



“Les sabbats des sorcières”



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

**MAGIA ANIMALÍSTICA NOVOHISPANA: LA PERVIVENCIA DE ALGUNOS
USOS MÁGICOS Y SIMBÓLICOS MEDIEVALES DE CIERTAS BESTIAS EN
NARRACIONES INQUISITORIALES DEL SIGLO XVIII**

**TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTORA EN HUMANIDADES,
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN FILOLOGÍA MEDIEVAL, ÁUREA E
HISPANOAMERICANA DE LOS SIGLOS XVI-XVIII**

**PRESENTA
XOCHIQUETZALLI CRUZ MARTÍNEZ**

ASESORA: DRA. MARÍA JOSÉ RODILLA LEÓN

**LECTORAS: DRA. CECILIA LÓPEZ RIDAURA
DRA. MARIA ANA BEATRIZ MASERA CERUTTI**

OCTUBRE 2018

Hubo una Edad en la que el hombre y los animales eran uno.
Hablaban todos una sola lengua y tenían los mismos deseos.
Todo era de todos, nada era de nadie.
Un día el hombre fue derrotado por sí mismo
y decidió partir.
Desde el cielo y la tierra
Los animales le dijeron adiós.
Pero el hombre ya no entendía su lenguaje.
Con soberbia inventó otro
Y lo nombró espejo de su mundo.
Desde entonces no somos los mismos.
Nos vemos a través de los animales
pero ellos no se miran a través de nosotros.
Ésa fue nuestra caída: los animales hablan
pero ya no los entendemos.

Eduardo Chirinos

Sea pues este trabajo un intento de conversación...

Agradecimientos

A Dios por ser el alma infinita de la cual abrevamos todos los seres de este mundo.

A mis amados padres Rachel y Rubén por ser la ceiba sagrada donde un día mi alma de colibrí nació. Por ser la personificación el amor, el coraje, la ternura, la paciencia, la bondad y la flor horaria donde puedo ser yo misma.

A mis amados hermanos: Citlali, Rubén y José Antonio por ser las ramas fuertes y flexibles que me sostienen. Por ser mis cómplices, amigos, protectores y confidentes.

A mis abuelos Candita, María Victoriana, Cayetano, Sara y Antonio por ser las voces que me guían, el ejemplo de nunca claudicar y ser uno mismo siempre.

A mis adorados sobrinos Fati y Rubencito por ser los dos seres que amé antes de conocer, por ser la luz que llena mi mundo de sonrisas, ternura, justicia, transparencia y amor incondicional.

A mi hermana Marcela por ser mi alma gemela y guardiana de nuestra palabra mariposa.

A la Dra. María José Rodilla León por ser mi guía y consejera, que me proporcionó su sabiduría de una manera generosa, franca y aguerrida. Por ser una apasionada de su trabajo y con ello me inspira a serlo con el mío.

A las Dras. Cecilia López Ridaura y María Ana Maserá por su apoyo en la corrección de esta tesis y por ser dos mujeres mágicas que encienden la literatura con su palabra.

A los Dres. José Eduardo Serrato Córdova por ser la encarnación de la sabiduría, la sencillez, la amistad y el humor y José Manuel Pedrosa por tener un alma de niño, amar su trabajo y por ser guardián de las historias del mundo.

Al Mtro. Alfredo Velázquez Lona por enseñarme a vivir congruentemente y saber que todos tenemos magia, él en las manos para crear mundos maravillosos en miniatura.

A mis sanadoras:

María Carmen por enseñarme a ver y no temer a las tinieblas además de luchar siempre con una sonrisa en los labios (mente).

Mayra Verónica, ella quien lleva en el nombre la cualidad de ayudar a los que padecemos, por convertir este cuerpo- carbón en un diamante (cuerpo).

María de la Fe (Mafe) por ser el espíritu tranquilo y luminoso que me guía por el mundo intangible (espíritu).

A mi adorada Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa porque gracias a sus enseñanzas y maestros pude extender mis alas de colibrí, porque fue aquí donde supe encontrar mi propia voz y saber que era valiosa.

Introducción

Capítulo I. Los animales en el archivo inquisitorial.....	11
1.1. Estado de la cuestión	
1.2. ¿Por qué los animales y la magia?	
1.3. Los animales y la hechicería en la Nueva España	
1.4. Andamiaje teórico y los documentos	
Capítulo II. La imaginación inquisitorial.....	32
2.1. El Santo Oficio: dictaminador de las buenas conciencias	
2.2. Brujería y hechicería, un referente	
2.3. El símbolo, una herramienta brujeril	
Capítulo III. De prácticas mágicas con animales: análisis simbólico de los seis casos...53	
3.1. “La bruja de San Juan del Río: doña Manuela del Castillo” (Querétaro, 1710)	
3.2. “Los arrieros alados” (Guadalajara, 1737)	
3.3. “La ilusión taurina: un pacto con el Demonio para aprender a montar y torear” Guadalajara, 744)	
3.4 “Consejos teutones para ganar en el amor y el juego” (Ciudad de México, 1776)	
3.5 “Francisco Ambrosio: brujo y adivino” (Guerrero, 1776)	
3.6. La zoomorfización de Manuela Ybarra” (Nicaragua, 1780)	
Capítulo IV: Sujetos liminares y magia en los Virreinos: de la Nueva España } y del Perú.....	141
Conclusiones.....	153
Bibliografía.....	157

INTRODUCCIÓN

La magia y el hombre han estado unidos desde el principio de los tiempos, el hombre ha llamado magia o milagro aquello que no podía ser explicado de manera racional, aquello que superaba sus conocimientos. La magia podía ser blanca, destinada hacer el bien, o negra, siempre diabólica y con bajos fines. Los practicantes eran brujas, hechiceros, y en el nivel más alto nigromantes o magos, cuyos poderes se consideraban ciencia adquirida a través el estudio.

Elena Fuentes Ballesteros.

La relación entre el ser humano y los animales ha sido, por lo general, objeto de estudio de vital importancia a lo largo de los siglos. De ahí que ese vínculo haya sido abordado desde diferentes campos de conocimiento, como la antropología, la historia, la ecología o la literatura, entre otros. De esta manera, la presente investigación es el resultado del encuentro entre la literatura, el símbolo y el derecho, aunque en el *corpus* de esta tesis primará el enfoque literario. Partamos pues de la definición que nos proporciona Helena Beristáin para el término “literatura” en su *Diccionario de retórica y poética*:

Se considera una muestra de literatura cualquier texto verbal que, dentro de los límites de una cultura dada, sea capaz de cumplir una función estética. (Lotman, 1976.) Visto así, el texto literario se relaciona con una semiótica literaria que forma parte de la semiótica de la cultura — pues no puede separarse de su contenido cultural— y es un sistema modelizante secundario ya que está doblemente codificado: tanto en la lengua natural como una o más veces, en los códigos culturales correspondientes a la época (tales como el estilo, el género, etc.), pues constituye el terreno donde se da la unión de sistemas opuestos (1995, 301).

Basándonos en este concepto, destacaremos las características del discurso literario que los ocho expedientes inquisitoriales de México y Perú aquí estudiados parecen cumplir: los rasgos de cualquier texto verbal, función estética y semiótica de la cultura. Este *corpus* es un tipo de literatura singular o “paraliteratura”, vocablo que etimológicamente proviene del prefijo griego para *παρά-*, *pará* significa: ‘al margen de’, ‘junto a’ o ‘contra’, como ya lo habían mencionado Carlo Ginzburg o Margarita Peña. López Ridaura, por su parte, afianza este mismo matiz ya que “aunque, evidentemente, estos relatos no se

pueden considerar como cuentos en forma, frecuentemente incluyen motivos tradicionales y cierta dosis de intriga propia de la literatura. Son relatos que comparten rasgos tanto con la leyenda urbana como con la literatura testimonial estos [*per se*, sin embargo¹]]” (2011, 11). Es decir, se trata de historias que se encuentran a caballo entre el canon y la disidencia, entre lo culto y lo popular, o entre lo oral y lo escrito. Por ello, fijan entre líneas “una adaptación a los códigos formales de los grupos al margen de la sociedad novohispana” (Méndez y Baudot, 1997, 14).

Por ese motivo, el archivo inquisitorial constituye una veta importantísima de estudio. En general, los textos analizados se insertan dentro de documentos jurídicos (cartas de poder, abjuraciones, denuncias, documentos de cargo y descargo, etc.) (Peña, 2000, 7), por lo cual, se podría pensar que sólo resultarían del interés de “avezados en asuntos de jurisprudencia; sin embargo, resulta todo lo contrario, a siglos de distancia se convierte en un rico testimonio de la época colonial” (Ramírez, 1988, 9). A mi parecer, las narraciones aquí estudiadas pueden ser consideradas como textos literarios por tres motivos esenciales:

a) Son textos verbales insertos en el discurso judicial, como apunta Beristáin, con un tinte oral. Se encuentran en una situación comunicativa específica: contamos con un emisor, el declarante; un mensaje, lo que declara ese primer sujeto; finalmente, varios receptores: jueces y notarios, además de que por este contexto lingüístico estamos ante relatos polifónicos.

¹ Es decir que las narraciones aquí compiladas no fueron escritas expresamente como cuentos o leyendas, sin embargo, en su re-construcción argumental y narrativa se constituyen como testimonios literarios (desde su manera de ser enunciados en el círculo de la comunicación, son narraciones porque se cuentan en el pasado, tienen un inicio-desarrollo-clímax y desenlace, por ello se adaptan a los tipos de leyenda y narración literarias). Asimismo, en alguna de las partes de cada una de las narraciones, según sea el caso, los animales son empleados como recursos narrativos para aumentar, algunas veces, el suspenso; por ejemplo, cuando Manuela Ybarra se convierte en burra en el cerro o cuando la doméstica de Manuela del Castillo ve a un gallo y lo espanta porque es horroroso, por lo que su ama le dice que lo deje en paz porque es “su gallo” y si el demonio se transforma en este animal, esto añade un rasgo maravilloso a la leyenda. Lo más importante es que este trato con los animales nos devela las tonalidades culturales y simbólicas de su tiempo y, a través de ellas, algunos aspectos interesantes del entorno novohispano.

b) Guardan una función estética, vinculada con la transmisión de la “belleza” al discurso. Así, tenemos algunos ejemplos concretos: “[se sintió] como con soplo, *que dilató el espacio de tiempo que se gasta en rezar una estación, causándoles un temor tan grande que les sobrevino frío*” o “vio una danza de mujeres, y una de ellas era la dicha doña Manuela del Castillo muy hermosa y galana”.

c) Finalmente, nos revelan la semiótica de la cultura reflejada en las relaciones sociales y culturales que describe, cuando nos refieren el origen étnico de los acusados, las acusaciones que se les imputan y por las cuales los estigmatizan como “lo otro”, prohibido y negativo, además de los múltiples episodios descriptivos de hechos “sobrenaturales” o “fantásticos”: danza para la curación de una indígena hñãñhu, transformación de los diferentes protagonistas en múltiples animales (guajolotes, tecolotes, burra, vaca, yegua) y el “aderezamiento” de las narraciones con recursos mágicos como el utilizar partes de animales para hacer *maleficium*.

Otro de los rasgos fundamentales de estos relatos es el pensamiento mágico, instrumento mediante el cual se construye un entramado literario, pues tiene como sello el uso del símbolo y dado que “[éste] es un trasunto de la propia ontología del hombre” (Salado, 1981, 271), entrevemos en sus líneas el imaginario cultural y social que tipifica a nuestros personajes como brujas, hechiceros, etcétera².

En consecuencia, este bagaje mágico permanece a través del tiempo; así lo atestiguan un sinnúmero de obras; por poner sólo dos ejemplos: la *Cueva de Salamanca* de Ruiz de Alarcón o la novela ejemplar el *Coloquio de los perros* de Cervantes. Es por ello que

² Dada la naturaleza compleja de nuestros textos debemos agregar, a lo ya dicho, lo que asegura Mariana Maserá en el prólogo de *Relatos populares...* que son textos que se generan en un contexto específico, el judicial donde hay fuerzas que coadyuban a los declarantes, por tanto, una de sus finalidades fue: “la delación, es decir, descubrir a un «otro» que debe ser juzgado” (2010, 33). En el plano narrativo también agrega son relatos cortos, poco complejos, dichas narraciones son aceptadas como verdad por los oyentes y la comunidad debido a que las historias desarrollan en un contexto local y los protagonistas son conocidos en ese contexto (34)

estos individuos pertenecientes a las clases subalternas utilizaron la magia como un recurso de liberación, porque practicándola podían sobrevivir en un mundo opresivo: una muestra de ello se verifica cuando aquellos hombres aprendían a torear, por arte del demonio, pues esto les daba más status; o cuando obtenían el amor de la amada mediante un hueso de rana. Entonces, en este punto, es papable que la magia fue un elemento muy importante en aquella época, tanto así que funcionó como un sistema simbólico. Por tanto, de este planteamiento se desprende la hipótesis de este trabajo: que el empleo de los animales con propósitos mágicos (en particular, el uso de sus partes como ingredientes, zoantropía o filiaciones con el Demonio) estructuran las narraciones que aparecen en los expedientes, con el objeto de reconstruir la visión literaria de aquel mundo, proyectada por los habitantes del Virreinato. Así, el objetivo de esta premisa será indagar la pervivencia o decadencia de algunos usos mágico-simbólicos de ciertos animales empleados desde la Edad Media y su transformación en el Nuevo Mundo.

Para lograr este cometido la distribución de la tesis será la siguiente: en el Capítulo I, “Animales en el archivo inquisitorial” en el apartado Estado de la cuestión se hace un rastreo exhaustivo de los investigadores que nos antecedieron en el estudio de la magia en la Nueva España.³ En la sección: “¿Por qué los animales y la magia?”, se esboza la relación de los animales y el hombre desde el inicio de la Antigüedad hasta la época que

³ Una de las primeras obras es el libro insigne de José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México* (1905). Luego, hay obras tan importantes como *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, de Pablo González Casanova, publicada en 1958; *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, de Solange Alberro (1988). Araceli Campos Moreno escribe, en 1994, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España 1600-1630 edición anotada y estudio preliminar* (Tesis de Maestría, FFyL/UNAM). Más adelante, para obtener el Doctorado en Letras, elabora, en 1997, *Un tipo de literatura marginal de la Nueva España: oraciones, ensalmos y conjuros mágicos de los archivos inquisitoriales 1600-1630* (FFyL/UNAM). Le sigue *La palabra amordazada. Literatura censurada por la Inquisición* (2000) de Margarita Peña Muñoz. Mariana Maseru Cerutti continúa nuestra lista: ella participó y coordinó, *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia* (2002); para cerrar esta enumeración tenemos *Relatos populares de la Inquisición novohispana: rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/UNAM, la cual realizó junto con Enrique Flores. Los anteriores son, a nuestro juicio, los estudios más trascendentales que fijaron el precedente del estudio de los animales y la magia en México; el lector encontrará más adelante, en la sección referida, la descripción concienzuda de los mismos.

nos compete. Se describen, a su vez, los usos de los animales, primero como proveedores y compañía; posteriormente, se explica la “vuelta de tuerca” semántica que adquieren en su devenir ya constituidos como referentes simbólicos, religiosos y literarios. En la sección “Los animales y la hechicería en la Nueva España” se analiza el impacto del choque entre la cultura hispana y la americana con respecto a los usos mágicos de los animales, basándonos en la afirmación de Le Goff de que “las obras artísticas y literarias son documentos privilegiados de la historia del imaginario”(III), por lo que los documentos creados, requisados o recopilados como pruebas en procesos judiciales —los cuales eran resguardados por la Inquisición novohispana— representan testimonios interesantes para su estudio.

Finalmente, en el apartado “Andamiaje teórico y documentos” proporcionan los números de ficha de los expedientes y su clasificación, según el catálogo de María Águeda Méndez, (coord.), *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglos XVIII y XIX del Archivo General de la Nación (México)*, (1992). Estos están bajo las signaturas: 2322, 2333, 2451, 2579, 2580 y 2591. Este tipo de “paraliteratura”, al ser herética, fue perseguida, se trata de discursos contruidos por la cultura hegemónica para servir como prueba en procesos judiciales donde se ven implicados españoles, pero principalmente miembros de las clases bajas o marginales.

Los escritos, aunque de naturaleza preeminentemente jurídica, constituyen “valiosos testimonios sobre el comportamiento de una sociedad rural” (Ginzburg, 1999, 12). Con base en la naturaleza narrativa y polifónica de esos textos, las formas literarias que más se apegan a ellos son el cuento y la leyenda, ya que, si bien es cierto que los documentos, en algún momento, no son lineales, podemos reconocer mediante ciertas marcas un inicio, un clímax y un desenlace. Por su parte, la leyenda —especialmente la que desarrolla sucesos extraordinarios—, detenta tres rasgos importantes: “en primer lugar, se

diferencian estilísticamente de otras obras en prosa del llamado estilo erudito y no muestran la influencia del latín. En segundo lugar, el giro ‘se cuenta’ u otro semejante, remite al origen de la forma misma. En tercer lugar, forman un legado anónimo” (Rovalletti, 2010, 1).

A continuación, se enumeran los seis casos con un título que he sugerido para su mejor análisis: “La bruja de San Juan del Río”, “Los arrieros alados”, “La ilusión taurina: un pacto con el Demonio para aprender a montar y torear”, “Francisco Ambrosio: brujo y adivino”, “Consejos teutones para ganar en el amor y el juego” y “La zoomorfización de Manuela”. Después, se describe todo el expediente (número de testigos, año, etc.) y luego se resume sucintamente cada caso. Al final, el capítulo cierra con una tabla de los animales que aparecen y sus posibles funciones:

Animales y partes	Posibles funciones	Documentos
Tecolotes y guajolotes	zoantropía	Los arrieros alados
Gallo con anteojos, perro con ojos de lumbre, mula, sapos y hormigas	posibles conexiones con el Demonio	La bruja de San Juan del Río
Toro y marcas de patas de gallo	conjuro	La ilusión taurina: un pacto...
Perro y chupamirto (colibrí)	conjuros	Francisco Ambrosio: brujo y adivino
Gato, rana, hormigas, <i>avecita</i> y corazón de murciélago	diferentes conjuros	Consejos teutones para ganar en el amor y el juego
Pájaro, vaca, leona y yegua	zoantropía	La zoomorfización de Manuela

En el Capítulo II “La imaginación inquisitorial” se describe el contexto social y cultural que rodea a la Corona y el Virreinato de la Nueva España (el advenimiento de una nueva casa reinante, el fin del monopolio comercial, la composición étnica de sus habitantes y el sistema de castas, etc.). Todo lo anterior sirve de base para bosquejar la visión del imaginario de sus habitantes. En el apartado “El Santo Oficio: dictaminador de buenas conciencias”, se da noticia puntual del establecimiento de este órgano y cómo mediante su apego a la fe cristiana se estableció un ambiente “dictatorial”, o al menos así se quiso,

para tratar de salvaguardar la fe católica de la contaminación provocada por ideologías idolátricas y diabólicas que pululaban en el vasto territorio novohispano. Sin embargo, desde mi punto de vista, esto no fue posible porque, basándonos en autores como Bajtín y Bataille, en este “fuerte corsé” de reglas siempre existen “rasgaduras”, es decir, en un contexto altamente rígido se contraponen lo contrario como decimos en las páginas 45-46 de esta tesis: “la liberación del sujeto, pues la Inquisición, al realizar estos actos de control, incitaba, más que al recato, a comportamientos subversivos”, pues resulta necesario que la sociedad tenga válvulas de escape para poder mantenerse estable.

