida, se la dio a María Josefa sintiendo despelucársele los cabellos y moviéndose todo el cuerpo, dando vueltas y en su juicio vio “un río de materias, otro de sangre y otro de personas con caras coloradas de figura espantosa”, por ello el curandero le decía que no se espantara de lo que él hacía, porque era para saber cómo había de ejecutar la curación, porque la yerba que le había dado había de hablar. Por esta razón, recomendó que al otro día María Josefa descansara y no levantara de la cama debido al largo viaje que había andado.

²¹⁵ Es el nombre genérico para denominar a los enteógenos: hongos y plantas. *Pil* de *Pilli*: niño, *Chi*: *hacia*, en *sobre* Información personal del maestro Mauricio Ramsés Hernández Lucas.

Sin embargo, Raphael originario de China que tenía por oficio enseñar niños a leer, le dijo que se confesara y dar parte a quién correspondiera este asunto, es decir, al comisario inquisitorial. No obstante, Ana Patricia criolla y vecina del rancho de Mapastlán, le dijo que tuviera paciencia hasta que llegara el tiempo de lluvias porque “con unos hongos pequeños que se dan en el monte de Xumiltepec sanaría”, por eso le llevó unos “granitos de pipilihitles amarillos diciéndole que eran más activos por ser los verdes muy chiqueadores”, pero María Josefa no los quiso beber, sino que los molió y colocó el polvo en las úlceras del brazo, que al tiempo de ponerlos sobre las heridas parecía hollín de las chimeneas.

Además de su relatoría sobre aquel suceso, María Josefa Cañedo denunció dos actos relacionados respecto a cómo retener al marido y al amante. El primero, se relacionó con Ana Patricia y su madre porque ellas, “las Patricias”, comían yerbas para adivinar. Este hecho había sido denunciado por su esposo Agustín de uros ante Nicolás de Ballades, fiscal de la iglesia que para ese entonces ya había muerto, porque escuchó decir a Patricio de San Joseph, padre y esposo de las acusadas, que no hace vida con su mujer.

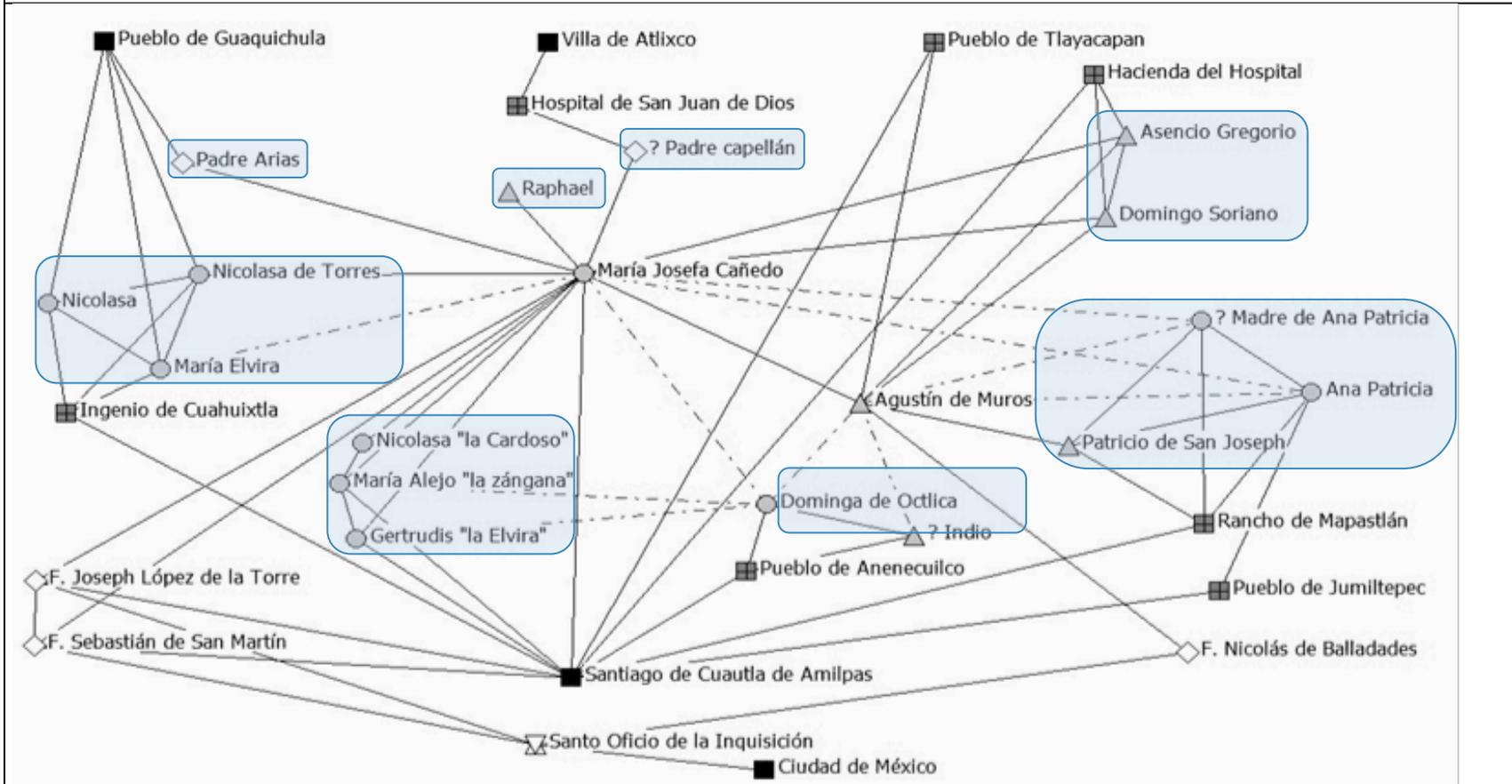
Y la segunda denuncia fue contra contra María Elvira, esclava del ingenio de Cuahuixtla, porque había aconsejado a otra esclava llamada Nicolasa que “cuando tuviese un amante que la sustentase bien, le cortare tres cabellos de la cabeza a el tiempo de acceso, y que del lodo de su orina envuelto en un papel con dichos cabellos resultaría la permanencia en la culpa ya que cuando quisiese quitarse de él arrojase encima de él dicho lodo y cabellos”. Esta información no la