En “Brujería y hechicería: un referente”, se describe la diferencia entre estos términos, dado que en esa época los inquisidores no la percibían, o al menos eso se refleja en las actas. Posteriormente, se define en el apartado “El símbolo, una herramienta brujeil” dicho concepto, a partir de la etimología y las conceptualizaciones de Jacques Le Goff, Michel Pastoreau, Umberto Eco y Jean Chevalier. Complemento las anteriores con la propia:

el símbolo es una construcción sensorial que designa una idea o un concepto. Para poder abstraerlo, el receptor debe contar con una predisposición semántica acuñada por todo el bagaje cultural e histórico aprendido durante su vida hasta ese instante; ha de realizar dos operaciones cognoscitivas consecutivas: por un lado, vaciarse, metafóricamente, es decir, deconstruir todo concepto de mundo conocido y, subsecuentemente, reorganizarlo en su pensamiento; y entonces el significado del símbolo se revelará no por caminos deductivos, sino por caminos analógicos (Cruz Martínez, 2010, 25).

Después establecemos que dada esta construcción simbólica de la realidad se creó una cultura del miedo hacia lo “otro”, lo cual provocó una fobia hacia los que eran considerados diferentes con respecto a los calificados como raza hegemónica (hispano, blanco y cristiano); es decir, “el miedo excesivo, irracional y persistente ante un objeto, actividad o situación que determina un deseo imperioso de evitar aquello a lo que se teme” (Querol, 1997, 217). Así, que en la página 52 de esta tesis concluimos que:

el símbolo como los indicios son herramientas útiles para estudiar estos testimonios

literarios, porque los textos abrevan de la ideología de su tiempo y contienen entre sus líneas estructuras culturales que persisten alrededor de la figura arquetípica de los brujos y brujas; todo lo anterior impulsado por un sentimiento de odio y rechazo hacia aquellos individuos o agrupaciones que significaban un límite, una afrenta a la cultura hegemónica de aquel tiempo y, por tanto, eran susceptibles de sufrir la muerte social al caer en las garras del Santo Oficio, ya que esto significaba la requisa de sus bienes materiales y en muchos casos, la cárcel o el destierro.

El tercer capítulo, “De prácticas mágicas con animales: análisis simbólico de los seis casos”, contiene los documentos estudiados en este *corpus*, los cuales comprenden el periodo de 1710 a 1780 y se desarrollan en diferentes localidades de la Nueva España: la Ciudad de México y los actuales estados de Guadalajara, Querétaro, Guerrero, Veracruz, y el país vecino de Nicaragua. El análisis de cada caso será de la siguiente manera. Primero, se enuncian los datos de localización del documento: número de signatura, ramo y constitución del expediente; posteriormente, se da un breve resumen del caso para que el lector lo conozca; enseguida, se analizan los animales que aparecen por medio del símbolo, los elementos de la tradición literaria que precise (tópicos recurrentes, estructuras narrativas) y, en algunos casos, mediante un rastreo histórico para contextualizarlos.

A continuación, se da una interpretación de los animales y se les tipifica según las funciones encontradas: uso de los animales como ingredientes, zoantropía o elementos que establecen conexiones con la esfera de lo diabólico; para concluir, se establece a qué función se adhiere y cómo se apuntala el discurso en un nivel lingüístico y literario, con la finalidad de delinear una parte del imaginario de la sociedad novohispana con respecto a “lo otro”. Todo ello conservado, paradójicamente, a través de esos testimonios. Aquí el discurso oral resulta relevante porque:

las palabras entrañan un potencial mágico que está claramente vinculado, al menos de manera inconsciente, con su sentido de la palabra como, por necesidad, hablada, fonada y, por lo tanto, accionada por un poder. La gente que está muy habituada a la letra escrita se olvida de pensar en

las palabras como primordialmente orales, como sucesos, y en consecuencia como animadas necesariamente por un poder” (Ong, 2012, 76).

Para finalizar, en el cuarto capítulo: “Sujetos liminares y magia en los Virreinos: de la Nueva España y del Perú” nos damos a la tarea de comparar dos de los cinco casos hallados en el Archivo General de Lima y el Archivo Arzobispal:⁴ “Prisión, secuestro e inventario de los bienes de Antonia Osorio, alias ‘La Manchada’, mulata libre residente del Callao (Lima, Perú) en presencia del Comisario Agustín Alejandro Malerbo”, fecha: 3 de abril de 1734, 11 fol. 3; “Proceso contra Juana Roque, Lucía Villagüerta y Rosa Esperanza por brujas”, fecha: 5 de enero 1735, clasificación: Hechicerías, Legajo 11, Exp. 6. semi- deteriorado; comparamos —repito— estos dos casos con tres del corpus (pertenecientes al virreinato de la Nueva España): “Los arrieros alados”, “Francisco Ambrosio: brujo y adivino” y “La bruja de San Juan del Río”.

La finalidad de lo anterior es cotejar cómo algunos usos mágicos (preparación de ungüentos, trasmutación de alguien y uso de muñecos) son utilizados por los protagonistas en ambos virreinos para aclarar si dichos usos persisten o se alejan de la tradición medieval. Mi propósito, en general, es verificar si en esta literatura liminar es posible atisbar las creencias, el imaginario y la reelaboración de la magia europea en territorio americano. Mi conclusión es que la construcción de “los otros, lo otro” marca, mediante las narraciones aquí reconstruidas, una serie de espejos cognoscitivos donde

uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro. Pero los otros también son yos: sujetos como yo, que sólo mi punto de vista, para el cual todos están *allí* y sólo yo estoy *aquí*, separa y distingue verdaderamente de mí. Puedo concebir a estos otros como una abstracción, como una instancia de la configuración psíquica de todo individuo, como el Otro, el otro y otro en relación con el yo (Todorov, 2009, 14).

⁴ Los otros tres casos extraídos de los archivos peruanos son: “Causa civil y criminal contra Juana Moya, quechua y natural de la Ciudad de Lima y Ana Ruiz, quechua, natural de Cañete y asentada en el pueblo de Lunahuaná”, fecha: sólo se especifica el año 1704, fol.. 7; “Recojo de los bienes de Teodora Villareal, mulata sin oficio de 28 años”, fecha: 8 de enero de 1735, clasificación: SOCO-1735, Legajo 248, Cuaderno 248, 7 fs.; y, finalmente, “Rosa Ochoa alias ‘La Pulis’, mulata criolla”, fecha: abril de 1739, fol. 4.

Los sujetos liminares aquí descritos nos develan una construcción cultural, ya que son depositarios de su tiempo. Por todo lo anterior, la magia y en especial la utilización de los animales nos explican por medio de estos documentos literarios las pulsiones, los miedos, las necesidades y las percepciones de los personajes aquí retratados.

CAPÍTULO I: LOS ANIMALES EN EL ARCHIVO INQUISITORIAL

No cabe duda que la historia humana es una sola, y que las creencias y los símbolos que nacieron con el hombre, al iniciar su camino por la tierra como ser cultural, han prevalecido a lo largo de los siglos y los milenios, a pesar del proceso de transformación y diversificación social, religiosa y cultural que han sufrido los grupos humanos desde entonces.

Tania Jiménez Macedo

1.1 Estado de la cuestión

Desde la primera década del siglo pasado, los estudiosos descubrieron una veta literaria importantísima, resguardada en los documentos inquisitoriales del Archivo General de la Nación de México. Dichos textos pueden analizarse desde diferentes perspectivas: la historia de las ideas, los estudios simbólicos, la lingüística o a partir de la historia de las mentalidades, por mencionar algunos campos.

Estos documentos —considerados también “paraliteratura” o literatura “marginal” — son limítrofes; es decir, se encuentran a caballo entre el canon y la disidencia; entre lo culto y lo popular; entre lo oral y lo escrito. Se trata, en suma, de una literatura muy difícil de analizar. Sin embargo, como todo tiene un principio, juzgo pertinente esbozar aquí los antecedentes de los primeros investigadores que se atrevieron a revalorar este gran acervo cultural.

El precedente lo sentó José Toribio Medina con la *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México*, de 1905, pero reeditado y ampliado por Julio Jiménez Rueda en 1952. En esta obra erudita y copiosa, el estudioso chileno sienta las bases históricas sobre el establecimiento del Santo Oficio, desde su fundación en el siglo XIII en Europa hasta su establecimiento en el XVI en tierras americanas. Además, señala los defectos y virtudes de la gestión de los primeros inquisidores, informa sobre el desarrollo jurídico de la institución, la clasificación de los delitos y la primera resolución oficial: el primer

auto de fe y los problemas entre las autoridades religiosa/inquisitorial y seglar/civil. Examina puntualmente la reforma de la estructura administrativa y resalta que aparece con mayor fuerza la xenofobia (contra judaizantes, herejes, brujos, etc.); además, denuncia el estado deplorable de las cárceles y los reos en aquella época. En ese sentido, se desarrolla con mayor ímpetu en el imaginario novohispano la idea de que el reino del maligno y sus secuaces encuentran en el Virreinato campo fértil para sembrar el mal entre sus habitantes, por lo cual hay que desterrarlo con mano dura. Da cuenta de la preparación de los dos siguientes autos de fe, el mayor de ellos acaecido en 1649. Se dan noticias sobre la situación pecuniaria y corrupta del Tribunal, derivada de la venta de los puestos, situación que culmina con la Visita por parte de servidores hispanos, la cual destapa la podredumbre administrativa. Finalmente, se relata el inicio del ocaso del Tribunal, debido a la falta de reos, la crisis burocrática y la extensión de los delitos a militares y franceses, con lo que se recrudece como nunca la censura. Una prueba de ello es el surgimiento de los índices de libros prohibidos. Todos estos problemas provocan que ya para la primera mitad del siglo XIX el Santo Oficio desaparezca.

Para nuestro propósito es imprescindible *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, de Pablo González Casanova, publicada en 1958 con el auspicio del Colegio de México. Esta obra inaugura un precedente fundamental en la historia de las ideas en lo que se refiere al Tribunal, porque no sólo señala la importancia del rescate documental y muestra las posibilidades de estudio de esta “paraliteratura”, sino que en uno de sus ensayos, “Persecución y literatura en el siglo XVIII” (131-152), ofrece lineamientos precisos sobre el papel del Santo Oficio, atribuyéndole epítomes como censor omnipresente o instrumento fundamental de control para evitar las creencias dispersas (131). De manera sucinta, desgrana que este tipo de literatura fue perseguida por representar la disidencia intelectual y religiosa de la época: una evidencia más de la

marcada crisis que vivía la Colonia misma, que años después, culminaría con la Independencia de México. En pocas palabras, González Casanova conceptualiza los mecanismos culturales y sociales de la clase minoritaria-hegemónica y la mayoritaria-rebelde (131). A este respecto, nos dice que “la literatura perseguida refleja la pérdida de sentido de los dominantes, y la adquisición de un nuevo [sentido] y contrario entre los rebeldes” (151). Es decir, los delitos perseguidos por la institución constituían todo aquello que no se apegaba a “pie juntillas” al dogma cristiano,⁵ pues ya fuera pensamiento ilustrado, literatura escrita en otras lenguas clásicas (latín o griego), vernáculas (francés e inglés) o un acercamiento a otras religiones, que no fueran la cristiana, significaba ser sospechoso y estigmatizado con el riesgo de perderlo todo: bienes, alma y familia. Otra aportación fundamental del autor es que considera como “literatura” a este tipo de documentos, así como su empleo por parte de la clase rebelde; además, apunta que “el vulgo usa las letras con fines políticos, religiosos y sociales; inyecta a los antiguos estilos cultos y populares su gran poder destructivo de su gran prosa literaria, y solo los anima con sus nuevas ideas y sentimientos, con un nuevo sentido espiritual, que destroza a su vez el mundo ideológico antiguo” (149).

Otro libro primordial para el estudio de este fondo es *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, de Solange Alberro (1988). Una de las aportaciones más interesantes de la autora consiste en desmitificar la visión apocalíptica y errada sobre el exorbitante número de casos y ejecuciones durante la gestión de la institución dominica. Establece que son 1553 los volúmenes que componen el acervo (distribuidos en el Fondo Riva Palacio e

⁵González Casanova menciona que se era hereje “por negación de lo sagrado; por afirmación de lo diabólico; por negación del dogma cristiano o afirmación de dogmas heterodoxos; por mal uso de cosas y prácticas divinas; por mal uso de las prácticas y cosas del mundo para fines religiosos; por violación de la ley de Dios, y por atentado a las autoridades que mande la Suprema autoridad” (135). Lo anterior, nos devela el fuerte control social y político que ejercía este Tribunal con cualquiera que considerase sospechoso o diferente, estableciendo así un estado de miedo y represión comparable a cualquier dictadura de la actualidad.

Inquisición); luego, analiza estadística y documentalmente los expedientes; y, por último, plantea también las dificultades a las que se enfrenta el investigador: la aparición de hasta cuatro foliaciones distintas, la presencia de diferentes escribanos en los textos, la mala conservación de los documentos y la versatilidad en el acomodo de los expedientes, que puede ser por tema e incluso hasta en forma miscelánea. Por otra parte, desarrolla doctamente el impacto social, cultural, político y religioso del Santo Oficio. Un rasgo medular para nuestro estudio es la siguiente afirmación de Solange Alberro, en la que se pondera la magia como un sistema simbólico dentro de aquella sociedad: “la magia baña todo un nimbo si no misterioso, al menos ritual y propiamente culinario, amortiguando el contacto con las realidades con la densidad protectora de los deseos y las proyecciones” (183)⁶.

Posteriormente, Araceli Campos Moreno —heredera de la pasión por los estudios novohispanos y guiada por Margit Frenk— escribe, en 1994, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España 1600-1630, edición anotada y estudio preliminar* (Tesis de Maestría, FFyL/UNAM). Más adelante, para obtener el Doctorado en Letras, elabora, en 1997, *Un tipo de literatura marginal de la Nueva España: oraciones, ensalmos y conjuros mágicos de los archivos inquisitoriales 1600-1630* (FFyL/UNAM). Dichas empresas culminaron con la publicación del libro homónimo de la tesis de doctorado. En estos trabajos, Campos advierte que una de las características propias de la literatura marginal es que circulaba de manera oral entre los estratos más populares de la sociedad. Para llevar a cabo su investigación, Campos transcribe, estudia y acota 78 textos de una manera crítica: hace una reconstrucción

⁶ Se enuncian a continuación los capítulos de *Inquisición y sociedad en México* para proporcionar un panorama general de la obra: “I. El Tribunal de Santo Oficio”; “II. La actividad inquisitorial”; “III. El descenso a los infiernos”; “IV. La sociedad”; “V. Resistencia y asimilación”; “VI. Tres beatas del siglo XVII” y “VII. El Drama de los años 1642-1649”, todo lo anterior acompañado por gráficas e ilustraciones pertinentes.

filológica de cada uno de los testimonios, incluso rastreando las versiones que han llegado hasta nuestros días. Los analiza poéticamente tomando en cuenta el ritmo, la división en estrofas y los versos. Asimismo, propone los conceptos de oración (1997, 51), ensalmo (1997, 73) y conjuro (1997, 97) y ofrece dos apéndices, en los que aporta información extra que contextualiza los documentos, por ejemplo, sexo, edad, estado civil y casta de los enjuiciados, y en el caso concreto de los conjuros, proporciona un resumen del proceso (141-164) y transcribe versiones antiguas y modernas de las oraciones, ensalmos y conjuros para su cotejo y reconstrucción (165-184).

Poco después, se edita *La palabra amordazada. Literatura censurada por la Inquisición* (2000), de Margarita Peña Muñoz. En dicha obra, la escritora caracteriza los textos inquisitoriales con rasgos literarios, los cuales, dice, se manifiestan de diferentes formas: sonetos, décimas, octavas, romances y coplas. Asegura que este *fárrago documental* se configura como *paraliteratura*. Indica también: “resulta lógico que, dentro de un estado virtualmente policiaco, que se prolongó durante tres siglos, todo aquel que se apartara un ápice de la ortodoxia fuera considerado sujeto sospechoso” (8). Por tanto, y gracias a esta censura, paradójicamente, los casos fueron archivados y preservados.

Para concluir los estudios que pueden ayudar a contextualizar nuestro corpus, se encuentran dos libros de Mariana Maserá Cerutti, quien participó y coordinó *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia* (2002), obra que reúne las memorias del congreso realizado en el Colegio de México en junio de 1999. En 2010, esta misma autora junto con Enrique Flores, publicó *Relatos populares de la Inquisición novohispana: rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*. En este libro se resalta la importancia del rescate documental, la preeminencia de la cultura oral y el sincretismo social y religiosos presentes en territorio novohispano. Se mencionan también las vicisitudes enfrentadas por el Santo Oficio en diferentes etapas de su administración, ya

señaladas por Alberro: la vastedad del territorio, la multiplicidad de lenguas, de etnias y creencias religiosas. Los investigadores basan su selección —al igual que en el presente trabajo— en el *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglos XVIII y XIX del Archivo General de la Nación (México)*, coordinado por María Águeda Méndez (1992). Para nuestra investigación, es importante subrayar la importancia que estos autores le dan a la magia. Así lo demuestran apartados como “Las brujas”, “Las brujas luminosas de las minas”, “La hipnosis mágica”, “Pactos con el Diablo”, “Magia para ligar” y “Magia por indicio”.

Muchos documentos del *corpus* —conformado por 80 textos— son inéditos. Los autores advierten que es fundamental respetar, hasta donde sea posible, la condición original del texto, añadiendo, sólo si es necesario, los faltantes o adiciones entre corchetes para esclarecer su sentido.

1.2. ¿Por qué los animales y la magia?

A lo largo de la historia, la presencia de los animales resulta innegable en el ideario de la humanidad. Al superar la primera etapa de contacto, es decir, cuando dejaron de ser vistos como mero alimento o peligro potencial, los animales se transformaron en un receptáculo ontológico que permite explicar al ser humano no sólo su propio entorno físico, sino también el espiritual y emocional, con el objetivo de complementar su visión de mundo. Dos ejemplos de lo anterior, uno real y otro ficcional, son la representación de un hombre con cabeza de pájaro en la cueva de Lascaux (Francia) o la zoomorfización de Apuleyo en *El asno de oro*.⁷

⁷ Lucio pensaba convertirse en ave, pero se defenestró y se convirtió en borrico por arte de magia: “tomé un pedazo de aquel unguento con el cual fregué todos los miembros de mi cuerpo. Ya que con esfuerzo sacudía los brazos, pensando tornarme en ave semejante que Panfilia se había tornado, no me nacieron plumas, ni los cuchillos de las alas, antes los pelos de mi cuerpo se tornaron sedas y mi piel delgada se tornó cuero duro, y los dedos de las partes extremas de pies y manos, perdido el número, se juntaron y se tornaron en sendas uñas, y el fin de mi espinazo salió una grande cola: pues la cara muy grande, el hocico

Esta carga simbólica-social de los animales va acrecentándose al transcurrir el tiempo. Así, como muestra, tenemos los estudios biológicos sobre la naturaleza, realizados por los filósofos griegos en la antigüedad. Posteriormente, las bestias se convierten en referentes de la conducta humana: funcionan como el vínculo analógico de lo terrenal y lo divino, de ahí la encarnación de Cristo en el *Agnus dei*. De esta manera, cuando la representación de los animales opera en niveles significativos dentro de los sistemas simbólicos —como el psicológico, el histórico, el religioso y el literario—, así la magia, la cual toca muchos de los sistemas enunciados, funciona como un procedimiento para re-consolidar la relación entre mundo y humanidad. Por esa razón, para Malinowski, la magia constituye “un corpus de actos puramente prácticos que son celebrados con un fin” (1993, 76).

Dicha afirmación se comprueba cuando se observa que en el pensamiento primitivo el brujo o bruja, al manipular los elementos naturales mediante ciertas prácticas, buscaba obtener un fin específico. En otras palabras, al ser la magia un sistema simbólico “[éste] es un trasunto de la propia ontología del hombre” (Salado, 1981, 231) y por tanto, este sistema puede descubrir mediante la naturaleza una significación profunda en su visión de mundo. Y en el inventario de elementos para representar el mundo, se encuentran animales, minerales y plantas, los cuales servían como puente con el fin de unir lo natural y lo humano, para así elevarlo a la esfera de lo espiritual.

Al emular los acontecimientos naturales mediante un ritual, los *magii* sustituían a la bestia con alguna de sus partes; entonces, este simulacro re-construía el medio y los fines podrían lograrse. En este contexto, los animales se convirtieron —gracias a sus comportamientos y a su carga simbólico-tradicional— en referentes sociales, imaginarios

largo, las narices abiertas, los labios colgando; ya las orejas alzándoseme con unos ásperos pelos, y en todo este mal no veo otro solaz sino a mí, que ya no podía tener amores con Fortis, me crecía mi sexo, así que estando considerando tanto mal como tenía vime no tornado en ave sino en asno” (Apuleyo, 2003, 41).

y literarios. Por tanto, la bestia sirvió a mi parecer para: primero, enseñar un objetivo encubriéndolo; luego, descubriéndolo mediante sustratos que significan una u otra cosa, según el contexto y la construcción. Segundo, insertarse dentro de un discurso racional plausible, codificado en el mundo, y comprensible para los novohispanos. Tercero, mostrar preceptos espirituales/mundanas así como para presagiar⁸ y enseñar reglas morales. Por estas razones, los novohispanos se sentían mucho más cercanos a la naturaleza y a los dioses, puesto que los caminos para conocerlos eran vías insertadas dentro de un mismo plano ontológico, por lo cual comprendían con mayor congruencia la realidad que los circundaba.

1.3. Los animales y la hechicería en la Nueva España

Cuando los conquistadores españoles llegaron a América en el siglo XV, bajo el auspicio de los pendones cristianos, trajeron consigo libros, ideologías y conocimientos que implantaron en estas tierras. Al mezclarse con los elementos autóctonos, en un afán de sincretismo, sus instituciones administrativas, su imaginario y religión incubaron una cultura diferente. Así, al superar la etapa bélica en la Nueva España, el poder regio dio por sentado que debía salvar y convertir a la religión cristiana a sus nuevos súbditos: los indígenas, entre los que destacaban mexicas, totonacas y tlaxcaltecas; entonces, con el fin de evangelizarlos, llegaron las órdenes mendicantes: franciscanos (1524) y dominicos (1526). Estos últimos serían los encargados de salvaguardar la fe cristiana frente a ideologías paganas y usos mágicos heréticos. Para lograrlo, instauraron el Tribunal del

⁸ Así, Penélope Fernández glosa que las águilas presagian, en el *Libro de Alexandre*, las victorias de Alejandro Magno, en la cuaterna: “otros signos contieron que son más generales:/cayeron de las nuves unas piedras puñales; aún veyeron otros mayores o atales:/lidiaron un dia todo dos aguilas cabdales” (*Libro de Alexandre*, c. 9). Refiere como primer signo profético animal la lucha prolongada entre dos águilas caudales o reales. Acorde con su rango de reina de las aves son los asuntos sobre los que informa su presencia: “¿Por qué se ha concedido al águila –se pregunta Séneca– el honor de dar los auspicios sobre asuntos importantes?” (Mariño Ferro, 1996, 22).

Santo Oficio en el siglo XVI, dirigido, en un inicio, por Pedro Moya de Contreras. De hecho, la Inquisición fue un aparato de control político y social, ya que este organismo:

[Fue] tan importante o más que la Universidad, el púlpito o las misiones de *Propaganda Fide* para comprender la historia del cristianismo. Censor omnipresente en las actividades del espíritu, su huella se advierte en las contestaciones metafísicas, científicas, artísticas; en los múltiples subterfugios y estilos de pensar y escribir. Representa una forma general de dominio del espíritu, que ayuda a canalizar el pensamiento por el sendero ortodoxo y tiene tanto influjo en la creación intelectual y estética, como en los propios dogmas de la fe (González Casanova, 1958, 131).

Al establecerse el Tribunal, se fincaron las bases de “lo permitido” y “lo peligroso” en la literatura. Según la clasificación de Georges Duby, he de subrayar que las ideas del Santo Oficio, con respecto a los cambios proyectados en la Colonia, se estructuraron en tres niveles: En primer lugar, *los cambios de corta duración*: túmulos y éxitos de un sermón; en segundo, *los cambios de ritmo lento*: los hábitos alimenticios adaptados y prohibidos en la Colonia, y por último, *los cambios de larga duración*: las herencias culturales, los sistemas de creencias y las concepciones del mundo (la prohibición de la magia simpática siguiendo el canon cristiano) (Duby *apud* Carrillo, 1995, 11). De este último bloque, se estigmatizó a quienes continuaran con esas prácticas prohibidas:

Los herejes, quienes amaban o usaban las cosas profanas como si fueran divinas o santas y tuvieran poderes espirituales, o bien quienes veían en ellas manifestaciones sobrenaturales o milagrosas. Bajo este grupo de herejes cabían las brujas, los astrólogos, los adivinos y los supersticiosos, es decir, todo el mundo pagano y mágico, todos los representantes y practicantes de un reino sobrenatural negado por la Iglesia (González Casanova, 1958, 136-137).

Dadas estas circunstancias, y de acuerdo con lo que apunta Jacques Le Goff respecto a los testimonios literarios de una época, “las obras artísticas y literarias son documentos privilegiados de la historia del imaginario” (1988, 1). En consecuencia: los documentos creados, requisados o recopilados como pruebas en procesos judiciales —y que eran resguardados por la Inquisición novohispana— representan testimonios interesantes para su estudio. Este tipo de “paraliteratura”, al ser herética, fue perseguida, ya que “durante el juicio los fiscales y calificadores buscan[ban] el fundamento del delito en las contradicciones que

[esta] literatura presenta[ba] con las Autoridades, [o sea] las Sagradas Escrituras, los Santos y las Encíclicas” (González Casanova, 1958, 135). Por esta razón, la llamada literatura marginal —constituida por testimonios, denuncias, calificaciones, crónicas de viaje, actas, papeles sueltos, etc., todos ellos custodiados en el Archivo General de la Nación—, constituye un testimonio digno de ser estudiado desde diferentes perspectivas: “la historia de las mentalidades”, “los indicios” y el simbolismo zoológico, dado que en aquella época los practicantes de la magia baja⁹ o hechicería utilizaban los animales de diferentes maneras, como ingredientes, tótems, o como “medios” para conseguir algún favor dentro de las narraciones que conforman nuestro *corpus*.

Los usos simbólico-mágicos representados seguían un pensamiento analógico, en el que lo mágico¹⁰ se concibió como un sistema de creencias que estructuraba a la sociedad y la cultura. Lo anterior se concretó por medio del sincretismo en el Nuevo Mundo, el cual surgió de la mezcla entre la tradición ancestral concebida desde los tiempos primitivos, clásicos y medievales, heredado por los españoles, y la cosmovisión ostentada por los indígenas.

Por un lado, las culturas precolombinas dieron a los bestias usos totémicos; de ahí, los nombres de las clases militares mexicas: caballeros *cuāuhpipiltin*¹¹ u *ocēlōpipiltin*¹². Otros ejemplos son el chupamirto (colibrí), un elemento curativo que se utilizó como amuleto amoroso¹³ o la zoantropía (la creencia de que un sujeto se transforma en animal,

⁹ Que alude a la hechicería que fue ejecutada empíricamente por todos y carece de un respaldo teórico (Nathan, 2002, 38).

¹⁰ En este sentido, lo mágico es tratado como un sistema de creencias que ayuda a comprender la realidad y a construir la visión de mundo de los novohispanos. Sobre este tema, ver “Magia simpática. Los principios de la Magia”, en James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión* (1981, 33-63).

¹¹ Caballeros águila.

¹² Caballeros jaguar.

¹³ En su libro *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, Noemí Quezada nos da un ejemplo de magia simpática, ya que menciona la manera de preparar este “animalillo *cupiditas*”: “[se disecciona el pajarito] antes de envolver al animal en un primer saco rojo se preparan los ingredientes minerales y vegetales que se deben introducir: ruda, romero, albaca, algunos granos de trigo, colorines y alpiste. Se introduce el pájaro en la bolsa y a la altura del pecho los ingredientes, se dejan libres las alas, la cabeza y la cola. Queda libre para vestirlo tomando hilos brillantes de artíficela en varados y vivos colores”; si el “trabajo” es para un varón se utiliza el colibrí hembra (chuparosa) y para la mujer el colibrí macho (chupamirto), con este conjuro se “puede conquistar el amor de la persona deseada” (1996, 105).

como es el caso de los nahuales), etc. Y por otro, los peninsulares proporcionaron algunos de los usos mágicos, heredados de la Edad Media: ver a los animales como ayudantes para realizar conjuros,¹⁴ para curar enfermedades o como encarnaciones y engendros del Demonio,¹⁵ etcétera. Por lo expuesto anteriormente, y dada la conexión entre estas dos visiones de mundo, es materia de la presente investigación indagar la persistencia o decadencia de los tópicos y los usos mágico-simbólicos, empleados durante la Edad Media, que se hallan presentes —reutilizados y transformados en la hechicería de los animales— en el Nuevo Mundo.

Las características físicas intrínsecas de los animales, así como su significado tradicional son concebidos como “productos culturales” y, por ende, como depositarios de la ideología de su tiempo. De ahí que los practicantes de la magia simpática (las hechiceras y los magos) manipularan mediante el poder de la palabra¹⁶ y los rituales el devenir natural de la “realidad”: el poder divino positivo (cristiano) o el negativo (demoniaco) desde el punto de vista hegemónico. Ejemplos de compilaciones en las que se tratan de alguna manera los usos y poderes de los animales los encontramos tempranamente en la Colonia en las siguientes obras: Fray Bernardino de Sahagún, con *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1577); o Francisco Cervantes de Salazar, con su *Crónica de la Nueva España* (1554-1566).

¹⁴ Ver el estudio de Sebastián Cirac Estopañán, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición en Castilla la Nueva* (1942).

¹⁵ “La prueba puede experimentarse a partir de lo que Alberto [dice] en su *Libro de los animales*: cuando se plantea si los demonios pueden hacer verdaderos animales, a lo que responde de manera afirmativa, pero que se trata de animales imperfectos” (Kramer y Sprenger, 2004, 270).

¹⁶ A este respecto: “[la] magia verbal se desarrolla en el campo de los estudios de la lengua para analizar la estrategia discursiva en la que incurren los hablantes con un mayor o menor estado de conciencia; el fenómeno consiste en aceptar que existe un nexo constante e indisoluble entre el plano de la expresión lingüística y el plano de la realidad; de modo que se asume que todo aquello que es denotado por las palabras adquiere una existencia real en el mundo material y, por lo tanto, los eventos lingüísticos son capaces de modificar el entorno de los hablantes. Es así como la magia verbal se convierte en una fuerza silenciosa que poseen las palabras para influir sobre la conducta efectiva y real de los sujetos culturales” (Madrigal, 2010, 139).

1.4 Andamiaje teórico y documentos

Para comenzar, los textos que componen el *corpus* de esta investigación son seis, signados bajo los números 2322(Vol. 862, exp, sin número, fol(s), 306r-306v), 2333(Vol. 912, exp. 46 fol(s). 142r-142v), 2451 (Vol. 739, exp.5 fol(s). 418v-421r.), 2579 (Vol. 1131, exp.4 fol(s).116r-117v.), 2580(Vol. 1189, exp. 27, fol(s). 261r-262v) y 2591 (Vol. 1299 exp. 18, fol(s). 305r-306r) en el Catálogo de María Águeda Méndez (1992), que se encuentran resguardados en el ramo Inquisición del Archivo General de la Nación de México. Me parece fundamental señalar las características singulares de estos documentos. En principio, son “crónicas hostiles” (Ginzburg, 1999, 6), es decir, discursos contruidos por la cultura hegemónica para servir como prueba en procesos judiciales donde se ven implicados españoles, pero principalmente miembros de las clases bajas o marginales. Los escritos, aunque de naturaleza preeminente jurídica, constituyen interesantes testimonios. El valor discursivo de estos testimonios radica en lo siguiente:

El texto (oral o escrito), resultado final del discurso, ocuparía el lugar del signo como unidad cultural que “teje” la interacción de sistemas semióticos mediante una variada tipología de textos, con diferentes grados de organización, con exclusión o combinación de diferentes lenguajes. Y esta posición discursiva está moldeada por un “todo complejo que las domina”: el interdiscurso (Rovaletti 2010, 1).

Los textos son polifónicos porque entre líneas se perciben múltiples voces: la del declarante; la del juez que lo interroga; más allá, se encuentra la del notario que anota apresuradamente todo lo que escucha da fe del hecho. Los escritos detentan rasgos orales, ya que son testimonios de primera mano que cumplen a cabalidad el circuito del habla: contamos con un emisor, el declarante; un mensaje, lo que declara ese primer sujeto; finalmente, varios receptores: jueces, testigos y notarios. Dan cuenta de esto las frases “dixo”, “se le leyó *verbum ad verbum* (palabra por palabra)”, “esta declarante”, por mencionar algunos. Estos rasgos que caracterizan a nuestros textos también es mencionado por Masera-: “así, a pesar de que los testimonios [...] provienen de

documentos manuscritos del Archivo de la Inquisición en sus palabras podemos identificar marcas de oralidad, narraciones construidas con recursos poéticos, que son conocidos y compartidos por una comunidad, historias y relatos de autor anónimo” (2010, 28).

En este tenor, por medio de los indicios (Ginzburg, 1999, 10) que los testimonios arrojan (marcas textuales, secuencias de acciones, personajes, etc.), es posible extraer sus rasgos literarios. En primera instancia, los tipificaremos como narraciones desde su sentido más sencillo: “narrar. 1. tr. Contar, referir lo sucedido, o un hecho o una historia ficticios” (s.v. *DLE*). A continuación, les atribuiremos los rasgos que Ricoeur postula en *Tiempo y narración*: “los relatos se narran en un tiempo pasado” (1985, 915) y cuentan con una identidad narrativa que “sigue siendo la de una persona o de un personaje, incluso la de identidades colectivas particulares que merecen ser elevadas al rango de cuasi personajes” (1015).

Ahora bien, los géneros literarios que se apegan más a los textos, según nuestra propuesta, son el cuento y la leyenda, ya que, si bien es cierto que los documentos, en algún momento, no son lineales, podemos reconocer mediante ciertas marcas un inicio, un clímax y un desenlace. Por su parte, la leyenda —especialmente la que desarrolla sucesos extraordinarios—, detenta tres rasgos importantes: primero, se aleja del estilo erudito y de la influencia del latín; segundo, el asunto que “se cuenta” tiene una explicación en sí misma; y tercero, forman parte de un legado anónimo (Rovalletti, 2010, 1).

Habría que considerar también un factor de estudio tangencial para la investigación: en los relatos hay ciertos animales que podemos considerar como productos culturales que son depositarios de significaciones dado que “la medida del hombre ha sido muchísimas veces el animal, y de que lo animal ha sido también muchas veces el espejo ante el que ha buscado reconocerse el hombre” (Pedrosa, 2002, 17), así estos son empleados como

símbolo, insertándose en el entramado de significaciones que afianzan el discurso, lo cual los provee de verosimilitud dentro del texto. Los recursos retóricos (personificación, sinécdoque), además del rasgo maravilloso utilizado para legitimar un evento, proveen a nuestros textos de rasgos literarios que más adelante serán demostrados en este trabajo.