había escuchado directamente de la acusada, sino más bien porque Nicolasa de Torres le comunicó que cuando ella y las dos esclavas referidas venían de Guaquechula, escuchó aquel consejo. Finalmente, en la narrativa de la testificación de María Josefa Cañedo menciona que con anterioridad ya había sido denunciada ante el padre capellán del Hospital de San Juan de Dios, en la villa de Atlixco, pero éste no la quiso absolver, siendo esta la razón por la que declara ante los señores inquisidores.

Pasando a la parte final del capítulo, analizaremos un caso que hemos comentado, ya que es un ejemplo que merece nuestra atención porque contiene información sobre los conocimientos y saberes aplicados en la curación; además, donde fue posible observar la presencia del elemento indígena que continuó vigente todavía en el siglo XVIII pero puestos en práctica por mulatos y descendientes.

Esta testificación permite virar hacia varios aspectos íntimos de la socialización de la magia. En un primer momento, vemos que la interacción de los actores fue imprescindible a pesar de los esfuerzos del orden civil y religioso quienes trataron de impedir la socialización, así mediante la documentación inquisitorial nos dimos cuenta que la población en general estableció vínculos que iban más allá de la normatividad. Por ejemplo, el caso de arriba revela esa interacción entre esclavos, mulatos, chinos, mestizos, castizos, indios, criollos y españoles, donde los lazos y vínculos fueron importantes para la reproducción y producción de devociones, rituales y creencias, situación que se explica a manera de focos devocionales que la misma población continuaba reproduciendo.

GRAFO 4. RED DE MARÍA JOSEFA CAÑEDO POR USAR SUPERSTICIONES. CUAUTLA DE AMILPAS, 1742



—	Nexo bilateral	⚡	Institución	◇	Funcionarios inquisitoriales	●	Mujeres	▲	Varones
- - - -	Nexo antagónico	■	Lugares	⊞	Espacio conflicto/ convivencia	□	Camarilla		

Fuente: AGN, *Inquisición*, vol.897, exp.19, fs.409-414. Grafo elaborado por la autora en Ucinet 6.4999 y NetDraw 2.136.

En este tenor, también vemos que los lazos entre los esposos es preponderante cuando al tratar de sanar y curar el malestar causado por el hechizo, la mujer establece una red de mujeres que recomiendan y otras que son las curanderas. Sin embargo, por otro lado, el esposo en el intento de buscar el remedio, también logra formar redes entre varones que ofrecen su ayuda. En ambos casos llama mucho la atención lo que utiliza la curandera mulata y el curandero indio.

En efecto, durante estos menesteres y padecimientos, la primer intervención fue hecha por una curandera mulata y su hija, recomendada por una esclava. Los conocimientos y saberes que empleó se basaron en la ingesta de polvos verdes disueltos en una bebida, con el cual se intentó averiguar quién y cómo se debía proceder para lograr sanar a la enferma. Con base en la narración existe la probabilidad de la ingesta algún tipo de enteógeno, quizá de alguna especie de hongos que desde el México prehispánico se usaron para pronosticar, diagnosticar y atender enfermedades.²¹⁶

Por otra parte, la segunda intervención fue hecha por Domingo Soriano, indio curandero, que a través de tocar el pulso de la enferma pronosticó que se trataba de un hechizo. Por esta razón, debía de sufrir, incluso matar, a la persona que había cometido semejante acto, y a través de la ingesta de la materia que tenían las úlceras del brazo, se hicieran tortillas para que la persona que había hecho sintiera lo mismo.

²¹⁶ Hernández Lucas, R. y Loera Chávez y Peniche, M., *El hongo sagrado del Popocatepetl*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008.

En el proceso de la curación, Domingo Soriano le dijo a Agustín de Muros “yo no puedo curar a su mujer de eso, si no matan a la que está haciendo este daño”, para ello deben moler la masa que se ha de confeccionar con las materias del brazo enfermo y hacerlas en forma de tortillas, para que coma la carne infectada con las mismas materias. Además, pidió que le llevaran un escorpión vivo para que lo matara y, en forma de amuleto, colocará la cabeza de este animal en el cuello de María Josefa, recomendando que “todos los días se ha de colgar un chile en compañía de la cabeza para que con eso se espantase la que había hecho el daño”.

Domingo Soriano le dio a beber una dosis de *pilchichinchicles*, que había comprado Agustín de Muros en el tianguis de Tlayacapan donde frecuentemente se venden, y después de haber hecho la señal de la Santa Cruz a la bebida, se la dio a María Josefa sintiendo despelucársele los cabellos y moviéndose todo el cuerpo, dando vueltas y en su juicio vio “un río de materias, otro de sangre y otro de personas con caras coloradas de figura espantosa”, por ello el curandero le decía que no se espantara de lo que él hacía, porque era para saber cómo había de ejecutar la curación, porque la yerba que le había dado había de hablar. Por esta razón, recomendó que al otro día María Josefa descansará y no se levantará de la cama del largo viaje que había andado.