Descripción de los documentos:¹⁷

1) La bruja de San Juan del Río

El texto se compone 10 folios que contienen la declaración de Catharina María (mulata), dicha declaración es parte de un proceso, quien afirma que trabajaba como nana y sirvienta en la casa de Manuela del Castillo —esposa del teniente del pueblo de San Juan del Río—. Refiere una serie de sucesos extraordinarios que ocurrieron mientras estuvo al servicio de esta mujer. Primero, cuenta que una noche su patrona se levantó de madrugada vistiendo solo enaguas blancas. Entonces, la esposa del teniente se dirigió hacia una escultura del Señor en la columna y comenzó a golpearlo con un ramo de ruda diciéndole no sé cuántas blasfemias. La mulata observó todo porque dormía en una habitación contigua junto con su hijo y el de Manuela. En ese momento escuchó claramente un tropel de cabras que venía de la sala. Posteriormente, su ama se acercó y quería llevarse a una de las criaturas que con ella dormían y la jaló fuertemente; ante esto, la criada fingió despertar y le inquirió que para qué lo quería. Manuela le contestó que se fijara bien que

¹⁷ Se trata de ocho casos: 6 novohispanos, de los cuales 5 son parte de un proceso y solo 1 se conserva completo. Dichos textos en total suman un total de 49 folios signados bajos los números del *Catálogo de textos marginados...* de Méndez: 2322(Vol. 862, exp, sin número, fol(s). 306r-306v), 2333(Vol. 912, exp. 46 fol(s). 142r-142v), 2451 (Vol. 739, exp.5 fol(s). 418v-421r.), 2579 (Vol. 1131, exp.4 fol(s).116r-117v.), 2580(Vol. 1189, exp. 27, fol(s). 261r-262v) y 2591 (Vol. 1299 exp. 18, fol(s). 305r-306r) y dos peruanos “Prisión, secuestro e inventario de los bienes de Antonia Osorio, alias ‘La Manchada’, mulata libre residente del Callao (Lima, Perú) en presencia del comisario Agustín Alejandro Malerbo”, fecha: 3 de abril de 1734, 11 fol(s) 3 “Proceso contra Juana Roque, Lucía Villagüerta y Rosa Esperanza por brujas”, fecha: 5 de enero 1735, clasificación: Hechicerías, Legajo 11, Exp. 6. semi- deteriorado. **Para la edición de los textos se siguieron los siguientes criterios: se trató de respetar lo más posible el original, se modernizó la puntuación y la acentuación, se desataron las abreviaturas, mantuvimos las vacilaciones gráficas: s/z/c, x/j/g, b/v y c/q, se mantuvieron los arcaísmos como cuio, suio y vide, se simplificaron las consonantes dobles, se agregó entre corchetes las grafías que faltaban: q[u]e o d[i]cha, se desataron las abreviaturas y se modernizó puntuación y acentuación.**

el infante se iba a caer de la cama, cosa que no era cierta. Segundo, en otra ocasión, narra que le ordenó Manuela que la acompañara al corral porque tenía ganas de orinar. Catharina, muy asustada, fue con su señora, pero tuvo gran espanto al ver un gran gallo con papada, como gallo de tierra, y anteojos. Estaba también Magdalena, una indígena que servía en la casa, y las dos contemplaron tal portento. Acto seguido, María ya no vio al plumífero sino a un perro negro al que le brillaban los ojos como dos brasas encendidas. Después, volvieron las tres a la casa y, ya en la sala, doña Manuela dijo muchas palabras oscuras y oraciones. Pidió que le trajeran un brasero en el que quemó una hoja de papel. A continuación, la estancia se inundó de un hedor a azufre y, pasada la humareda, ordenó que le trajeran agua para lavarse las manos, se enjuagó, pero ésta quedó tan oscura que parecía tinta. Una tercera situación extraña fue que en la cocina una criada molía maíz y con esa masa hizo la figura del Diablo, María se espantó y le dijo que por qué lo hacía y Manuela le respondió que éste era el patrono de las desesperadas. También en ese lugar tenían un jarro grande chocolatero que cuando lo iban a utilizar, la mulata lo vio lleno de humo y de él se asomaron unos sapos y hormigas muy grandes. Una cuarta vez, por la noche, vio salir del troje una yegua negra con gualdrapa azafranada y ésta se dirigió al descansillo o caballeriza. Informa por último que supo que su ama estuvo reclusa en el Beaterio del pueblo y también que “la Castillo” era frecuentada por un hombre grueso llamado Santiago que “le hacía mucho agasajo” y entraba a su recámara mientras su actual marido no se encontraba en casa.

2) Los arrieros alados¹⁸

El documento se compone de 4 folios en donde se les imputa a los tres hermanos Andrés, Pedro y Diego Cárdenas convertirse en animales (guajolotes y tecolotillos), además de

¹⁸ Este documento ya fue trabajado por Maserá y Flores en *Relatos populares de la Inquisición novohispana: rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII* (2010, 263-264).

causar *maleficium*, es decir, enfermedades a través de un muñeco y poseer una rueda que podría provocar mal. También se incluye una lista de 18 personas que han de ser llamadas a declarar y una serie de instrucciones sobre los temas que deben versar los interrogatorios, la orden de cateo de su casa y reafirmaciones de los cargos.

3) La ilusión taurina: un pacto con el demonio para aprender a montar y torear

Este documento se compone de 6 fojas en donde Joseph de Estrada, acusado de sostener pacto con el Diablo en 1740, declara que cinco años atrás —en 1735— sostuvo un negocio con Manuel López para que éste le enseñara a cabalgar *ipso facto*. El trato consistió en que López le entregó en despoblado unas *pinturitas y otros pedazos de pergamino de gamuza* que al reo le parecieron huellas de patas de gallo. El encantador le indicó que para completar el conjuro tenía que prender unas velas los dos domingos subsecuentes al pacto. Cumplidos estos pasos, López llevó a Estrada al cerro del Sombrero y le pidió que no se horrorizara de lo que viera y escuchara en dicho lugar, le advirtió no se le ocurriera alabar a Dios. Entonces, dicho lo propio, de entre la espesura del bosque apareció un toro bravísimo y Joseph de Estrada lo capoteó durante dos horas perfectamente, gracias a la posesión de los adminículos mágicos y, finalmente, para reforzar su “habilidad tauromáquica”, el reo rejoneó a un segundo astado que le salió al paso. Sin embargo, Joseph Manuel alabó al Señor y todo desapareció en un instante. En ese momento, López lo reprendió y se liaron a golpes.

4) Francisco Ambrosio: brujo y adivino

El texto contiene 6 folios donde se lee la declaración de Joseph Bonilla, quien, por consejo de su confesor, el padre fray Martín Lorenzo, denuncia a un indígena llamado Francisco Ambrosio, originario del pueblo de San Salvador “El Seco”, por brujo y pactario del Diablo. Narra que en una ocasión el agorero lo volvió “invisible”, cuando le indicó que

se colocara bajo un árbol y mediante sus artes mágicas todos aquellos que pasaban por ahí no lo reconocieron. En otro momento, el hechicero le contó que se volvió perro para entrar en cualquier lugar, en especial en la cárcel donde se encontraba una mujer que era su amante. También informa que fue Ana Lima —española esposa de Joachim Pérez— quien le presentó al indígena. Ésta lo puso al tanto de los talentos del brujo y le contó que estando ella en Orizaba le solicitó al indio localizar a dos caballos que se le habían extraviado. Efectivamente, los encontraron donde el brujo le había indicado, es decir, en la hacienda de Santiago Tlacayohualco. Este testigo, al ser preguntado por el Comisario del Santo Oficio, explica las costumbres de Ana Lima y dice que, a pesar de presumirla cristiana, una mujer llamada Chana, le refirió que la esposa de Joachim Pérez “embruja a los hombres” con chupamirtos, situación que la pone bajo sospecha de brujería.

5) Consejos teutones para ganar en el amor y el juego

El texto cuenta con 6 folios donde se anotan las declaraciones de Joachim de la Peña, Gerónimo García, Miguel Muñoz y Juan León, quienes acusan a Agustín Kelin, alemán, que se desempeña como su compañero del Segundo Regimiento del Séptimo Batallón de Granada asentado en esta Ciudad de México. En lo que respecta al primer testigo, éste enuncia que Kelin le dio varios consejos en secreto para ganar en el juego. En primer lugar, le recomendó que pusiera una moneda debajo del altar y que la dejara ahí para “escuchar tres veces misa”. Así lo hizo y no funcionó, entonces reclamó al teutón y éste le indicó que lo volviera hacer, pero esta vez invocando tres veces al Demonio. El hechizo dio resultado un tiempo, sin embargo, esto ocurría sólo estando Kelin presente en los albures. Reclamó otra vez a Agustín y le dio un papelito que contenía una avecita,¹⁹ de esas que andan por las macetas, y le indicó que la llevara en el pecho y con eso ganaría.

¹⁹ Muy posiblemente un colibrí.

En segundo lugar, le aconsejó el extranjero que pusiera una rana muerta en una cajita con polvos, que la horadara y la pusiera a las dos de la tarde cerca de un hormiguero. Después le dijo que se retirara inmediatamente de ahí porque si la rana croaba se quedaría sordo, le advirtió que no volteara escuchara lo que escuchara. Le recomendó que regresara por la caja cumplidas 24 horas y encontraría en su interior dos huesitos: uno con el cual podría hacerse querer de cualquier mujer con sólo rozar su ropa y el segundo servía para lo contrario. Finalmente, le dijo que clamara por el Demonio en algún lugar alto, lo hizo en el molino de pólvora, más le salió un perro por detrás y sintiendo mucho temor invocó el nombre de Jesús. También Joachim declara al juez que no sabe si es cristiano Kelin, pero que sabe que el dinero que posee es producto de la usura y que sirve al Rey desde hace 7 años (Anexa ratificación).

El segundo testigo, Gerónimo García, ratifica todo lo que dijo Joachim Peña. Agrega que el mismo Kelin le aconsejó que fuera en la noche a la horca y le quitara una astilla e invocando a Mefistófeles, éste le auxiliaría en lo que quisiera. Le confesó al juez que Agustín dijo que para ganar en el juego era infalible tomar un murciélago, sacarle el corazón y hacer el mismo procedimiento que con la moneda, sólo que se debía traer el corazón como reliquia colgada al cuello (Anexa ratificación).

El tercer declarante, Miguel Muñoz, afirma el hecho de la moneda, y agrega que el tal Agustín era hijo de padres herejes y que éste escapó de su lado para, posteriormente, bautizarse como católico a los 8 años, que no es inclinado al juego, pero sí gran borracho (Anexa ratificación).

El cuarto, Juan León, testifica que escuchó de labios de Muñoz que estando en una noche velando el Palacio Virreinal junto con Kelin, el alemán le describió un hechizo para volverse invisible. La receta consistía en poner un gato negro chico en una olla bien tapada. Dejarlo hervir hasta que se consumiera y sólo quedarán los huesos. Acto seguido,

le dijo que llevara la osamenta al campo e invocara al maléfico. Entonces, si traía consigo tales huesos sería invisible y podría entrar por cualquier puerta abierta sin ser visto (Anexa ratificación).

6) La zoomorfización de Manuela

El expediente se compone de 26 folios que contienen la declaración de 7 testigos. Los primeros dos declarantes son marido y mujer: Juan Joseph Martínez, de 40 años, de oficio labrador, y María Josepha Martínez, de 40 años. Ellos informan que hace 8 años, es decir, en 1781, tuvieron un encuentro con Joseph Mercedes Romero, esposo de Manuela Ybarra, quien llegó al pueblo de Guanagaste y pidió posada por varios días después de recoger zacate. El matrimonio de declarantes le preguntó por qué no paraba con su esposa y el marido le dijo que no iría ni por error con esa “maldita”. También le pregunta por qué se refiere así a su mujer. Joseph Mercedes les dice que en Navidad los convidaron a una fiesta y Manuela Ybarra se negó a ir y no sirvieron ruegos ni amenazas. Entonces, él sospechó que le era infiel, así que fingió irse al convite, pero se escondió para ver qué hacía su mujer. Estuvo así un rato y después fue a revisar las puertas de su casa, las cuales encontró atrancadas y como a las 2 de la mañana vio venir del cielo tres pájaros muy grandes. Uno de ellos bajó despacio a su casa, entonces él corrió hacia dónde veía aquel animal monstruoso, pero vio a su esposa en lugar de él, y contestó que ésta era la razón por la que la aborrecía. Los siguientes declarantes son Juana González, de 15 años, quien escuchó decir que Manuela Ybarra era bruja. Por su parte, Juan López, de 20 años, mozo de campo, refiere que estando en este pueblo de Guanagaste fue a la Hacienda del Cascasadal, propiedad de Francisco Sandoval, y que unos criados contaron un hecho fabuloso.

Uno de ellos dijo que una noche escuchó unas risas en el camino y salió a ver qué sucedía. Al mirar, vio venir a dos bultos, después observó que eran dos yeguas que “mutuamente se

acariciaban dándose hocico con hocico”. Entonces clavó su espada en el suelo para rezar y por curiosidad siguió a los equinos hasta que cruzaron un río que llaman “de en medio” y vio que se convirtieron las bestias en Manuela y su doméstica, quienes de rodillas le rogaron que no dijera nada. El mismo sirviente, unas noches después, cruzó el mismo río a caballo y se le apareció una leona. Por miedo se apeó y echó mano a la espada y estuvo liado con ella un rato. Sin embargo, se convirtió en una mujer: era Manuela Ybarra, quien le dijo que lo había asustado para comprobar si era hombre de valor. Finalmente, por aquella época, este sirviente visitó la casa de los hermanos Joseph y Rosa Agustina Giraldes, quienes le refirieron que percibían un olor intenso como a jazmín por la noche. Atribuyeron dicho olor a que Manuela pasaba cerca de ahí y pensaron que este singular suceso era prueba contundente de que ella practicaba la brujería. Otra noche, dice Rosa que estaba con su hermano en el comedor de su casa, cuando, como a las 10 de la noche, ocurrió un hecho extraordinario: “como con un soplo, que dilató el espacio de tiempo que se gasta en rezar una estación causándoles un terror muy grande”(3r). Al día siguiente, Manuel Barranasa le dijo que era obra de Manuela por ser bruja. Para terminar, esta mujer relata que, en otra ocasión, ya dormida junto con su familia y criadas, escuchó un fuerte ruido contra la pared donde estaba la cabecera de su cama. Ante el miedo, hizo la señal de la Santa Cruz y cogió unas reliquias para ver de dónde provenía el ruido. Al abrir la puerta, constató que era una vaca, “entonces en la esquina de la casa le dio otro válido y siguiéndola inmediatamente otro válido, en la puerta opuesta a la que había abierto, de modo que no es presumible del torpe paso de esta especie, pudiese en tan poco tiempo andar tanto, abrió esta puerta con la maior prontitud y entonces la vio y dio otro válido más de quarenta pasos de distancia siguiéndola a mui poco andar desapareció” (4r). En conclusión, después de este somero recorrido por los antecedentes, la importancia de los animales en ciertos procesos de la inquisición y la descripción de sus características formales de cada uno de los textos, a continuación, se desglosa la tabla de posibles funciones de los animales por expediente:

Animales y partes	Posibles funciones	Documentos
Tecolotes y guajolotes	zoantropía	Los arrieros alados
Gallo con anteojos, perro con ojos de lumbre, mula, sapos y hormigas	posibles conexiones con el Demonio	La bruja de San Juan del Río
Toro y marcas de patas de gallo	conjuro	La ilusión taurina: un pacto...
Perro y chupamirto (colibrí)	conjuros	Francisco Ambrosio: brujo y adivino
Gato, rana, hormigas, <i>avecita</i> y corazón de murciélago	diferentes conjuros	Consejos teutones para ganar en el amor y el juego
Pájaro, vaca, leona y yegua	zoantropía	La zoomorfización de Manuela

Por todo lo anterior, una vez expuestos el panorama y la importancia de los textos inquisitoriales, en el siguiente capítulo trataremos de dilucidar la función del Santo Oficio, su quehacer y evolución durante el siglo XVIII para tipificarlo como censor de las conciencias y, por el otro lado, tratar de explicar el porqué de la proliferación de los casos en este siglo.

CAPÍTULO II: LA IMAGINACIÓN INQUISITORIAL

En suma, el aquelarre, la brujería y los calificativos estigmatizadores, son la representación de todas las transgresiones sociales posibles para Occidente. Lo que en lo más profundo los asquea: lo horrendo, lo nefando. Sólo los perversos se salvan de este asco. representaba la mala conciencia de la sociedad: los malos pensamientos de los cristianos, las tentaciones del clero, lo bestial, el dominio de la naturaleza. Son el producto de la contraposición y el enfrentamiento del imaginario del deseo con el imaginario de lo normal, impulsados por el imaginario del miedo al otro a lo otro. Son la encarnación de la culpa.

Diana Luz Ceballos.

Vasto e imponente fue el territorio de la Nueva España durante el siglo XVIII. En la primera mitad contaba con provincias, por ejemplo, como la de Nueva Galicia o la de Nueva Vizcaya, además de la de Guatemala o la Capitanía de Yucatán; ya para la segunda mitad del siglo, se estableció el sistema de intendencias.²⁰ En esta extensión de tierra confluían no sólo una multiplicidad de razas y culturas sino también de lenguas. Así que el advenimiento de una nueva casa reinante, la Casa de los Borbón, trajo una transformación profunda en el sistema jurídico, social y político del Virreinato. Por esta razón, desde Felipe V (1683-1746) hasta Carlos IV (1748-1808) se tuvo que instaurar un nuevo sistema jurídico emulando al francés, que se acoplara a los territorios indios. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la Nueva España se encontraba en un periodo muy agitado, un síntoma de los grandes cambios que habrían de modificar su organización. Aquí vale la pena recordar que la implantación de las Reformas Borbónicas impuestas por Carlos III tenían descontentos a sus súbditos americanos, por lo cual los

²⁰ Este sistema administrativo se instauró con el afán de homogeneizar y organizar la administración pública y territorial tan disímil y multiforme. Las intendencias contaban con un intendente o teniente letrado, nombrado por el rey, que tenía a su cargo varios subdelegados, los cuales tenían injerencia en la administración tributaria y jurídica, ya que esta distribución territorial se constituía por un conglomerado de otros de menor tamaño, los llamados partidos. Véase Eli Simón Hira de Gortari Rabiela, “Nueva España y México. Intendencias, modelos constitucionales y categorías territoriales 1786-1835”, en línea: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-72.htm>

gérmenes de la Independencia ya se estaban gestando entre la población novohispana. En este marco, el recelo tanto de los peninsulares establecidos en México como de los novohispanos hacia los extranjeros era acendrado. Las antiguas estructuras españolas como la Inquisición se aferraban a su pasado en un intento desesperado por conservar unido a un cuerpo social que se fragmentaba. Si a lo anterior sumamos la propagación del espíritu de renovación impulsado por el pensamiento ilustrado, principalmente francés, todo ello provocó que las élites de la cultura hegemónica novohispana —es decir, la minoría española y cristiana— se aferraran a sus viejas instituciones:

Los procesos seguidos contra herejes, bígamos, solicitantes y blasfemos se multiplican durante este periodo, lo que prueba que las “desviaciones” heterodoxas aumentaban sensiblemente por el influjo de los vientos de la nueva mentalidad ilustrada que se caracterizaba por el rechazo a los patrones ancestrales de conducta, por su cuestionamiento a las antiguas creencias y por su actitud crítica ante todo tipo de autoridad (Méndez y Baudot, 1997, 9).

En ese sentido, el desarrollo de los acontecimientos durante el siglo XVIII en tierras españolas y americanas resultó paradójico. Por ejemplo, en el plano político fue muy complicado ya que el Imperio español había estado involucrado en guerras intestinas al interior de su territorio. De hecho, el siglo comenzó con un conflicto que polarizó a casi toda Europa: la guerra de sucesión entre Felipe V y Carlos de Hasburgo en la que triunfó el primero. Así, la nueva dinastía de los Borbón promovió la supremacía de la corona sobre los demás poderes políticos: la Iglesia y la estructura administrativa. En el ámbito religioso, ya para el reinado de Carlos III (1716-1788), la Iglesia vio disminuido su poder e influencia, ya que la Corona afrancesada e ilustrada ejerció un mayor control sobre el Santo Oficio. Por lo anterior, y aunado a su poder absolutista y centralista, la Monarquía se vio obligada a ejercer mano dura sobre aquellas *maneras de pensar diferentes*, lo que provocó, por ejemplo, la expulsión en 1767 de la Compañía de Jesús.²¹

²¹ Puesto que la Compañía se caracterizó por mantener una posición crítica y firme contra todo tipo de abuso de poder además de promulgar una educación humanista y de avanzada, se convirtió en blanco perfecto por parte de la Monarquía, que con su tinte centralista y absoluto no permitió disidencia de ninguna especie, porque en 1766 “Los tumultos de primavera [...] convulsionaron España, primero la capital del Reino y posteriormente otras provincias. A los levantamientos populares sucedieron lluvias de pasquines,

En el plano económico, la distribución de la riqueza fue inequitativa debido a que la Metrópoli siempre benefició a los peninsulares y relegó a los americanos a un segundo plano (en este caso: indígenas, negros, mestizos y criollos). Una muestra de ello fue la creación de la hacienda, pues, ya para el siglo XVIII, el territorio novohispano se constituía de inmensos latifundios repartidos en la provincia y grandes centros urbanos en las ciudades más importantes como las de México y Guadalajara. Por estas y varias razones más, la base de la economía fue la agricultura, los metales y la ganadería. Sin embargo, durante los siglos XVI y XVII, no se hicieron grandes avances en los campos de la tecnología y la industria porque se mantenía un monopolio que impedía la expansión y circulación de dinero, lo cual colocaba al Virreinato como simple proveedor material del Imperio ultramarino.

Para tratar de mejorar esta situación durante el siglo XVIII, y que coincide con la llegada al trono de Carlos III, se instauraron dos reglas fundamentales: en primer lugar, la desaparición del monopolio que tenían los puertos de Cádiz y Sevilla, Veracruz, Panamá y Cartagena, además de la apertura de nuevos puertos tanto en España como en América; en segundo, la abolición del sistema de flotas, libertad de navegación y supresión de varios impuestos (Carrasco, 2006, 2). De este modo, la culminación de estas políticas fue el establecimiento de paso sin impedimentos go el libre comercio o la llamada Real Pragmática, por la que se concedían numerosas franquicias mercantiles, que aumentaron el primer año en ocho veces el concepto de derecho de aduana (Carrasco, 2006, 3).

sátiras, denuncias confidenciales y juicios sumarísimos” (Lorenzo García, 1998, 22). Así pues, detractores como Juan de Palafox y Mendoza, Melchor Cano o Campomanes vieron realizado su anhelo porque este último, por orden real, armó pesquisas secretas donde se mostraba sucintamente que los jesuitas eran “una piedra en el zapato”. Tras las averiguaciones bajo el decreto del 2 de abril de ese mismo año que decía al calce “extrañar de todos mis dominios de España, Indias, islas Filipinas y demás adyacentes a los regulares de la Compañía”, fue ejecutada la orden en días, por lo cual fueron llevados los hermanos a Italia en barcos expropiándoseles tierras, dinero y dignidad. Esta situación marcó una vez más el tono de exclusión y poca tolerancia de la Corona frente a pensamientos diferentes al suyo.

A pesar de estos avances en materia económica, en el plano social, los diferentes sustratos (españoles, criollos, negros, castas e indígenas) que conformaban a la sociedad indiana vivían en un clima de atraso, discriminación y descontento. Es decir, los diferentes grupos recibían su nombre no por sus méritos, sino por sus características raciales; así españoles, criollos, indígenas, negros y las diferentes castas —como los castizos, los mestizos, los coyotes, los campamulatos, los “tente en el aire”, etc.— convivían en un sistema que los segregaba, al evaluar su “pureza de sangre”²². Por esta razón, por ejemplo, los puestos administrativos y eclesiásticos eran concedidos a los españoles. No obstante, si los criollos querían acceder a ellos, tenían que presentar y tramitar las llamadas cartas de “limpieza de sangre” en España. En estos documentos se debía comprobar que el postulante no tenía en su árbol genealógico ancestros moros, judíos, herejes ni penitenciados. De alguna manera, se tenía que acreditar su procedencia de cristianos viejos; por ello, el linaje no era una cuestión de preponderancia social sino de herencia por vía sanguínea.

Estas ideas provenientes de la Metrópoli fueron arraigándose poco a poco en la sociedad indiana. En las colonias, el tema de la limpieza de sangre alcanza pleno vigor en el siglo XVIII, cuando se convierte en uno de los valores fundamentales de la élite indiana, pero con una connotación nueva, porque la cuestión racial va a ser más importante que

²² Es decir, que la calidad social de los indianos dependía de que tanta “pureza” de contenía su origen étnico. “Los estatutos de limpieza de sangre” fueron decretados por primera vez en Toledo en 1449 y subsistieron desde el siglo XV hasta el siglo XIX, en pocas palabras fueron medidas para comprobar, a través de un rastreo genealógico, que dentro de la ascendencia no se contaba con algún familiar “no cristiano” (moro, judío o converso). Lo anterior, tenía que cumplirse a cabalidad si se quería acceder a un puesto público (eclesiástico o civil), por tanto, al confirmarse esta norma se eliminaba automáticamente la competencia en dichos puestos entre cristianos viejos y “los demás”, adjudicándose los generalmente a los primeros. Estas cédulas fueron utilizadas en el Virreinato, si el lector quiere ahondar más sobre el tema puede consultar el libro de Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max Hering Torres (2011), *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, CDMX: UNAM.

los principios estrictamente religiosos: es puro²³ aquel que no tenga sangre mezclada (Martínez Aldana, 2012, 28).

De estos influjos y disidencias se conforma el *corpus* de esta tesis, el cual comprende seis casos de brujería, hechicería y superstición ejecutados contra ciertos grupos étnicos: indígenas, mulatos, españoles y el caso de un extranjero (alemán). Los mismos abarcan el período de tiempo comprendido de 1710 a 1780 y se distribuyen en poblaciones tan variadas como México, Guadalajara, Querétaro, Guerrero, Veracruz y el país vecino de Nicaragua, que he distribuido en la siguiente tabla:

Denunciante	Delito	Año
Catharina María (mulata)	Superstición	1710
Diego Majado Calvillo(español)	Brujería	1737
Joseph Manuel de Estrada(español)	Brujería	1744
Miguel Muñoz (español)	Hechicería	1776
Joseph Antonio Bonilla (español)	Contenido mágico	1776
Juan Joseph Montoya (desconocido)	Brujería	1780

Desde nuestro punto de vista, lo común a los expedientes es la utilización simbólica de los animales dentro del sistema de creencias de los habitantes del Virreinato con el fin de construir a través de ellos una visión de mundo donde lo mágico es temido y tildado de reprobable. En este tenor, de acuerdo con los datos propuestos, podríamos preguntarnos ¿cuáles eran las creencias de los inquisidores y por qué consideraron tan censurables estos actos? Para responder a esta pregunta partamos del concepto de imaginario que acuñó Jaques Le Goff como “el conjunto de representaciones y referencias —en gran medida

²³ Si se quiere profundizar en el tema, consultar la tesis de Tania Itzel Martínez Aldana, *La limpieza de la sangre, honor o mácula en la sociedad novohispana. (1580-1620)*, Querétaro: Universidad de Querétaro/Facultad de Filosofía y Letras, 2012. Pp. 42-103, en línea: [consultada 12 de marzo 2016]: <http://filosofia.uaq.mx/nugahu/fils/his0001.pdf>

inconscientes— a través de las cuales una colectividad (una sociedad, una cultura) se percibe, se piensa e incluso obtiene de ese modo una imagen de sí misma que da cuenta de su coherencia y hace posible su funcionamiento” (1988, 1), así los dominicos, que fueron parte de la cultura hegemónica²⁴ junto con la nobleza, afianzaron su estabilidad política y social en el dogma cristiano y dada su función de guardianes de la fe rechazaron cualquier conducta que pareciera “sospechosa” o rebelde; así, es un hecho indudable que la religión permeaba significativamente las prácticas cotidianas y oficiales de la vida novohispana y su influencia se dejó sentir en todos los ámbitos de la vida. Por tanto, el Santo Oficio, al percatarse del cambio intelectual del siglo XVIII, propugnó por aferrarse al dogma y la institución. De esta manera, actuó con “mano dura” contra aquellos disidentes que pertenecían a las culturas secundarias o limítrofes, por ejemplo, las castas (mulatos, indígenas, zambos, coyotes, etc.) o aquellos individuos que se alejaban del “buen camino” indicado por las Sagradas Escrituras, afectando lo mismo a criollos que a peninsulares.

2.1. El Santo Oficio: dictaminador de las buenas conciencias

Dado este clima intolerante ejercido por la Inquisición en la Nueva España desde el siglo XVII hasta el que nos compete, es decir, el XVIII hacia la diferencia (ya fuera racial, política, religiosa o de pensamiento), no fue extraño que se construyera a su alrededor un contexto dictatorial, porque “el estado y la iglesia conjuntos, con su normativo y poderoso discurso, traen consigo un ritual y unas costumbres a las que todos deben avenirse pues transgredirlos supone un ataque y una desobediencia a los preceptos establecidos que

²⁴Término que Ojeda Alvarado define como “la hegemonía es un término que designa la superioridad de un elemento (individuo, grupo político, religioso, social, económico) sobre otros y puede ser material, cultural o social [y cuenta con dos elementos fundamentales] la coerción y la capacidad de convencer, de penetrar con las ideas y valores del sujeto dominante a los dominados” (2013, 1), en línea: <https://prezi.com/sk5blrndjhqi/cultura-hegemonica-y-subalterna/>

rigen y conforman el aparato social” (Méndez, 2001, 143). En este entorno cerrado, las nuevas ideas de ilustración y tolerancia venidas de Europa se comenzaron a insertar en las ortodoxas mentes novohispanas; sin embargo, como todo cambio, éste fue paulatino. A lo largo del siglo podemos constatar que instituciones como la Inquisición se negaron a abandonar las ideas que las moldearon. Entre dichas doctrinas destacan, por ejemplo, el férreo apego a las Sagradas Escrituras; quizá por esta razón, se disparan las denuncias con respecto a la brujería, hechicería y superstición, ya que, a pesar del influjo de “la propuesta ilustrada de iluminar con la razón a los pueblos, en América los grupos populares siguieron incidiendo en prácticas consideradas como mágicas, heterodoxas e irracionales por parte de los garantes de la fe” (Laviña, 1999, 200). La inquisición se irguió como el censor de lo que era permitido o no, así como de lo que representaba un objeto de persecución:

La Iglesia y el Estado son receptores/lectores responsables del acto y circuito de comunicación; ambos son agentes privilegiados, que precisan el discurso autoritario normativo de la teología, dominante en la época. Asimismo, ambas instituciones ejercen una función restrictiva: centralizan los fenómenos verbales a través de un lenguaje autoritario y monológico, guiados por el interés de imponer un discurso único y unas normas literarias más o menos únicas. Interceptan el diálogo creador entre autor y receptor; con esto se produce otro hecho que afecta la relación emisor-receptor: se cambian y se apropian los mensajes. El autor pierde la iniciativa del contacto, que corresponde estrictamente a este receptor interesado. El análisis de sus códigos literarios nos permite re-construir, sobre la base de testimonios dispersos, el sistema de comunicación literaria, el proceso de producción y de recepción en dicho contexto. El acto comunicativo carece así de un contexto compartido por el destinatario y el emisor (Zavala, 1987, 510).

Por consiguiente, la Nueva España se encontraba inmersa entre el control ideológico establecido y la realidad pragmática donde sus habitantes ejercían comportamientos “inadecuados” a los ojos del Santo Oficio para así tener un receptáculo de libertad ante el corsé ideológico que se les había impuesto. Una prueba de ello fue la proliferación de las llamadas beatas: mujeres que buscando una vida alternativa a la sumisa posición de esposa (en la que debían guardar total fidelidad al marido, mantenerse guarecidas en casa,

observar una conducta intachable en crianza y conducta de sus hijos, etc.), seguían una vida extramuros, de deleites banales (disfrutar de la compañía masculina o de manjares succulentos), además de que contaban con la supuesta facultad de premonición. En suma:

eran mujeres que, en el siglo XVIII al calor de un modo racional de entender el mundo —que incluía a los intelectuales religiosos como los inquisidores—, se volvían cada vez más "extrañas". Dichas mujeres al llevar todo al extremo —la piedad o el pecado— buscaban una salida a sus necesidades y aspiraciones en un mundo de pocas opciones para el sexo femenino, pues se consideraba que ellas eran “persistentes en sus errores”: las inteligentes, las soberbias y las vanidosas” (Araya, 2004, 2).

Otro ejemplo de este desfase social lo constituye el especial cuidado que tuvo la Inquisición con respecto a los índices de libros prohibidos. Esta acción procede de la Península con libros como el *Capítulos para impresores, mercaderes y tratantes de libros* de Juan de Curiel que data de 1752 y donde se observa claramente la censura y la reprobación regalista²⁵ porque, en lo que concernía a los libros extranjeros, dice al calce sobre ciertas obras: “no sólo sobre si contienen algo contra la Religión, las buenas costumbres o contra las regalías de su Magestad, sino tambien si son apócrifas, superticiosas, reprobadas o cosas vanas, y sin provecho, o si contienen alguna ofensa a la Comunidad, o a Particular o en agravio al honor, y decoro de la nación” (Ceferino y Bragado, 2004, 581). En consecuencia, este clima de intolerancia *sui generis* impactó considerablemente en el hacer de los habitantes del Virreinato, ya fuera porque el territorio era enorme, ya porque era un crisol de naciones y al mismo tiempo políglota.

La política intolerante seguida por la Inquisición americana resultó un reflejo de la española porque durante este siglo “se centró inicialmente en los judaizantes para después volver a dedicar su atención al grupo de delitos denominados como menores” (Arce, 2006, 194). En las calles, las plazas y la Iglesia, prácticamente en todos lados, los

²⁵ Sistema de gobierno que se basa en defender hasta las últimas consecuencias las regalías de la Corona en las relaciones del Estado con la Iglesia (s.v. regalista, DLE).

edictos²⁶ promulgados por el Santo Oficio informaban —por no decir advertían— a los súbditos sobre las penas y castigos a los que eran acreedores todos aquellos desobedientes que poseyeran, difundieran o realizaran acciones diferentes a las autorizadas por esa institución.

Todos estos conflictos, en general, se ven reflejados en los textos que forman parte de la investigación. Asimismo, estos documentos presentan ciertas características. Por ejemplo, dos de los textos tienen jurisdicción en Veracruz y Guerrero, lugares donde existía una gran afluencia de mercancías e ideologías, dada la considerable circulación de extranjeros, además de la población descendiente de africanos, que estaba ya asentada, por ejemplo, en Veracruz. Todo ello hace proclive la proliferación de rituales o al menos así lo demuestra el concienzudo estudio de Javier Laviña intitulado “Afromexicanos, curanderos, heterodoxos y brujos” sobre los casos de negros en la Nueva España. Un par de casos que conforman el corpus se sitúan en centros urbanos, sobre todo, en la Ciudad de México y Guadalajara —acaso metrópolis más tolerantes, pero multiculturales—, lugares donde se guardaban más las costumbres y las buenas maneras, y donde además se ejercía un mayor control por parte de la Corona, debido a que en esos centros de población se encontraban asentados los poderes judiciales, religiosos y militares.

Otra característica singular de los seis casos expuestos en este estudio es que la mayoría de ellos se imputa a gente de “razón”, o, mejor dicho, a españoles y criollos; y en contraparte, los menos, a miembros de otras castas (mulatos e indígenas). Esta singularidad se halla en concordancia con lo que afirma Juan Carlos Reyes en su artículo “De amores y otros males: curanderismo y hechicería en la Villa de Colima del siglo XVIII”: “resulta, en cambio, que los españoles y mestizos fueron quienes se dedicaron con

²⁶ Con respecto a estas leyes, Cristina Gómez y Guillermo Tovar de Teresa apuntan: “[Éstos] eran una vía doble: pues gracias a ellos los fieles se enteraban de las lecturas prohibidas (una suerte de lista de novedades prohibidas); y al mismo tiempo les exigía a convertirse tanto en censores de sus propias lecturas como en denunciadores de los que poseían textos contrarios a los dogmas de la Iglesia católica” (2009, 22).

mayor fervor a cultivar los pecados que verdaderamente interesaban al Santo Tribunal, como la bigamia y la blasfemia, así como algunas otras refinadas perversiones” (1996, 88). Aquí me refiero a que es lógico pensar, puesto el énfasis en la pertenencia a una raza determinada, que la incidencia en los cargos fuera contra individuos que ostentaban plazas del dominio público, o contaban con alguna fortuna jugosa. Pero también es evidente que los casos a tratar en este trabajo se vieran implicados individuos pertenecientes a castas limítrofes que incluían, aunque menor medida, a indígenas en el papel de cómplices o mulatos, éstos últimos “fueron mayormente denunciados por sus creencias 'supersticiosas', por practicar la hechicería, ser brujos, curanderos y zahorís” (Reyes, 1996, 88).

Así pues, dichos asuntos tuvieron repercusión gracias al revuelo que causaron al ser denunciados. Pensemos, por ejemplo, en los siguientes eventos: el caso de los Cárdenas en el que, supuestamente, varios hermanos tenían maleficiadas a varias personas; o el caso de Francisco Ambrosio que tenía la facultad de volver invisible a cualquiera que se lo pidiese; o Agustín Kelin, quien merece mención aparte, pues dada su nacionalidad alemana atrajo sobre sí el celo inquisitorial porque este individuo podría “envenenar” las “sanas conciencias novohispanas con nuevas ideologías como la Ilustración. De hecho, uno de los objetos fóbicos de los dominicos fueron los extranjeros. Por lo menos así lo demuestra la mención de los casos contra corsarios ingleses aducidos por Alberro (1988, 225). En ese mismo sentido, Consuelo Maqueda (1998) ha señalado que el funcionamiento del tribunal se concentró en la investigación sobre los extranjeros que se internaban en la Nueva España, para contener una posible oleada de nuevos estándares ideológicos. Se ejerció mano dura contra los teutones, debido a que fue en su tierra donde Lutero y su herejía florecieron. Se puede rastrear la semilla de esta aversión un siglo antes, es decir, en el siglo XVII, ya que, por mencionar un caso, el Arzobispo Juan

Palafox y Mendoza —quien viajó a territorios alemanes durante la guerra de los 30 años (1618-1648)— en su *Dialogo político del Estado de Alemania* (1665), calificó a los estados germanos “como el asilo de la herejía y seminario de la maldición”, un lugar bárbaro e inseguro “lleno de delitos y crueldades [...] setina (o excusado) de Lucifer” (Mayer, 2008, 210). Todo ello se realizó con el fin de evitar una posible contaminación de las conciencias de la población novohispana (2008, 12).