CONCLUSIONES

La interacción de los actores en las redes del intercambio fue fundamental en el proceso de mestizaje, no sólo para recrear y reproducir los conocimientos y saberes de la supuesta “magia” y sus derivados. Para el caso de las Alcaldías Mayores de Cuautla de Amilpas y Cuernavaca estuvo acompañada de gran particularidad, ya que fue insoslayable la convivencia de hombres y mujeres pertenecientes a diferentes calidades, razón que no los mantuvo al margen del conflicto generado en ese seno relacional y diferenciado, ni tampoco de la consolidación de lazos de solidaridad mutua ni de la ruptura de vínculos.

La población asentada en estas jurisdicciones trascendió las barreras impuestas por el orden político. En particular, la fundación de los ingenios azucareros facilitó la creación de otras dinámicas de socialización, por ejemplo, la imposibilidad de crear pueblos de indios y pueblos de españoles, la implementación de mano esclava en la producción del azúcar y la atracción de las haciendas como centros de trabajo para los indígenas. Rasgos como estos vinieron a transformar el escenario cultural de ambas jurisdicciones.

Sin embargo, la cuestión civil entre ambas alcaldías Cuautla de Amilpas y Cuernavaca se diferenció por la función del Juez Privativo u oidor (1612-1760). Este es un caso peculiar y necesita un análisis más profundo que conllevaría realizar otro trabajo, ya que existe la posibilidad de que éste y otros funcionarios del Marquesado obstaculizaran también en los deberes de los comisarios inquisitoriales y religiosos, así como lo fue con la Real Audiencia; dado que los representantes y guardianes de la fe continuamente demandaban y quejaban de

los miserables resultados de la evangelización, aunado con la gravedad contra los asuntos de la fe y comportamiento del buen cristiano fehacientes en las faltas e individuos descritos en esos testimonios. También, éstos pusieron en manifiesto las adversidades ocasionadas por las autoridades del Marquesado para evitar el seguimiento inquisitorial, incluso es factible pensar en la posible participación omisa de los representantes del Provisorato de indios y chinos en estas demarcaciones.

Así, desde el siglo XVI hasta principios del siglo XVIII hubo intentos de omitir, extirpar y desaparecer de raíz las devociones, rituales y creencias indígenas u otras que supuestamente se opusieran a la fe y moral cristiana. Y es entre estas centurias que vemos un proceso de indianización entre negros, mulatos y descendientes. En el siglo XVI, no observamos mayores cambios, seguimos observando a los indígenas como mediadores entre mulatos y negros, y población adscrita a otra calidad.

Sin embargo, en el transcurrir del siglo XVIII, en especial a los casos de maleficio y curanderismo fue posible ver la participación de los mulatos y descendientes, apropiarse de las devociones indígenas, en el sentido de que emplean vocabulario nahua y técnicas de curación que invitan a pensar que éstos fueron los aprendices durante el siglo XVII. En este sentido, se explica el proceso intercultural auspiciado por las exigencias del contexto, donde generalmente las haciendas fueron los espacios propicios que generaron la interacción y comunicación entre personajes de diferentes calidades. En efecto, es factible también retomar la propuesta de Fernando Ortiz quien argumentó que el proceso

de transculturación se llevó a cabo de indios a negros, siendo éstos últimos los que aprendieron a emplear y utilizar las técnicas de la curación, así como el tabaco imprescindible en los rituales nativos.

Por consiguiente, la práctica curativa y la brujería en la mayoría de los casos estuvieron vinculadas dado a que una intercedió para evitar la muerte del individuo, siempre y cuando esta ayuda fuera remunerada; mientras que la brujería se presentó sólo como una vía para dañar a los individuos mediante el maleficio por medio de palabras o la ingesta de algún filtro con la que se pretendió manipular y modificar la forma de pensar y actuar del ser humano.

La hechicería y la superstición estuvieron muy presentes en el imaginario común, de donde se generaron redes femeninas, en especial en la primera testificación, para dar a conocer de algún medio con el cual se mantuvieran relaciones ilícitas o mantener al hombre con quien tenían “trato”. Por otra parte, la superstición regularmente estuvo asociada con el pronóstico del futuro, aunque también con el conocimiento de hechos sucedidos, o bien para la búsqueda de objetos perdidos y tener noticia del marido ausente.

La interacción de los actores (individuos) en las redes del intercambio fue fundamental en el proceso de mestizaje, no sólo en el sentido meramente biológico, sino también cultural de la recreación y reproducción de focos devocionales que la iglesia consideró como transgresiones. En este sentido, la población asentada en las Alcaldías Mayores de Cuautla de Amilpas y Cuernavaca fue trascendiendo las barreras impuestas por el orden político y religioso dado a las condiciones propias que exigió el contexto.

Cabría preguntarse si acaso podríamos referirnos a un proceso de indianización en el que los negros, mulatos y descendientes al estar en convivencia, y también en conflicto con los actores de calidades con más reconocimiento social, u otras particularidades del contexto, éstos aprendieron a implementar métodos, saberes y conocimientos de usanza indígena, como por ejemplo, para el caso de Cuba a lo que Fernando Ortiz llamó como proceso de transculturación, donde negros y descendientes aprendieron a utilizar e implementar el tabaco en los rituales de sanación²¹⁷. Considero que interrogantes como esta merecen sus propias páginas argumentativas y de análisis.

Con la reconstrucción de las redes interculturales y el empleo del vocabulario para el análisis de redes sociales, nos ha permitido visualizar en los veinticinco expedientes revisados que indios, negros, mulatos, mestizos, españoles, moriscos, chinos, lobos y portugueses interactuaron en ambas jurisdicciones, a pesar de las diferencias temporales y espaciales que se señalan en los documentos, ya que fue común compartir el universo de la magia y sus variantes.

ARS nos permitió mostrar parte de una realidad, a la que le antecedió y sucedió una serie de sucesos, mediante el diálogo con la documentación inquisitorial, tan fue así que visualizamos el hecho social de la magia con un lente social. Cabe mencionar que así como nos facilitó ver más a fondo la realidad de los hechos, también dejó muchos aspectos y huecos que aún no hemos podido descifrar.