Los extranjeros representan un objeto fóbico: o sea, una suerte de receptáculo metafórico dónde depositar los miedos hacia los otros para justificar y explicar así ciertas situaciones adversas de una colectividad. Como muestra, pensemos que para los novohispanos era necesario buscar “un chivo expiatorio” al cual culpar del poder del demonio que avanzaba de manera inconmensurable sobre sus territorios; así desde la institución que salvaguardaba la fe, es decir, la Inquisición no se vio mejor sujeto para centrar sus temores que los extranjeros: alemanes, italianos, galos, por mencionar algunos.

En ese contexto, es indudable que el Santo Oficio se erigió como una institución muy importante a nivel ideológico, ya que basada en un canon establecido desde la Metrópoli, buscaba apresar la conciencia de los súbditos americanos. Sin embargo, ocurrió más adelante el fenómeno contrario: la liberación del sujeto, pues la Inquisición, al realizar estos actos de control, incitaba, más que al recato, a comportamientos subversivos. Así lo explicaba Bajtín para algunos entornos altamente sujetos a una autoridad férrea, contextos plagados de preceptos inamovibles y estáticos, los cuales se hacían menos pesados gracias a estos subterfugios o prácticas no permitidas que “se liberaban ante todo de las pesadas trabas de la piedad y la seriedad («de la fermentación incesante de la piedad y el temor de Dios»), así como también del yugo de las lúgubres categorías de lo «eterno», «inmutable» y «absoluto». Oponían a esto el lado cómico,

alegre y libre del mundo abierto y en evolución, dominado por la alegría de las sucesiones y renovaciones” (2003, 71). Es decir, la proliferación de los casos en este siglo nos señala un termómetro sobre la manera como se percibía el mundo y sus límites.

La Inquisición novohispana durante el siglo XVIII se conformó como una institución de poder que controlaba la información e imponía las conductas a sus ciudadanos. Por ello, las ideas extranjeras e importadas específicamente de Europa se constituyeron como una afrenta a su poder hegemónico; esto podemos constarlo por la proliferación de casos de brujería, hechicería y superstición, atribuidos a los múltiples sustratos que constituían la sociedad novohispana y relacionados con ideas o sujetos extranjeros. No obstante glosando a Bataille en *La Literatura y el mal*, específicamente en el apartado “La literatura, la libertad y la experiencia mística”, menciona que de alguna u otra manera en el tejido social que se cree homogéneo existen grietas por las que la disidencia y la singularidad se manifiestan en las culturas limítrofes, constituidas éstas en nuestro caso por las castas, de ahí que ellas buscaron la manera de sobrellevar dicha situación. Para solventarla ejercieron las antiguas prácticas enraizadas en su idiosincrasia multicultural; por eso era mucho más común recurrir a un curandero para remediar un dolor de muelas que al boticario; asimismo, fue más sencillo recurrir a alguna beata iluminada para saber si algún familiar se encontraba en el Purgatorio, el Cielo o el Infierno, o finalmente, tal vez bailar con cierta cadencia obscena en las plazas el Chuchumbé para liberar el apetito sexual que los aquejaba. Así pues, durante este siglo se desarrolló una especie de subterfugio donde los extremos se tocaban: lo prohibido y lo permitido, lo santo y lo diabólico. Dado este clima represor e intolerante, las prácticas alternativas se tacharon de “perversas” y los heterodoxos sufrieron las consecuencias. Se les impuso tanto individualmente como en grupo un “rechazo religioso, un miedo político social, y un desprecio por la persona misma; siendo el acto, el grupo y la persona, los

blancos de rechazo, y en contra de los cuales ejercían el odio, la exclusión y la represión” (Ortega, 1985, 265). Producto de este amedrentamiento son los documentos requisados por la Inquisición que estudiamos y que se constituyen como documentos privilegiados del imaginario (Le Goff, 1988, III) y, aunque son jurídicos, podemos estudiarlos como manifestaciones literarias debido a que dada la naturaleza vaporosa (*flove*) del imaginario “no está solo vinculado con otros dominios, sino que literalmente se interpreta con ellos” (Le Goff, 1988, I); es decir, se pueden estudiar literariamente, porque entre sus líneas se entretajan representaciones o “la traducción mental de una realidad percibida. [Ésta] implica un proceso de abstracción, que es igualmente un proceso creativo. De esta manera, la representación de algo se transforma en la idea que tenemos acerca de algo” (Le Goff, 1998, I). Dichas representaciones constituyeron parámetros literario-simbólicos, que lo mismo se encarnaron en la mente de los inquisidores como el infierno en la tierra, al creer ver en los individuos “disfuncionales” a los acólitos del Diablo y sus poderes mágicos, etc. Así, la magia, la hechicería y la brujería fueron subterfugios donde los intereses personales, religiosos o políticos se proyectaron para quitar del camino a estos elementos socialmente incorrectos. En fin, se trató de una época plagada de contrastes que tocó profundamente las estructuras sociales, culturales, políticas y religiosas de los indios, lo cual constituye un crisol cuyas sustancias esenciales se hallan contenidas en los documentos judiciales del Santo Oficio junto con las historias que retratan sincrónicamente las creencias e ideología de su tiempo. En consecuencia, estas interpretaciones por parte de los inquisidores funcionaron como instrumentos para justificar la desarticulación material, social, cultural de estos individuos y, por tanto, su desaparición. Es decir, paradójicamente estos documentos fueron proyectados para ser leídos por unos cuantos, pero podemos leerlos, desde nuestra perspectiva, como testimonios literarios porque contienen textos que así los acreditan.

2.2. Brujería y hechicería: un referente

Considero que es necesario diferenciar los términos aludidos en el índice de este apartado porque tanto la estudiosa Solange Alberro como María Águeda Méndez apuntaron la proliferación de la actividad inquisitorial durante este siglo, pero constatamos en nuestro *corpus* que a veces para los inquisidores parece ser indistinta la diferencia entre estos dos términos. Es decir, no se hace distinción entre brujería y hechicería en los expedientes: por esta razón, ofrecemos un pequeño esbozo teórico para diferenciarlos.

En su libro *Territorios del mal*, Elia Nathan Bravo (2002) además de hacer un estudio profundo y puntual sobre la brujería europea, establece una diferencia entre los términos brujería y hechicería. A decir de esta autora, el estereotipo de la bruja y su entorno tienen raíces muy añejas que pueden rastrearse desde la época Antigua hasta la Edad Media pasando, posteriormente, por las Colonias. Basándonos en las características de las brujas y brujos explicadas por Nathan Bravo, sus campos de acción son entornos provincianos principalmente. Este grupo está constituido por seres que causan *maleficium*, es decir, males como la impotencia sexual, muertes o bien manipulan el clima a su voluntad para provocar tormentas, heladas o sequías (2002, 19). Por otro lado, para los siglos XVI, XVII y XVIII, esta figura arquetípica toma tintes demoniacos, ya que en los procesos casi siempre se observa un pacto con el demonio; además, una estratificación más puntual de una supuesta “sociedad secreta” que celebraba rituales, los *Sabbats* o aquelarres, en los que se reunían los brujos y brujas para celebrar una misa negra, donde renegaban de la fe cristiana y demostraban abiertamente su fidelidad al rey de los avernos, representado por la figura del macho cabrío o burro, con el cual copulaban generalmente todos los asistentes y éste les proporcionaba poderes especiales para realizar el “mal” (Nathan, 2002, 31-33). Así, la brujería fue un conglomerado de conocimientos mágicos

que implicaban, desde el punto de vista de la fe cristiana, un submundo escondido donde sus adeptos tenían que cumplir ciertos preceptos y obligaciones y en el que se tiene concretamente la creencia del pacto demoníaco. Todo esto con el fin de causar mal, con el deseo de obtener un fin específico, valiéndose de medios sobrenaturales.

Por otro lado, la hechicería, a decir de Nathán Bravo, es un subsistema de la "magia baja" que no necesariamente debe tener vínculos con el Demonio, pero en el que sí se observa una mezcla entre las creencias populares y pensamientos heréticos, es decir, "diferentes" al hegemónico: el cristiano, para este contexto. En este sistema simbólico, el practicante no tiene que contar con un conocimiento previo o necesariamente con un maestro, basta con seguir la tradición. En la hechicería se utilizan casi siempre medios mágicos (filtros, ruedas mágicas, talismanes, etc.). Es común que a los practicantes de este arte se les tilde de charlatanes o encantadores. De acuerdo con López Ridaura, "era un delito menor, practicado de manera individual que estaba ligado a la magia amatoria y era mucho más común entre la gente del pueblo" (2011, 19).

Llegados a este punto, después de este sucinto compendio terminológico, considero necesario acotar las características de los personajes mágicos que discurren en los documentos para equipararlos con lo dicho arriba. En primer lugar, contamos con 6 varones provenientes de los grupos étnicos diversos: español, alemán, mulatos e indígena y en el caso de las mujeres, tenemos 2 pertenecientes a la etnia española. Respecto al modelo explicado, los 8 individuos tenían vinculaciones con el Diablo, así lo demuestran las expresiones: "tenían fama pública de ser brujos"; "tenía fama de hechicera"; "hay que invocar al Demonio"; "tenía pacto con el diablo" y por "arte del demonio". En segundo lugar, poseen características propias de los brujos, tales como la capacidad de convertirse en diversos animales como tecolotes, guajolote, vaca, mula; de utilizarlos en sus brujerías o de echar mano de otros instrumentos mágicos para causar el mal. A saber, de los

hermanos Cárdenas se anota en el expediente que es “pública voz y fama son hechiceros por lo cual son mui temidos, por creerse que han maleficiado a varias personas y al presente se dice que tienen maleficiado a un muchacho llamado Felipe” (Vol. 862, s/exp., fol. 306r); en lo tocante a su actividad maléfica, “también se dice que la muger de uno de ellos vio un muñeco y que además tienen una rueda que volteándola causa daño a quien quieran maleficiar y que uno de los tres, que es Andrés, se volvió guajolote y después quedó en su figura natural” (Vol. 862, s/exp., fol. 306r); en el caso de José Manuel Estrada, utiliza a un brujo para que lo enseñe a montar utilizando “unos pedazos de pergamino o gamuza, unas pinturitas que a él le parecieron Pies de Gallo y le mandó que todos los domingos le enderezase una vela” (Vol. 912, exp. 46, fol. 142r); el indígena Francisco Ambrosio tenía la capacidad de encontrar animales perdidos, caballos, en este caso, y además concreta el conjuro de transmutación en la persona de José Antonio Bonilla “cosa por arte del Diablo como lo experimentó en sí mismo en una ocasión, en que lo puso debajo de un árbol, diciéndole, que nadie lo vería, y efectivamente pasaron varios por delante de él, y no lo conocieron, antes sí se espantaban de él”(Vol. 1189, exp. 27, fol. 262r).

Mención aparte merece Agustín Kelin, que ayuda a sus compañeros soldados a ganar en el juego con varios amuletos²⁷, así a Gerónimo García le dio un papel “[y encontró] envuelta [en él] una avecita muerta de las que suelen andar entre las masetas, y que se la metiera en el pecho, y ganaría” (Vol. 1131, exp. 4, fol. 122r.); o el conjuro que le dio para ganar el amor de una mujer:

²⁷ Cabe señalar que el tratamiento de estos objetos mágicos se enmarca desde la perspectiva dicotómica de la religión cristiana que es dual: el bien es detentado por Dios mientras que el mal lo hace el Demonio, él es causante de todo lo negativo. Así desde esta visión de mundo, nos apunta Gonzalo Aguirre Beltrán: “Conforme al dogma católico, la personalidad humana se halla compuesta de dos partes a menudo en conflicto: el alma y el cuerpo, el cuerpo lo perecedero de la personalidad, desaparece corroído por la carroña en los blanqueados sepulcros; el alma, en cambio es inmortal: en el momento trascendente de la muerte separarse de la cárcel orgánica transitoria y sube a las alturas inmarcesibles del cielo para ser juzgada “(18). Así el alma de Kelin ya está condenada porque corrompe su posesión más preciada el alma por ganar en el juego, por obtener bienes en este mundo terrenal.

le dijo que cojera una rana, la metiera en una cajita de polvos que tuviera un agujerito, que a las doce del día la pusiera en un hormiguero, y que se retirase luego, luego porque si cantaba la rana y le oía se quedaría sordo, y aunque oyera mucho ruido, como de temblor de tierra o cosa semejante, no volviera la cara atrás que sería el ruido efecto de que las hormigas entraban por el agujerito y le comían la carne; que volviese a las veinte cuatro horas y hallaría en la cajita dos huesitos, que el uno era bueno para conseguir a cualquiera mujer tocándole con él a la ropa y el otro para aborrecerla (Vol. 1131, exp. 4, fol. 123r).

Las féminas contienen más matices en los delitos que se les imputan; a doña Manuela Castillo se le acusa de poseer animales macabros: un gallo, un perro, al que le brillan los ojos como brasas, y una mula con gualdrapa azafranada, se le suma el acto de robar criaturas, castigar al Señor de la Columna con un manojillo de una hierba aunado a todo lo anterior a que se cuestiona su calidad “moral”: “Dixo que era muy corrupto en esa casa, que tratava con un hombre grueso, llamado Santhiago, que este le hacía mucho agasajo D[oña]a Manuela, y que el hombre entraba a su recámara, [donde se] q[ue]dó el marido de d[ich]a D[oña]a Manuela. [éste] estaba ausente, pero que no vio más que esto, que de noche entraba en la sala d[ich]a D[oña]a Manuela,” (Vol. 1299, exp. 18, fol. 260v) finalmente, Manuela Ybarra tiene la capacidad de convertirse en varios animales: yegua, pájaro, vaca, además de que cuando pasa, deja un olor a “jazmín” y puede “dilatarse el tiempo”.

2.3. El símbolo, una herramienta bruñeril

Desde la perspectiva de Le Goff, el imaginario se refleja en tres niveles, el segundo es el de los sistemas simbólicos; de esta manera, para los casos que nos ocupan, se conformó un mundo bruñeril que según la Iglesia católica avanzó inconmensurablemente sobre los territorios cristianos desde el siglo I hasta el XV, siglo en el que se publica el *Malleus Maleficarum* (1486), de los frailes dominicos alemanes Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger. Dicha obra funciona como piedra angular de la institución inquisitorial, que sentó el antecedente histórico y literario de la manera de ser, sus haceres y correctivos

que habrían de sufrir los brujos y su cofradía. El libro se compone de tres partes: I “Del martillo de las brujas, que contiene tres aspectos que coinciden con el maleficio: el demonio, el brujo y la permisión divina”, consta de XVIII capítulos; II “De las brujas, que trata de la forma de inferir maleficios y de luchar felizmente contra ellos”, se compone de dos cuestiones y XXIV capítulos y finalmente, la III parte, “Que contiene XXV cuestiones pertinentes a la actuación judicial, tanto en el fuero eclesiástico como en el civil, contra los brujos y demás mujeres, en ella se muestra de manera elocuente la regla para iniciar el proceso judicial y pronunciar la sentencia”. Este libro sirvió como manual para los defensores de la fe, esto proyectó, a través del lenguaje, primero y, posteriormente, se deformó en la cultura del miedo implantado por las élites hacia los sustratos más populares con el fin de ejercer un control sobre ellos. Esta red simbólica se tendió para asentar y apuntalar esta ideología, pero ¿cómo es que este constructo se define y funciona? Cabe destacar que la definición del término símbolo plantea para el estudioso un problema difícil, debido a su naturaleza paradójica, porque, por un lado, es un término virtual, desde el mundo del pensamiento; como el lenguaje no puede palpase físicamente, y por otro, se manifiesta a través de ideas, conceptos u objetos. Por consiguiente, sólo intentaremos aquí una aproximación al término símbolo. “Del lat. *simbŏlum*, y este del gr. σύμβολον).1. m. Representación sensorialmente perceptible de una realidad, en virtud de rasgos que se asocian con ésta por una convención socialmente aceptada” (s.v. símbolo, DLE).

Por su parte, Michel Pastoureau apunta que: “el símbolo no tiene como significado una persona física, sino una entidad abstracta, una idea, una noción, un concepto” (2006, 13).

Para Umberto Eco, el símbolo es: “[una] aparición o expresión que nos remite a una realidad oscura, inexpresable con palabras, íntimamente contradictoria, inasequible, y por lo tanto, a una especie de revelación luminosa de mensaje jamás consumado y jamás completamente consumible” (1997, 75). Llegados a este punto, podemos intentar una

definición propia: el símbolo es una construcción sensorial que designa una idea o un concepto. Para poder abstraerlo, el receptor debe contar con una predisposición semántica acuñada por todo el bagaje cultural e histórico aprendido durante su vida hasta ese instante; ha de realizar dos operaciones cognoscitivas consecutivas: por un lado, vaciarse, metafóricamente, es decir, deconstruir todo concepto de mundo conocido y, subsecuentemente, reorganizarlo en su pensamiento; y entonces el significado del símbolo se revelará no por caminos deductivos, sino por caminos analógicos, es decir, el iniciado tendrá la percepción del símbolo de una manera:

eminente personal, no sólo en el sentido de que varía con cada sujeto, sino también de que procede de la persona entera. Ahora bien, semejante percepción es algo adquirido y a la vez recibido; participa de la herencia bio-fisio-psicológica de una humanidad mil veces milenaria; está influida por diferencias culturales y sociales propias de su medio inmediato de desarrollo, a las cuales añade los frutos de una experiencia única y las ansiedades de su situación actual. El símbolo tiene precisamente esta propiedad excepcional de sintetizar en una expresión sensible todas esas influencias de lo inconsciente y de la conciencia, como también de las fuerzas instintivas y mentales en conflicto o en camino de armonizarse en el interior de cada hombre (Chevalier, 1995,16).