²¹⁷ Ortiz, F., *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid, Catedra, Letras Hispánicas, 2002.

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo General de la Nación (AGN).

Ramo: Padrones e Inquisición

AGN, *Padrones*, vol.8, fs.2. Relación de pueblos, haciendas y ranchos de Cuautla de Amilpas.

AGN, *Inquisición*, vol.1, fs. 2- 5. Edicto de Fe.

AGN, *Inquisición*, vol.296, exp.11, fs.355-361. Lectura de Edicto en Cuautla de Amilpas.

AGN, *Inquisición*, vol.299, exp.8, fs. 7. Edicto de Fe

AGN, *Inquisición*, vol.296, exp.11, f.361v. Denuncias presentadas ante el comisionado del santo oficio en Cuautla y fueron contra Juan Ximon, quiromántico. Cuautla.

AGN, *Inquisición*, vol.301, exp. s/n, fs.149-v.

AGN, *Inquisición*, vol.302, exp.8, fs.128-130. Información contra Magdalena, mulata libre, por haber tomado el peyote para saber si estaba preñada. Cuautla en las Amilpas.

AGN, *Inquisición*, vol.312, exp.52, f.270-v. Información contra Pedro Tirado, porque andaba con el diablo llevándolo en un bultito bajo el brazo. Cuautla de Amilpas.

AGN, *Inquisición*, vol.435, exp.44, fs.106. Autodenuncia de Diego de Alvarado. Cuernavaca.

AGN, *Inquisición*, vol.435, exp.45, f.107. Denuncia contra Mariana, mestiza, por aconsejar brujerías. Cuernavaca.

AGN, *Inquisición*, vol.435, exp.46, f.108. Denuncia contra María Caballero, por decir lo que una india daba a los hombres para ligarlos. Cuernavaca.

AGN, *Inquisición*, vol.435, exp.46, f.109.

AGN, *Inquisición*, vol.435, exp.47, f.110. Denuncia contra Luisa, mulata, por haber dado unos polvos a un hombre para que no se apartase de ella. Cuernavaca.

AGN, *Inquisición*, vol.536, exp.22, fs.144-150v. El sr. fiscal contra Antonio, mulato, esclavo de don Francisco de Godoy, por usar de polvos amatorios. Amilpas.

AGN, *Inquisición*, vol.543, exp.3, fs.11-13. El sr. inquisidor fiscal del santo oficio contra Esteban Lorenzo, mulato, por curandero. Metepec.

AGN, *Inquisición*, vol.543, exp.6, fs.68- 87v. El inquisidor contra Nicolás de Miranda, español, por supersticioso. Ocuituco.

AGN, *Inquisición*, vol.624, exp.6, fs.13. Causa criminal contra Isabel Coronel, mulata, por supersticiosa. Cuautla.

AGN, *Inquisición*, vol.722, exp.12, fs.286-291. El sr. inquisidor fiscal del santo oficio contra Antonio de S. Juan, mestizo, por usar de hechizos. Cuautla.

AGN, *Inquisición*, vol.735, exp.20, fs.189-197. El sr. fiscal del santo oficio contra una mulata llamada Agustina, vecina del pueblo de Tlaltenango, jurisdicción de la villa de Cuernavaca, por supersticiosa.

AGN, *Inquisición*, vol.736, exp.2, fs.21-25. Denuncia espontanea que de si hizo Manuel Guerrero, español, casado con María Luisa Tapia, de oficio labrador, sobre haberse valido de un indio para que le ministrase algún bebedizo para maleficar a su mujer y libertarse por este medio del mal trato que le daba a este denunciante. Tlaltizapan, Cuernavaca.

AGN, *Inquisición*, vol.740, exp.28, fs.204-208. El sr. fiscal del santo oficio, contra Rosa de Herrero, mulata, por hechizos. Cuernavaca.

AGN, *Inquisición*, vol.759, exp. s/n, fs.253-255.

AGN, *Inquisición*, vol.807, exp.2, fs.41-87. El sr. inquisidor fiscal de este santo oficio contra Juan Ortiz, mestizo, vecino de la villa de Jonacatepec en las Amilpas, por curandero supersticioso y adivinador de cosas perdidas. Amilpas.

AGN, *Inquisición*, vol.817, exp. s/n, fs.419-420. El sr. inquisidor fiscal de este santo oficio de México, contra Juana Martina, mestiza, natural y vecina de Totolapan, por supersticiosa. Totolapan.

AGN, *Inquisición*, vol.820, exp.5, fs.128-141. El señor inquisidor fiscal de este Santo Oficio contra Carlos González, mestizo por haberse valido de una india hechicera para que le descubriese unos bueyes que le habían hurtado. Xochitepec, Morelos.

AGN, *Inquisición*, vol.878, exp.10, fs.279-283. Denuncia contra anota la agüero, por adivina. Tlaltizapan.

AGN, *Inquisición*, vol.897, exp.19, fs.409-414. Con ocasión de haberse publicado el edicto general, en la villa de Cuautla, se remite la denuncia que hace María Josefa Cañedo, casada con Agustín de Muros, de oficio arriero; contra unas indias de tierra fría, por curanderas supersticiosas. Cuautla.

AGN, *Inquisición*, vol.912, exp.67, fs.284-291. El sr. inquisidor fiscal del santo oficio de México, contra un mulato llamado Santos, sirviente de Diego de Figueroa por maléfico supersticioso. Zacualpa.

AGN, *Inquisición*, vol.1314, exp.2, fs.1-8. El sr. inquisidor fiscal de este santo oficio contra Micaela Cardoso, española, por supersticiosa, la cual con motivo de que le habían hurtado unas hebillas, hizo se lavaran las manos (f. Dolores Salamanca, J. Antonio Balderrama y Marcelino Farfán) en aceite de la lámpara de la iglesia, y el que se hubiere robado las hebillas se llenaría de lepra. Comisario nombrado r. p. fr. Manuel Errasquin, prior en el convento de Cuautla. Notario nombrado fr. Miguel Zenabria. Cuautla de Amilpas.

AGN, *Inquisición*, vol.1356, exp.3, fs.25-28. El sr. inquisidor fiscal de este santo oficio contra Pedro Nolasco, mulato residente en la hacienda de Coahuixtla, jurisdicción de Cuautla Amilpas. Denunciado por Hermenegilda Salazar, de haberla maleficiado. Cuautla Amilpas, Cuernavaca.

AGN, *Inquisición*, vol.1397, exp.14, fs.205-216. El sr. inquisidor fiscal de este santo oficio contra Juan el cojo, o Mariano Antonio el cojo, mulato, del pueblo de Cuautla, perteneciente al curato de Mazatepec; el llamado comúnmente el adivino, por curandero supersticioso y adivino. Tetecala, Morelos.

BIBLIOGRAFÍA

1er Censo de población de la Nueva España, 1790. Censo de Revillagigedo “un censo condenado”, México, Secretaría de Programación y Presupuesto, Dirección General de Estadística, 1977.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México 1571- 1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

_____, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981.

Armengol, Anna, “Realidades de la brujería en el siglo XVII. Entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico”, en *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, Vol.3, Núm.6, 2002. En línea: <http://www.tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id=23&layout=html>

Arroyo de la Fuente, Amparo, “Aspectos iconográficos de la magia en el antiguo Egipto: imagen y palabra”, en *Akros: La revista del museo*, Melilla, España, Núm.8, 2009, pp.63-72. En línea: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/ejemplar?codigo=222782>]

Augé, Marc, *El genio del paganismo*, Traducción de Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Muchnik Editores S.A., 1993.

Barrett, Ward, *La hacienda azucarera de los marqueses del Valle 1535-1910*, México, Siglo XXI, 1977.

Behar, Ruth, “Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México”, en Seed, Patricia (coord.), *Sexualidad y matrimonio en América hispánica, siglos XVI- XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, 1991, pp.197- 226.

Bertrand, Michel, *Grandeza y miseria del oficio. Los oficiales de la Real Hacienda de la Nueva España, siglos XVII y XVIII*, México, CIDE, Instituto Mora, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Bravo, Elia Nathan, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

Calvo, Thomas, *Poder, religión y sociedad en Guadalajara del siglo XVII*, México, Centre D'Etudes Mexicaines et Centaméricaines, H. Ayuntamiento de Guadalajara, 1992.

Campagne, Fabián Alejandro, "El modelo cristiano de superstición en la España moderna (siglos XV a XVIII)" en *Anthologica Annua*, 2001, pp.217-274.

Cárdenas Santana, Alejandra, *Hechicería, saber y transgresión. Afromestizas en Acapulco: 1621-1622*, Chilpancingo, Guerrero, México, 1997.

Caro Baroja, Julio, *Las Brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

_____, *Vidas mágicas*, Taurus, Madrid, Vol.1., 1967.

Castillo Palma, Norma Angélica, "Cohabitación y conflictividad entre afromestizos y nahuas en el México Central", en Juan Manuel de la Serna Herrera (coord.) *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Gobierno del Estado de Guanajuato, 2005, pp163-186.

Catedra, Pedro, *Amor y pedagogía en la Edad Media: estudios de doctrina amorosa y práctica literaria*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.

Cohen, Esther, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Taurus, 2003.

Cohn, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Daxelmüller, Christoph, *Historia social de la magia*, Barcelona, Editorial Herder, 1997.

Deeds, Susan M., "Brujería, género e inquisición en Nueva Vizcaya" en *Desacatos. Vientos del norte*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, Núm.10, otoño- invierno, 2002, pp.30- 47.

Díaz Díaz, Rafael Antonio, *Esclavitud, región y ciudad: El sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2001.

Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1995.

Evans- Pritchard, E. E., *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1997.

Frazer, James George, *La Rama Dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

García Ávila, Celene "Amuletos, conjuros y pócimas de amor: Un caso de hechicería juzgado por el Santo oficio (Puebla de los Ángeles, 1652)", en *Contribuciones desde Coatepec*, Núm.17, julio-diciembre, 2009, pp.45-63.

García Cárcel, Ricardo, "La brujería en España ¿Brujería o brujerías?", en *Revista Historia*, Núm.16, 1982, pp.54-61. En línea: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/brujerias.htm>

García de León, Antonio, "La malla inconclusa. Veracruz y los circuitos comerciales lusitanos en la primera mitad del siglo XVII", en Ibarra, Antonio y Valle Pavón, Guillermina del, (coords.) *Redes sociales e instituciones comerciales en el imperio español, siglos XVII a XIX*, México, Instituto Mora, Colección Historia

Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Economía, 2007, pp.41-83.

García Huz, Víctor, *Diccionario escolar etimológico*, Barcelona, Edit. Magisterio español, 1966.

García Martínez, Bernardo, *El Marquesado del Valle*, México, El Colegio de México, 1969.

Gareis, Iris, "Brujería y Hechicería en Latinoamérica: marco teórico y problemas de investigación", en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, México, Tomo III, 2000, pp.1-17.

Geertz, Clifford, *La Interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1988.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Gil, Luis, "Medicina, religión y magia en el mundo griego", en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, Universidad Complutense de Madrid, Vol.11, 2001, pp.179-198. En línea: <http://revistas.ucm.es/index.php/CFCG/article/view/CFCG0101110179A>

Ginzburg, Carlo, *Los Benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guadalajara, 2005.