El símbolo alimentó en gran medida la cultura del miedo en la sociedad novohispana, poniendo en evidencia que este constructo amalgamó el rechazo hacia lo distinto, ya fueran hombres, mujeres, niños o ancianos a los que se les tildó de cofrades del Demonio; lo anterior puede también explicarse por la fobia o “el miedo excesivo, irracional y persistente ante un objeto, actividad o situación que determina un deseo imperioso de evitar aquello a lo que se teme” (Querol, 1997, 217), que ejercieron las clases dominantes hacia las limítrofes por considerarlos sujetos no funcionales dentro del “gran orden de las cosas”. Al ser objetos fóbicos, los testimonios literarios rescatados guardan indicios²⁸ que pueden ser rastreados en la tradición y esto puede sugerir que estas estructuras simbólicas y literarias persisten a través del tiempo. Una de las creencias más arraigadas sobre los

²⁸ El término es definido por Carlo Ginzburg en su obra *El queso y los gusanos* como “una serie de elementos convergentes, que, en una documentación, análoga o contemporánea aparecen dispersos o apenas mencionados” (1999, 10).

brujos es que sustraen niños para matarlos, devorarlos y ofrendarlos a alguna deidad; ya desde el siglo I a.C., Canidia, una bruja descrita por Horacio en los *Épodos*, menciona la muerte de un infante para completar la receta de un filtro amoroso (Lara Alberola, 2010, 47); en el *Malleus* se anota: “algunas brujas, yendo contra la inclinación de la humana naturaleza, e incluso contra todas las bestias, exceptuando únicamente a la loba, tienen el hábito de despedazar y comer niños” (Kramer y Sprenger, 2004, 147). A la luz de estas dos citas, es curioso que uno de nuestros casos, el de Manuela Castillo, de la cual se sabía que era bruja, quisiera sustraer a su propio hijo de la cama de su criada:

Dicha D[oña] Manuela se fue para la cama de la declarante, en la q[ue] estaba la declarante acostada con dos criaturas, la una hijo suyo y la otra hijo de D[oña] Manuela y que d[ich]a D[oña] Manuela tirando, poco a poco de los pies a esta declarante su hijo y que ya que la tenía fuera de la tarima en que estaba la cama hecha, hizo que recordaba²⁹ esta declarante, y le preguntó para qué le cogía a su hijo a que le respondió d[ich]a D[oña] Manuela, que mirara aquella criatura que se le caía, y ella le dixo, no se le caía que esta me la sacó yo lo sentí, y que no se acuerda (Vol. 1299, exp. 18, fol. 420r).

Otro caso singular es el de los Cárdenas que hacían maleficio con un muñeco; en este tenor, el *Martillo* nos dice: “De la misma manera cuándo un brujo realiza una estatuilla de cera o cosa semejante de alguien [...] todo cuanto se hace de malo a esta imagen, para que afecte al modelo original es decir al hombre embrujado” (Kramer y Sprenger, 2004, 293) e infligían enfermedades a una criatura, que murió, y por creerse que han maleficiado a varias personas y “al presente se dice que tienen maleficiado a un muchacho llamado Felipe, que vive en Guadalajara” (Vol. 862, s/exp., fol. 306r). El *Martillo* afirma “No existe enfermedad alguna ni siquiera la lepra o la epilepsia que no pueda ser causada por las brujas mediante la permisión de Dios” (2004, 291).

En conclusión, podemos afirmar que tanto el símbolo como los indicios son herramientas útiles para estudiar estos testimonios literarios, porque los textos abrevan de la ideología de su tiempo y contienen entre sus líneas estructuras culturales que persisten

²⁹ despertara

alrededor de la figura arquetípica de los brujos y brujas; todo lo anterior impulsado por un sentimiento de odio y rechazo hacia aquellos individuos o agrupaciones que significaban un límite, una afrenta a la cultura hegemónica de aquel tiempo y, por tanto, eran susceptibles de sufrir la muerte social al caer en las garras del Santo Oficio, ya que esto significaba la requisa de sus bienes materiales y en muchos casos, la cárcel, el destierro o el aislamiento de la comunidad.

CAPÍTULO III. DE PRÁCTICAS MÁGICAS CON ANIMALES: ANÁLISIS SIMBÓLICO DE SEIS CASOS

3.1. La bruja de San Juan del Río: doña Manuela del Castillo

Realmente, el mundo está poblado de brujas; unas más benignas, otras más implacables; pero el reino no solo de la fantasía, sino el de la realidad evidente pertenece a las brujas.

Reinaldo Arenas

El documento

Resguardado en el Archivo General de la Nación de México³⁰, se encuentran la denuncia, autos y declaraciones de cinco testigos contra Manuela del Castillo, esposa del Teniente de San Juan del Río, por actos de brujería. Entre las acusaciones se halla la declaración de una mulata llamada Catharina María, quien sirvió en la casa de la acusada. En este documento se relatan los acontecimientos “singulares” que acaecieron en ese lugar. Según la mulata y los demás testigos, doña Manuela cometió varios crímenes, tales como el intento de rapto del hijo de la mulata con fines desconocidos, atormentar con un manojillo de ruda a la imagen de Jesucristo mientras se escuchaba en la sala un tropel de cabras, asesinar a su hermana, el haber embrujado a una muchacha (clavándole una espina en la rodilla), transformarse en gallo y burra, y finalmente, atraer al Diablo a su cocina, por lo cual aparecían animales horribles en su casa (hormigas, sapos, una mula con gualdrapa azafranada y un perro negro con ojos que brillaban como brasas encendidas).

Si se analizan con detenimiento, muchos de los delitos descritos en las declaraciones se asemejan a las imputaciones que se les hicieron a las brujas en la Baja Edad Media europea. Por ello es objeto de este apartado delinear la concepción medieval de la figura de la bruja en tierras europeas, para después compararla con nuestro referente

³⁰ Vol. 739, exp. 13, fols.). 418v-421r.

novohispano y así tratar de interpretarlo. De esta manera, nos percataremos de cómo los modelos del imaginario europeo emigran, se transforman y arraigan en suelo americano.

¿Qué significa ser una bruja?

A lo largo de la historia del cristianismo, la mujer fue vista, a menudo, como una posesión o un ente sin alma. Durante la Edad Media, gracias a la doctrina cristiana y al libro del Génesis, cualquier narración de adulterio servía para “corroborar la peligrosidad de la mujer en virtud de que era susceptible a ser engañada por el Diablo” (Cándano, 1995, 7).

Todas las mujeres eran herederas de Lilith y Eva, pecadoras incorregibles. En el *Malleus Maleficarum*, se delinean las características del porqué la mujer es proclive, gracias a su naturaleza y carácter, para desempeñar las artes mágicas: “ellas gustan de oír hablar [...], la segunda razón es que las mujeres son más crédulas de donde, como el demonio intenta, sobre todo, corromper la fe, las ataca con preferencia” (Kramer y Sprenger, 2004, 100). En la misma obra se agrega que “dado que son débiles en las fuerzas del cuerpo y del alma, no es extraño que pretendan embrujar a aquellos que detestan” (2004, 101).

En el caso del territorio hispánico, según Eva Lara Alberola en su libro *Hechiceras y brujas en la literatura de los siglos de Oro*, el término bruja “aparece en tres romances hispánicos de finales del siglo XIII: con el significado de súcubo o demonio femenino. Pertenece al campo semántico de hechiceras, envenenadoras, sortilegios y adivinos” (2010, 18). Desde la perspectiva misógina, la mujer es más débil que el varón en tanto espíritu e intelecto y, además, fácilmente engañada por el Demonio gracias a su naturaleza malsana; la bruja se encarna en una fémina que recurre al maléfico para lograr la manipulación de la naturaleza mediante prácticas artificiales y alcanzar sus objetivos, es decir, el *maleficium*.

Esas féminas malélicas hacían pactos con el Demonio, sellándolo a través del acto sexual y la renuncia de Cristo; a cambio de esto último, Satanás les concedía poderes sobrenaturales para hacer el mal causando enfermedades, impotencia sexual o la destrucción total de alguien:

Las brujas se reunían en los [aquelarres], rito presidido por el Diablo, se arrodillaban frente a él arrepintiéndose de sus pecados, como asistir a misa, y acto seguido eran castigadas por medio de azotes, después se llevaba a cabo la misa negra donde se profanaba la Cruz pisoteándola, la comunión se hacía con un líquido nauseabundo mezclado con la cenizas de infantes calcinados y sangre; la hostia era un objeto parecido a una suela de zapato, la misa terminaba cuando las brujas besaban el ano del Diablo. La danza y el banquete comenzaban, culminando con una orgía en donde el Diablo copulaba con cada uno de los asistentes, los cuales se retiraban a sus casas volando sobre escobas, palos o azadones comprometiéndose a asistir a los siguientes *Sabbats* (Russel, 1998,54).

El aquelarre hñañhu (otomí)

En su declaración, Juana Ramírez Chimal, indígena cacique natural de Tenancingo y mayor de cuarenta años, imputa a su comadre Manuela del Castillo ser curandera y dirigir una danza durante una alucinación³¹, la cual se produjo cuando supuestamente tomó por recomendación de su comadre un té —llevado por Beatriz, su chichigua³² y doméstica— de la hierba llamada Rosa María:³³

que al poco rato vio a sus dos lados, se le acostaron, dos criaturas que le dijeron: —déxate curar³⁴ la declarante decía sea: —¡Jesús conmigo! De repente vide a mi comadre doña Manuela y a

³¹ Es interesante mencionar que en lo rituales originarios, dada la correspondencia del mundo espiritual y el terrenal, la ingesta de estas plantas sagradas implica “no solo el receptáculo de las fuerzas misteriosas, seres divinos de virtudes excelsas, sino la personificación de estos mismos seres [al comerlos da] el poder indispensable para conocer las cosas ocultas” (Aguirre Beltrán, 48). Por tanto, Manuela en esta visión de la paciente es la capitana, la curandera que dirige el ritual que junto con Beatriz tiene el único fin de sanarla.

³² Ama de leche.

³³ *Tagetes lucida*. Es usado para preparar una infusión o mate que se usa para curar el malestar estomacal. Posee un olor muy fuerte a *Pimpinella anisum* cuando se prepara en té, pero para cocinar se puede usar como sustituto del estragón. En tiempos prehispánicos se fermentaba el té de pericón como alucinógeno (s.v.): <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/index.php>

³⁴ Aquí podemos ver perfectamente la aculturación entre lo español y lo indígena, hñañhu, en la relación enfermedad/magia/curación porque en el mundo de estas mujeres la enfermedad no atañía solo al cuerpo sino también el alma, es decir, es lo que llama Aguirre Beltrán como “la terapéutica emotiva no queda limitada a las dolencias internas, aún las quirúrgicas son acompañadas de su tratamiento por medidas encaminadas a satisfacer la causa mística y por tanto primordial del accidente” (53).

Beatriz como que venían vestidas como se visten mis parientes en sus danzas y que le dijo la dicha Comadre y Beatriz déjate curar entonces bailaron, pero que no le dijeron nada. Y que la comadre iba muy bien vestida y muy linda y que así bailaron. Desaparecieron y luego la siguieron curando y que el brazo, con que le dio al nieto de Beatriz, le sacaron tres moscardones” (10r-10v).

En primera instancia se debe acotar que la interacción entre españoles e indígenas en la zona hñañhu, que abarca gran parte del territorio conocido como Bajío y los poblados de Querétaro y San Juan de Río, fue muy importante desde el siglo XVI. En este sentido, el investigador Carlos Rubén Ruiz Medrano asegura, en su artículo “Locuciones del Demonio en una criatura. Discursos e imaginarios religiosos populares en Querétaro, 1691-1693”, que fruto de este intercambio se fomentó el empleo de plantas psicotrópicas con fines medicinales: “el uso ritual y extático de plantas alucinógenas [...] involucraba grupos originalmente ajenos a estas prácticas (españoles), nos da la pauta para observar la existencia de una complejidad” (2013, 64).

Dado este intrincado choque cultural, los hispanos recurrían a los remedios indígenas, pues había enfermedades que no tenían remedio en las boticas españolas por tratarse de males “propios de la región” que sólo la gente de ahí podía curar. Sin embargo, a la larga, constituyó una amenaza para los sectores médicos y para las élites del poder novohispano, en general. Por ese motivo, comenzaron a desacreditarlos, demonizándolos desde un siglo antes del caso aquí expuesto: “[los españoles] comenzaron a relacionar sus dolencias con las hechiceras indígenas, primero como un modo vago e incierto, luego concreto y brutal, se fue perfilando de forma cada vez más acusada la imagen de un complot demoníaco” (Ruiz Medrano, 2013, 69).

De regreso a nuestro caso, doña Manuela, pese a ser española, es tratada y denostada igual que sus acompañantes y trabajadoras indígenas: se trata de una bruja que no sólo comete maleficio contra una muchacha, a la que le clava una espina y esto provoca que casi pierda una extremidad, sino que es también fraticida, porque, según dice la gente, mató a su hermana; además, se le acusa de querer robar al hijo de Catharina María, y, finalmente,

de curar por artes diabólicas a Juana Ramírez con la ayuda de una de sus secuaces, la indígena otomí Beatriz. Al tratarse de una mujer peligrosa a los ojos de la Inquisición por ser independiente y además contestataria, Manuela cumple con algunas de las características para ser bruja, nombradas por Nathan Bravo en los *Territorios del mal*:

pacto satánico, teoría sistemática sobre el Diablo y las brujas (demonología), causalidad diabólica, concepto detentado por élites cultas: teólogos, predicadores, abogados, filósofos, mayoría de mujeres, persecución masiva, autoridades judiciales, enemigas públicas, traidoras, contra el proyecto de una comunidad cristiana (2002, 22-24).

De Manuela se dice que tiene pacto con el Diablo, la danza que dirige es malévol, la tachan de bruja el Inquisidor y el Comisario del Santo Oficio, Manuela amenaza el buen nombre del pueblo, la estabilidad de los médicos y, por si fuera poco, es una libertina/hechicera, además de “puta”³⁵.

Guiños con el Diablo

Durante el Concilio de Letrán (1215), se afirmó que *el Diabolo* existía y que su poderío amenazaba peligrosamente a la cristiandad, pues dicho ser contaba con una hueste de diablillos cuya única finalidad era hacer sucumbir al género humano en el pecado y ganar así almas para el averno. De esta manera, este ángel caído con poder inconmensurable debía ganar adeptos que lo auxiliaran, entre ellos, las brujas, su mejor aliado en esa tentativa demoniaca.

En el documento que nos atañe, hay algunos elementos que nos hacen entrever la filiación de Manuela con Mefistófeles; por ejemplo, la posesión de ciertos animales en los que éste se encarna o son vehículos de las brujas. A este respecto, Carmen Elena Armijo nos dice: “los diablos, señalaba la Iglesia, se dejaban ver bajo la apariencia de diversos animales

³⁵ Es de notar que las características antes descritas ya habían sido detentadas por Celestina, tres siglos antes, un ejemplo de ello es que hasta las piedras le gritaban: “puta vieja”. Estigmatizando a estas mujeres como libertinas.

para atormentar, atemorizar y fastidiar a los pecadores” (2009, 239). Como resultado, no fue extraño que en los dos animales que poseía Manuela, es decir, hormigas y sapos, se delinearán atributos o características del Demonio.

De entre las muchas cosas más que se cuentan de Manuela y su conducta brujeril, se anotan dos hechos dignos de destacar. El primero es que una de sus domésticas, una molendera, le dijo a Catharina María, ama de leche de Manuela, que había encontrado en la cocina un jarro chocolatero³⁶ del cuál salían sapos y hormigas (tan grandes como “nunca había visto”) y que ahí mismo se le apareció el Demonio en forma corpórea y que la “bruja de San Juan del Río” le dijo que no se espantara, pues “él estaba ahí para las desesperadas” (3v). Resulta reveladora la aparición del *Bufo bufo*, o el referido batracio porque tenía filiaciones con el Demonio.

Es decir, la pregunta obligada es ¿por qué este animal está asociado al infierno y su regente? Según el investigador Manuel Charro, el batracio rompe desde su naturaleza física poco agraciada con la creación divina y perfecta de Dios, quien,

en su magnanimidad, creó todo lo que existe y todo lo bello fue creado por él. La fealdad no podía ser obra de su mano que resumía la perfección. De ahí que lo supuestamente repugnante, lo abyecto, se atribuyera siempre al diablo. Seres horripilantes y deformes fueron contrapuestos a los de origen divino, y si el murciélago resulta la paloma de Satán, el sapo continuó siendo la gallina del diablo (2000, 2).

Esta descalificación estética de la familia de los batracios se debe mucho a la apariencia misma: es arrugado, tiene ojos saltones y dorados, además de ser viscoso y lo más deplorable es que las secreciones que emanan de su piel, de algunas clases, producen

³⁶ Es revelador que estos seres salgan de un jarro chocolatero. Méndez apunta al respecto: “la relación de la Inquisición y el chocolate fue conflictiva porque éste se utilizó para la adivinación y la hechicería. El chocolate también se mezclaba con el menstruo o polvos para lograr amansar maridos o amantes, para hacer que una persona agresiva y del mal genio fuera cordial, para que trabajaran los indolentes o para, como en este caso, amara desesperadamente” (Méndez, 2001, 14). Así resulta destacado que el demonio se manifieste en un lugar donde gobiernan las mujeres: la cocina y donde pueden realizar el *maleficium* para lograr mediante las artes mágicas el favor de los varones.

alucinaciones o incluso la muerte. En este punto es crucial mencionar que, para el cristianismo, este ser acuoso, tiene la significación de plaga:

Entonces el Señor le dijo a Moisés: «Regresa a ver al faraón y anúnciale lo siguiente: “Esto dice el Señor: ‘Deja ir a mi pueblo para que me adore. ² Si te niegas a dejarlo ir, enviaré una plaga de ranas por todo tu territorio. ³ El río Nilo se colmará de ranas. Saldrán del río y se meterán en tu palacio, ¡hasta en tu dormitorio y sobre tu cama! Entrarán en las casas de tus funcionarios y de tu gente. Incluso saltarán en tus hornos y en los recipientes donde amasan tu pan. ⁴ Las ranas saltarán sobre ti, sobre tu gente y sobre todos tus funcionarios” (Éxodo, 8:2-4).

Además, el batracio es sinónimo de inmundicia y castigo. Así, en *Levítico XI:29*: “Y tendréis por inmundos a estos animales que se mueven sobre la tierra: la comadreja, el ratón, la rana según su especie”. Ya en el siglo XII este animal es tomado como signo de la lujuria debido a cómo se aparean (el macho de menor tamaño monta a la hembra y se mantiene ahí por largo tiempo). En la arquitectura podemos observar alusiones explícitas a esto: “Otra pobre alma en el caldero en Burgos es una mujer adúltera que tiene un sapo que muerde su pezón izquierdo. En la puerta sur en San Pedro de Moissac, la lujuria es vista como una serpiente que muerde cada pecho y un sapo que roe sus genitales” (Charro, 2000, 3). De lo anterior se desprende que la presencia de esta alimaña en la casa de Manuela es pecaminosa.



Grabado inglés del siglo XVI donde se muestra a una bruja dando de comer a sus animales familiares.