Gómez, Jorge Tirzo y Hernández, Juana Guadalupe, "Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías, conceptos, actores y referencias", *Cuicuilco*, Núm.48, enero-junio, 2010, pp.11-34.

Gonzaga, João Bernardino, *A Inquisição em seu Mundo*, São Paulo, Editora Saraiva, 1993.

Gonzalbo, Pilar, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 2005.

González Minguez, César, “Religión y Herejía” en *Clío y Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, Núm.1, 2004, pp.19-21.

González y González, Luis, “El siglo mágico”, en *Historia Mexicana*, México, Vol.2, No.1 (5), julio-septiembre, 1952, pp.66-86.

Granovetter, Mark S., “The strength of weak ties”, en *American Journal of Sociology*, Vol.78, no.6, pp.1360-1380. En español: “La fuerza de los vínculos débiles” traducción de María Ángeles García Verdasco.

Greenleaf, Richard, *La Inquisición en Nueva España siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Guerra Ulaje, Angélica, “Demografía en el valle de Cuernavaca, siglos XVII- XVIII”, en Crespo, Horacio (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, Tomo IV La sociedad colonial, 1610-1780*, México, Gobierno del Estado de Morelos, Congreso del Estado de Morelos, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, 2009, pp.63- 93.

Guerrero Gutiérrez, Raquel Patricia, *Cosmovisión femenina y hechicería amorosa. Conjuros y oraciones mágico- religiosas en las prácticas de las hechiceras veracruzanas (1592- 1622)*, Tesis de licenciatura de Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2006.

Gutiérrez, Fernando, *Brujerías*, Barcelona, Librería editorial, 1949.

Haskett, Robert, “Un tapiz de muchos colores: la Iglesia y el clero en Cuernavaca colonial”, en Crespo, Horacio (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, Tomo IV La sociedad colonial, 1610-1780*, México, Gobierno del Estado de Morelos, Congreso del Estado de Morelos, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, 2009, pp.415- 459.

Hernández Jasso, Yadira, *Valladolid, Guanajuato y San Luis Potosí: Algunos casos de uso de la herbolaria y hechicería en los acervos de la inquisición 1701-1797*, Michoacán, Tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2011.

Hernández Lucas, Ramsés y Loera Chávez y Peniche, Margarita, *El hongo sagrado del Popocatepetl*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008.

Hernández Sotelo, Anel, “La inconmensurabilidad del demonio. Aproximaciones interpretativas a un pacto demoniaco novohispano (siglo XVIII)”, en *Fronteras de la Historia*, Vol.19, No.1, enero-junio, 2014, pp.14-40.

Hofmann, Albert (et. al.), *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, Núm.305, 1980.

Hope Robbins, Rosell, *Enciclopedia de la brujería y demonología*, Madrid, Debate-Círculo, 1988.

Ibarra, Antonio, “Redes de circulación y redes de negociantes en el mercado interno novohispano: los mercaderes del consulado de Guadalajara, 1791-1803” en Ibarra, Antonio y Valle Pavón, Guillermina del, (coords.), *Redes sociales e instituciones comerciales en el imperio español, siglos XVII a XIX*, México, Instituto Mora, Colección Historia Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Economía, 2007, pp.279- 293.

Ibarra, Antonio y Valle Pavón, Guillermina del (coords.) *Redes sociales e instituciones comerciales en el imperio español, siglos XVII a XIX*, México, Instituto Mora, Colección Historia Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Economía, 2007.

Imízcoz, José María, "Actores, redes, procesos: Reflexiones para una historia global", en *Revista da Faculdade de Letras História*, III Série, Vol.5, 2004, pp.115-140.

Juárez Vidal, Axelle, *El philtrum novohispano. Creencias acerca de la magia amorosa en México siglo XVII*, Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2012.

Lara Alberola, Eva, *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Valencia, Publicaciones de la Universidtat de València, Colección Parnaseo, 2010.

Leaños, Jaime, "La Celestina: ¿Philocaptio o Apetito Carnal?" en *Fifteenth-Century Studies: Essays in Honor of Edelgard E. Dubruck*, United States of America, Barbara I. Gusick (Ed.), Vol. 32, 2007, pp. 68-82.

Lecouteux, Claude, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 1999.

León Portilla, Miguel, *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, Estudio introductorio de Miguel León Portilla. Transcripción del texto náhuatl y traducido al castellano por Librado Silva Galeana, Secretaria de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1992.

Loera Chávez y Peniche, Margarita, "La tierra de los santos. El valle de Toluca en el siglo XVIII", en Topete Lara, Hilario, *et. al.* (edits.), *La organización social y el ceremonial*, México, Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2005, pp.11-34.

López Austin, Alfredo, "Cuarenta tipos de magos del mundo náhuatl" en *Estudios de cultura náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, Núm.7, pp.87-117.

Maldonado, Druzo, *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (Tlahuicas y Xochimilcas en el Morelos Prehispánico)*, México, Universidad Autónoma de México- Centro de Investigaciones Multidisciplinarias Cuernavaca, Morelos, 1990.

Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta- Agostini, 1993.

Mariel de Ibáñez, Yolanda, *El tribunal de la inquisición en México: siglo XVI*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

Martín Sánchez, Raquel, *Hechiceras en la Colima novohispana. En busca de una genealogía femenina de la práctica médica*, Colima, Universidad de Colima, Asociación Colimense de Universitarias, 2005.

Martin, Cheryl E., "Demografía y estratificación social en el valle de Yautepec, 1610-1760", en Crespo, Horacio (coord.), *Morelos: cinco siglos de Historia Regional*, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 1984, pp.95-132.

_____, *Rural Society in Colonial Morelos*, New Mexico, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1945.

Martínez González, Roberto, "Los enredos del Diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. XXVIII, Núm.111, 2007, pp.189-216.

Martínez López-Cano, Pilar, "III Concilio", en *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, México, Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México, Universidad Nacional Autónoma de México, edición en CD, 2004.

McNeill, William H. y McNeill, J.R., *Las redes humanas. Una historia global del mundo*, Barcelona, Crítica, 2010.

Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.

Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, Segunda Edición, 1991.

Mentz, Brígida von y Pérez López, R. Marcela (comp.), *Manantiales, ríos, pueblos y haciendas. Dos documentos sobre conflictos por Aguas en Oaxtepec y en el Valle de Cuernavaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, 1998.

Mentz, Brígida von, “Trece pueblos nahuas enfrentan a los franciscanos del convento de Cuernavaca, 1671”, en Crespo, Horacio (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, Tomo IV La sociedad colonial, 1610-1780*, México, Gobierno del Estado de Morelos, Congreso del Estado de Morelos, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, 2009, pp.363-378.

_____, *Cuauhnáhuac 1450-1675: Su historia indígena y documentos en “mexicano”*, *Cambio y continuidad*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2008.

Michelet, Jules, *La bruja: Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*, Madrid, Akal, 2009.

Millar C., René, *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano. Estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima*, Perú, Instituto Riva- Agüero, Pontificia Universidad Católica de Perú e instituto de Historia, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1996.

Miranda Ojeda, Pedro, *El encantamiento de los hombres: la hechicería erótica en la provincia de Yucatán durante el siglo XVII*, Tesis de Maestría en Antropología, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998.

Molina del Villar, América, “Demografía, salud y enfermedad, siglo XVII y XVIII. Con énfasis en las zonas del oriente del actual estado de Morelos”, en Crespo,

Horacio (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, Tomo IV La sociedad colonial, 1610-1780*, México, Gobierno del Estado de Morelos, Congreso del Estado de Morelos, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, 2009, pp.37- 62.

Molina, f. Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, Estudio Preliminar de Miguel León Portilla, México, Editorial Porrúa, 1992.

Moutokias, Zacarías, “Las formas complejas de la acción política: justicia corporativa, faccionalismo y redes sociales (Buenos Aires, 1750-1760)”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Cologne-Weimar-Vienne, pp.69-102.

Nathan, T., *El semen del diablo. Elementos de etnopsicoterapia*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1991.

Ortega Noriega, Sergio, “De amores y desamores” en *Seminario de Historia de las mentalidades, Amor y desamor. Vivencias de parejas en la sociedad novohispana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992, pp.11- 28.

Ortiz, Alberto, *Fejoo y la tradición discursiva en contra de las supersticiones*, Guadalajara, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2006.

Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid, Catedra, Letras Hispánicas, 2002.

Ortiz Acevedo, José Alberto, Ponencia: “Miguel de la Flor, esclavo y su pacto con el diablo”, en el Coloquio Internacional Negros y sus descendientes en el mestizaje en Iberoamérica, 2014.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Papeles de Nueva España*, México, Editorial Cosmos, 1979.

Pietschmann, Horst, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Piña y Palacios, Javier y Magaña, Graciela Rocío, “La cárcel del tribunal del Santo Oficio y su régimen”, en Soberanes Fernández, José Luis (coord.), *Memoria del II Congreso de Historia del Derecho Mexicano (1980)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, pp.345-339.

Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencias en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas- Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

_____, *El curandero en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

_____, Noemí, *Sexualidad, amor y erotismo. México Prehispánico y México Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Plaza y Valdés, 1996.

Quiñones Flores, Georgina Indira, *Hechicería y brujería en Yucatán en el siglo XVII*, San Luis Potosí, México, Tesis de Maestría en Historia, El Colegio de San Luis, 2006.

Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, III Tomos, 1970.

Redfield, Robert, Linton, Ralph y Herskovits, Melville. J., “Memorandum for the study of aculturation”, en *American anthropologist*, Núm.38, pp.149- 152.

Reyes G., Juan Carlos, “Del de amores y de otros males. Curanderismo y hechicería en la Villa de colima del siglo XVII”, en *Estudios de Historia Novohispana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol.16, 1996, pp. 83- 99.

Reynoso Jaime, Irving, “La política de antiguo régimen en Cuernavaca y Cuautla de Amilpas”, en Sánchez Santiró, Ernest (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, Tomo V De la crisis del orden colonial al liberalismo, 1760-1860*, México, Gobierno del Estado de Morelos, Congreso del Estado de Morelos, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, 2009, pp.101- 137.

Rico Medina, Samuel, “La ingestión del peyote entre los mulatos en Cuautla durante la mitad del siglo XVII. El caso de la mulata Magdalena en 1614”, en *Memoria. Tercer Congreso Interno Centro INAH Morelos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, pp.391-394.

Rodríguez Delgado, Adriana, “El estudio del procedimiento inquisitorial a través de los documentos del Santo Oficio Novohispano”, en Bieñko de Peralta, Doris y Bravo Rubio, Berenise (coords.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI- XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Programa de Mejoramiento del Profesorado, 2008, pp.107-123.

Rodríguez Treviño, Julio César, “Cómo utilizar el Análisis de Redes Sociales para temas de historia”, en *Signos Históricos*, núm. 29, México, 2013, pp.102-141.

_____, “Glosario de conceptos en el Análisis de Redes Sociales”, en prensa.

Rodríguez Treviño, Julio César y Grafenstein, Johanna von, “La aplicación del Análisis de Redes Sociales: los vínculos verticales y horizontales del Consulado de Veracruz, 1795-1824”, en prensa.

Russell, Jeffrey B., *Witchcraft in the Middle Ages*, Londres, Ithaca, 1972.

Sacristán, María Cristina, “Pecadores e inocentes: algunos avances sobre la locura en Nueva España (1571- 1760)”, en *Seminario de Historia de las*

Mentalidades, Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999, pp.39-56.

Salazar Peralta, Ana María, "Las representaciones del diablo en Morelos. Siglos XVI a XX", en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (edits.), *Inquisición Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Vol. 1, 2000, pp.347- 357.

Sánchez Díaz, Gerardo y Benedict Warren, J, *Hechicería y curanderismo en la Costa de Michoacán, siglo XVII*, Michoacán, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2010.

Sánchez González, José, *Dos haciendas jesuitas en el Valle de las Amilpas (siglos XVI- XVIII)*, Tesis de doctorado en Antropología Social, México, Universidad Iberoamericana, 1997.

Sánchez Santiró, Ernest, *Azúcar y poder. Estructura socioeconómica de las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, 1730-1821*, Morelos, México, Colección El mundo y sus orillas, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Editorial Praxis, 2001.

Sánchez-Oro Rosa, Juan José, "El discurso de la magia de Agustín de Hipona, en *Estudos em homenagem do prof. Dr. José Marques*, Oporto, Universidad de Oporto, Vol.II, 2006, pp.479-496.

Secretaría de Programación y Presupuesto, *1er Censo de población de la Nueva España, 1790. Censo de Revillagigedo "un censo condenado"*, México, Dirección General de Estadística, 1977.

Semboloni, Lara, "Cacería de brujas en Coahuila, 1748- 1751. De villa en villa, sin Dios ni Santa María", en *Historia Mexicana*, México, Vol.54, Núm.2 (214), octubre-diciembre, 2004, pp.325-364.

Spinoso Arcocha, Rosa María, "Pensamiento religioso y poder: brujería, hechicería y superstición femenina en Xalapa. Siglos XVII- XVIII", en *Revista genero*, Niterói, vol.9, n.2, 1 sem. 2009, pp.153-170.

Suárez, Blanca E., "La lucha por los recursos naturales: tierras, aguas, bosques y montes", en Crespo, Horacio (coord.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, Tomo IV La sociedad colonial, 1610-1780*, México, Gobierno del Estado de Morelos, Congreso del Estado de Morelos, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, 2009, pp.181- 201.

Tavárez, David, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, El Colegio de Michoacán, A.C., Universidad Autónoma Metropolitana, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2012.

Taylor, William, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____, *Ministros de lo sagrado*, México, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, Secretaría de Gobernación, Tomo I, 1999.

Thompson, Edward P., *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995.

Todorov, Tzvetan, "El cruzamiento entre culturas", en *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, España, Júcar universidad, Serie Antropología, 1988.

Torre Villar, Ernesto de la, *Las congregaciones de los pueblos indios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

Traslosheros, J. E., *Iglesia, Justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, México, Editorial Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004.

_____, “Los indios, la inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-1750”, en Traslosheros, Jorge E. y Zaballa, Ana de (coords.) *Los indios ante los foros de justicia religiosa en Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp.57-58.

Trejo Rivera, Flor de María, “El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de La Chuparratones” en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (edits.), *Inquisición Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Volumen 1, 2000, pp.287- 299.

_____, *Mujeres y brujería en Querétaro. La imagen de lo femenino durante el siglo XVII en la Nueva España*, Tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1997.

Turner Rodríguez, Guillermo, “Comunicación sobrenatural entre los soldados de la Conquista. Las asombrosas predicciones de Blas Botello y el acato que a sus palabras hicieron sus compañeros”, en Enciso Rojas, Dolores (et. al.), *Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, pp.39- 62.

Turpin, E., “Philocaptio y Teorías amorosas del s. XV en la Crónica Sarracina de Pedro del Corral” en *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, AIH, España, 1997, pp. 1523 – 1592.

Tylor, Edwar B., *Cultura Primitiva*, Adrid, Editorial Ayuso, 1977.

Valenzuela Arce, José Manuel (coord.), *Los estudios culturales en México*, México, Fondo de Cultura Económica- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.

Valle Pavón, Guillermina del, *Finanzas piadosas y redes de negocios. Los mercaderes de la ciudad de México ante la crisis de Nueva España, 1804-1808*, México, Instituto Mora, Colección Historia Económica, 2012.

Vaneigen, Raoul, *Las herejías*, México, Editorial Jus, 2008.

Vázquez de Espinosa, Antonio, *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII*, México, Editorial Patria, 1944.

Vetancurt, Agustín de, *Teatro Mexicano. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México*, Primera edición facsimilar, México, Porrúa, 1982.

Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio de, *Theatro Americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Trillas, 1992.

Viqueira, Juan Pedro, “Una fuente olvidada: El juzgado Ordinario Diocesano” en Connaughton, Brian F. y Lira, Andrés (coords.), *Las fuentes eclesíásticas para la historia social de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Instituto Mora, El Colegio de Michoacán A.C., El Colegio de México, 1996, pp.81-99.

Wobeser, Gisela von, “Las haciendas azucareras en Cuernavaca y Cuautla en la época colonial”, en Crespo, Horacio (coord.), *Morelos: cinco siglos de Historia Regional*, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 1984, pp.107-113.

_____, *El crédito eclesíástico en la Nueva España: siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994.

_____, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, Secretaría de Educación Pública, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

_____, *San Carlos Borromeo: endeudamiento de una hacienda colonial (1608-1729)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980.

Zabala Aguirre, Pilar, “Esclavitud, asimilación y mestizaje de negros urbanos durante la Colonia”, en *Arqueología Mexicana*, Núm.119, enero- febrero 2013, pp.36-39.

Zaballa Beascochea, Ana de, “Del viejo al nuevo mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiástico en Nueva España”, en Traslosheros, Jorge E. y Zaballa, Ana de (coords.) *Los indios ante los foros de justicia religiosa en Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma Nacional de México, 2010, pp.17-46.

Zolla, Carlos y Zolla Márquez, Emiliano, *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.