El significado maligno de este animal se intensifica más ya que es el acompañante perfecto de las brujas en los aquelarres, como bien apunta Mogastón: “[las brujas acuden a los aquelarres] llevando a su lado izquierdo sus sapos vestidos, aunque en algunas ocasiones se van por su propio pie y los sapos van delante saltando” (1989, 50). Este mismo autor nos explica que la marca del Diablo, hecha por él cuándo la bruja o adepto renuncia a la fe cristiana, puede ser de diferentes formas:

a veces es una liebre, otras parecen el pie de un sapo, una araña, un gozque o un lirón. La marca se imprime en las partes más escondidas del cuerpo: en el hombre bajo los párpados, la axila, los labios, el hombro, el ano, etcétera; en las mujeres sobre los senos o en las partes genitales, por lo general, y el sello que hace estas marcas no es otro que la garra del diablo. También le pone una pequeña figura de un sapo en la niña del ojo izquierdo, gracias a la cual se pueden identificar los miembros que profesan la brujería (Mogastón, 1989, 40).

El segundo animal que sale del jarro chocolatero pertenece a los formícidos: las hormigas no sólo resultan peculiares por tener una anatomía especial,³⁷ sino porque en el imaginario animal se les considera un ejemplo de laboriosidad y previsión. San Isidoro nos dice en sus *Etimologías*:

La hormiga debe el nombre de *formica* a que recoge los restos (*ferre micas*) del trigo. Es mucha su laboriosidad. Provee para el futuro y se procura durante el verano el alimento para el invierno. En los sembrados sabe elegir el trigo sin prestar atención a la cebada. Cuando ha caído agua sobre sus reservas alimenticias, las saca todas fuera. Cuentan que en Etiopía existen unas hormigas con forma de perro que, con sus patas, extraen pepitas de oro que custodian para que no se las roben, y a quien tal intenta lo persiguen hasta darle muerte (2004, 630).

También el *Bestiario* de Aberdeen ensalza esas mismas cualidades de las hormigas, pero con su interpretación moral, por supuesto:

Las hormigas tienen tres características. La primera es que marchan en fila, cada una llevando un grano de trigo en su boca. Aquellas que no tienen ninguno no dicen a las otras: “Dadnos algunos de vuestros granos”, sino que siguen la senda de las que primero salieron hacia el lugar donde se encuentra el trigo y lo traen al nido. Sirva esta descripción para representar a los hombres sensatos, que, como las hormigas, actúan conjuntamente, en razón. De lo cual serán recompensados en el futuro. La segunda característica de la hormiga es que cuando almacena grano en su nido, divide lo provisionado en dos partes con el fin de evitar que se humedezcan con las lluvias del invierno, germinando con ello las semillas y muriendo la hormiga de hambre. De la misma manera, tú, hombre, deberías separar las palabras del Antiguo y del Nuevo

³⁷ La fisonomía de este animal comprende cabeza, tórax y abdomen. En la cabeza tiene dos antenas (las cuales usan para oler, degustar y tocar), dos ojos y unas mandíbulas prominentes. Cuenta con seis patas las cuales le facilitan trepar y adherirse a casi cualquier superficie.

Testamento, esto es, deberías distinguir entre lo espiritual y lo carnal, para que una interpretación literal de la ley no te mate, pues la ley es algo espiritual, como dice el Apóstol: “Pues la palabra mata, pero el espíritu da vida” (2 Corintios, 3: 6). Y así los Judíos, que sólo prestan atención a la letra de la ley y desprecian su significado espiritual, han muerto de hambre (en línea: <http://historiasdehormigas.blogspot.mx/2011/11/las-hormigas-en-la-edad-media.html>).

Dada su naturaleza social —ya que se organizan en nidos, cuidan de sus crías y sus miembros están divididos en una casta “reproductora real” y una “no productora obrera”— las hormigas fueron consideradas positivamente. Sin embargo, en el presente caso, nos encontramos con rasgos negativos que las vinculan con el Demonio como aquellos a los que alude Fernández de Oviedo: “entre todas tienen el principado de malas unas que hay tan grandes y negras [...] y estas son tan pestíferas que con ellas y otros materiales ponzoñosos los indios hacen la yerba que tiran con sus flechas” (2010, 191). Primero, resalta su tamaño exacerbado: dicha desmesura es usada por el Maligno que habita en esa casa de Manuela para manipular la realidad y transformarla para engañar a las mujeres. Segundo, su proximidad con los sapos, flagrantes secuaces de las brujas, y tercero, su salida del jarro chocolatero marca, a mi parecer, directamente la naturaleza perversa y lujuriosa de las mujeres que habitan ahí. Finalmente, es de llamar la atención que cuando el inquisidor le pregunta a Catharina María sobre las hormigas, “que si eran como las arrieras” (3r), ella responde “y preguntándole, que si eran tan grandes como arrieras, que habló, respondió, p[or]que tan grandes eran, como toda mi vida no he visto ni beré, y hizo la seña del tamaño del dedo indice, para explicar la grandesa de estas hormigas”(3r). Es decir, éstas son gigantes.

Si pensamos que en la región de Querétaro las hormigas arrieras son consideradas una plaga desde la época colonial debido a que defolían, quitaban las hojas, de plantaciones enteras provocando la pérdida de la cosecha en la región, con más razón estas hormigas enormes provocarían el triple de daño.



Hormigas recolectando trigo. *Bestiario* de Philippe de Thaon (1300 d.C).

La transformación de Manuela (zoantropía)

A lo largo del texto se nos menciona que nuestra hechicera se convierte en dos animales: por un lado, un gallo con anteojos que, agrega Catharina María, llevaba “dos huevos colgados como sarcillos y que luego vido sus anteojos” (10v); y por otro, María de la Encarnación indica que Nicolassa “la Franca” le dijo que vio una burra en el monte que se convirtió en Manuela cuando le hizo el símbolo de la cruz.

Aquí hay que destacar que los animales tienen “rasgos humanos”, son prosopopeyas vivas. El gallo, según Pedro de Cuéllar, fue apaleado por Catharina, pero ese animal “se fue hacia la troje como sabiendo el mal que le querían hacer”, mientras la burra parece responder a rebuznos a la “Franca”. Otro rasgo en este discurso “maléfico” es que los animales son tomados como símbolo del Diablo. Al analizar la relación con los animales-cuerpo-transformación³⁸, la antropóloga Morris Berman plantea lo siguiente: “[dicha

³⁸ En esta relación cabe destacar que la Nueva España fue un contexto complejo porque en ella se fundieron multitud de creencias, religiones y magias. En este sentido, una de los grupos sociales que se mezclaban mucho eran los españoles y los indígenas, como en el caso que nos compete, Manuela y sus domésticas, tenemos que hacer hincapié en que la relación entre los españoles y la magia era dicotómica (producto de la relación cuerpo/alma, bien/mal, Dios/Demonio) mientras que para los pueblos originarios fue

relación] es emocional y cognitivamente isomórfica respecto de la forma de cómo nos relacionamos con nuestros propios cuerpos y que el conocimiento de ello nos conduce a la relación sí mismo/otro” (1999, 51). Si aplicamos esta cita a nuestro caso, dichos animales se relacionan con Manuela porque el cuerpo de ella tiene características morales parecidas a las de los animales, por ejemplo, la lujuria, ya que tanto el gallo como el asno son reconocidos por sus filiaciones con lo sexual. El gallo, por ejemplo, “es emblema de fecundidad” (Becker, 2008, 192).

Por otro lado, el burro desde la Antigüedad fue sinónimo de terquedad, ignorancia y lujuria. El mismo Santo Tomás de Aquino marca la inferioridad del asno en la *Summa Theologica*: “De aquí que ningún ser perteneciente a un grado inferior de la naturaleza puede apetecer el grado de una naturaleza superior, como el asno no desea ser caballo porque, pasando a una naturaleza superior ya no sería lo mismo” (584). También en el *Malleus Maleficarum* se nos indica que las brujas convertían a los varones en burros para así castigarlos por no ceder a sus bajos instintos o por solamente realizar el maleficio; recordemos a Celestina cuando hace alusión al fornicio diciendo: “es lo que hacen los burros en el prado”. De esta manera, la elección de la bruja por convertirse en estos animales no tiene nada de accidental; al contrario, si se toma en cuenta que los comportamientos específicos de los asnos acotan su significado, el cual se enriquece cuando pasa al Nuevo Mundo. Esto es atestiguado por las leyendas de las comunidades originarias de México, por ejemplo, en la purépecha donde se verifica el encuentro del ser humano con el Demonio que posee alguna forma animal:

se le aparece el diablo en forma de perro blanco —en otras versiones aparece como un burra. El diablo se ha aparecido en la comunidad [Sevina, Michoacán] bajo la forma de burros, carneros, catrines, mujeres tentadoras y, especialmente, perros, ya sean blancos o negros. Vicente Morales nos dice que el maligno “a veces se forma en animales, en este... en víbora... en diferentes cosas se transforma el diablo” (Muñoz Morán, 2011, 12).

polimórfica, el mundo divino interactuaba directamente con el mundo terrenal, es por esto que la mezcla de estas dos mundos traía consigo una relación mágica muy singular y polifacética (Aguirre Beltrán)

El tropel de las cabras

Otro de los delitos por el cual se acusa a Manuela es el de atormentar a Jesucristo en su advocación del “Cristo de la Columna”. Según el expediente, al salir de sus aposentos en enaguas blancas a la sala una noche “se fue derecho a donde tenía una hechura grande de un Santo Cristo atado a una columna y que, recogiendo, dicha doña Manuela, un manojillo de ruda, que estaba a los pies del Santo Cristo, vio como que le daba, lo sacudía, movía las manos contra el Señor mismo” (1v). Inmediatamente, Catharina María, quien dormía ahí, “Y que habiendo esto oyó un ruido grandísimo como en la sala, como si entrara en ella, una gran

manada de cabras. y que haciéndose dormida, vio y oyó todo lo que tiene declarado, por a ver una vela encendida en la sala y tam[bié]n declara” (1v). Es interesante y predecible que esta testigo diga al Inquisidor que escuchó un tropel de estos animales, ya que ésta es una de las formas zoomorfas preferidas del Demonio en la que se encarna. Ese vínculo puede ser rastreado desde la Antigüedad grecolatina con la figura del dios Pan:

por su apariencia híbrida y sus comportamientos libidinosos e impulsivos, se convirtió en un candidato perfecto para encarnar a las Fuerzas del Mal (14). La mezcla de elementos humanos y animales fue observada por los cristianos como una deformidad física y moral que conducía al pecado (15). Ahí reside la tradición clásica de representar al demonio con multitud de elementos animales (16); otra cosa no, pero imaginación tenían. Los elementos ya señalados (perilla, cuernos, cola y pezuñas de cabra) evidencian las claras interferencias entre el físico del dios Pan y el del Demonio (Montalbán, 2017, 2).

Así, las características asociadas a la *Capra aegagrus hircus*, se encuentran en la esfera de significación relativa a lo sexual, que dicho animal ejerce en el prado sin ninguna congoja. Por tanto, este ser constituye la representación material de los instintos (Muñoz Morán, 2011, 231), a partir de la lujuria y la codicia, pecados que se encarnaban en los aquelarres donde el Demonio fornicaba con cada uno de los presentes en la forma de un macho cabrío. La personificación del Maligno en este animal es muy socorrida también

dada la característica de los cuernos y la pezuña hendida, “símbolo inequívoco del Demonio” (Muñoz Morán, 2011, 243).

Cabe destacar que el castigo propinado al Cristo marca a Manuela no sólo como bruja, sino también con rasgos judaizantes porque a éstos se les acusaba del mismo delito. Así lo atestiguan dos casos de cripto-judíos de las Islas Canarias del siglo XVI, acusados por el Inquisidor Martín Ximénez, quien, aprovechando la hambruna por la que pasaba la región, acusó a los judíos de ser los culpables:

Diego Francés, al que se califica de “perro judío”, por romper una figura del Niño Jesús, a la que arrancó una pierna disimuladamente, y la lanzó al fuego. Lo denuncia la esposa de Antón de Madalena al párroco Juan de Troya, que la despacha diciéndole que él no puede ni arrestarlo ni castigarlo, y que se vaya al infierno, que ya pagaría por ello [por otro lado] Juan Crespo y esposa, [son acusados de] que acuden a la sinagoga de Luis Alvares, su esposa golpea figuras y no come cerdo (González Díaz, 2008, 3).

Este tópico literario es recurrente en la literatura sapiencial y en la literatura de cordel, de los siglos XVII y XVIII, en los llamados Romances de Ciego, que eran recitados para atraer escuchas y ganar algún dinero. Así lo atestigua el “Romance Nuevo, de un caso que ha sucedido en la Corte de Madrid: Dase cuenta cómo unos Judíos azotando, arrastrando, y queriendo quemar en un brasero a un Santísimo Cristo, Su Divina Majestad les habló y fue bastante para que se convirtieran. Sucedió en este año de 1753, Valencia, Cosme Granja” (Pédeflous, 2016, 173); dicho romance es estudiado por Justine Pédeflous, en él, los judíos azotan un crucifijo, escupen sobre él e intentan quemarlo en un brasero: “con el rostro por el suelo / que para que lo pisasen / allí lo tenían puesto” (2016, 166). Por tanto, vemos cómo estos “testimonios marginales” tocan el mismo tópico literario, comprobando con ello que tanto la figura del “judío” como la de “bruja” son *personajes* focales que encarnan “lo otro, lo peligroso”:

siendo esencialmente estereotipados y maniqueos, fueron el vector privilegiado de este rechazo [...] como el Otro absoluto, encarnación del error y de la irreverencia en materia religiosa, y de la maldad y de la crueldad como hombres. Como contrapunto [...] los cristianos aparecen en toda su pureza y las autoridades religiosas encarnan la justicia divina que castiga al hereje pecador y perturbador del orden social (Pedéflous, 2016, 173).

El tópico aquí estudiado, el del otro podría utilizarse por la Iglesia como discurso aleccionador para la grey, para aquellos que escucharan el relato o como una advertencia muy directa tal vez, para los criptojudíos, por ejemplo.

Espectros animales, signo de maldad

Otra más de las señales que dan los testigos para asegurar la malignidad de Manuela como bruja es que se aparece una mula negra en su mismísima alcoba. Así, Catharina María ve dirigirse a este animal hacia la troje de la propiedad con una “gualdrapa azafranada”. Este equino representa la personificación inequívoca de que el Rey de los Avernos merodea por la casa de la esposa del teniente. Pero ¿cuál es la razón de esto?

Empecemos por analizar su calidad de híbrido, ya que es la mezcla entre una yegua y un pollino. Dada esta combinación biológica este ser resulta estéril. Así, al ser un animal singular y limítrofe entre dos calidades, lo convierte en un vehículo idóneo para personificar al Diablo. Uno de los demonios principales, Adramelech, es representado como mula con torso humano y cola de pavorreal. Su vinculación con el mal puede palpase en la tradición oral americana; así lo atestiguan, por ejemplo, la leyenda de la mula de las tres patas, recogida por Javier Ocampo Robles en *Mitos y Leyendas de Antioquia*:

es un espanto que aparece en Antioquia en las aldeas con las calles empedradas o en los caminos solitarios. Las gentes escuchan sus pasos que resuenan desacompañados y “nonos”. Los viejos cuentan que antiguamente, cuando no había luz eléctrica sentían los pasos tenebrosos y desacompañados de la mula de tres patas que creían, era la representación del demonio (2001, 134).

Una vez señaladas estas aproximaciones, debemos poner singular atención sobre el color de la gualdrapa “azafranada”. Esta especie es extraída de la “rosa del azafrán (*Crocus sativus*)”³⁹ que en su interior guarda tres estigmas, condición que la hace muy cara y

³⁹ La historia de la transformación de Croco, recogida apenas por Ovidio en las *Metamorfosis* (Libro IV, 283), es glosada por Francisco Lázaro en “Los aromas líricos del azafrán”: El joven Croco vivía en Cilicia, región situada al sur de Turquía. Y estaba locamente enamorado de una ninfa, de nombre Esmílace, que le

exótica. Este condimento fue apreciado por sus dotes mágicas y curativas por las culturas antiguas, como la egipcia, en la cual se creía que, si se colgaba un envoltorio de esta especia al cuello del ser amado, éste sería hechizado (“Azafrán curiosidades...”, 5). De ahí que Celestina, por ejemplo, para obtener los favores amorosos “pinta letras con azafrán o bermellón en las palmas de sus clientes” (Russel, 2001, 296). La mula y la gualdrapa se concatenan, pues, “perfectamente” a la ideología inquisitorial porque el animal es un híbrido, un eslabón ideal con el averno, y el color del paño rojo sangre que cubre al animal contextualiza la calidad amatoria y lujuriosa⁴⁰ de Manuela, cuyo propio marido dice que es “una puta hechicera”. Lo anterior se constata porque es voz pública que tenía un amante rollizo llamado Santiago. Asimismo, llama la atención que dicho espectro se aparece en sus aposentos, lugar proclive para cometer el pecado de adulterio.

El perro de ojos como brasas

En el relato que nos compete encontramos la imagen de este cuadrúpedo. Se trata de un animal que por sus características ha sido el símbolo de la fidelidad, astucia y entrega: guía de las almas y compañero. En contraparte, posee una carga negativa: fue y es comparado con la noche y, además, guardián de las puertas del infierno en la mitología griega. Tal es el caso de Cancerbero “este perro denota [con éstas] el pasado, el presente y el porvenir, que reciben, y como quien dice, devoran todas las cosas” (Borges, 1995, 63): tiene ojos como carbones encendidos, cola de serpiente y resguarda las puertas del Hades; impide también la salida de cualquier alma chocarrera y, a su vez, no permite el

correspondía con la misma diligencia. Pero el taimado Hermes, el dios cartero de los dioses, no estaba dispuesto a permitir esta relación. Porque también él estaba enamorado de la náyade. Embargado por los celos, el dios juró venganza, consumándola en el mismo instante en que se enteró de que Croco y Esmílace habían dado rienda suelta a su irrefrenable pasión. Hermes derritió a los amantes. Convirtió a la muchacha en planta enredadera; y a Croco, en la flor del azafrán” (202), en línea: <https://docplayer.es/41904888-Los-aromas-liricos-del-azafran.html>

⁴⁰ Christian Rätsch en su libro *Las plantas del amor...* destaca la calidad afrodisíaca de esta planta: “en opinión de los antiguos griegos el azafrán estimula el apetito sexual del género femenino” (2008, 54).

acceso de todo ser vivo a este lugar. Otra pista sobre ese animal es de origen prehispánico, relacionada con la religión mexica (Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, etc.). Los sacerdotes hispanos revistieron al perro con una connotación diabólica por estar relacionado con cultos paganos y extraños; de hecho, la vista de este ser hace referencia a la visión negativa del nahual o “un mago que puede transformarse en otro ser” (López Austin, 1967, 422) y que tiene la capacidad de transformarse en animales: en serpiente, alacrán, perro o pájaro.

De ese modo, el perro, a nuestro parecer, que aparece en casa de la supuesta bruja es una apropiación, o sea, una transposición de los significados venidos del Viejo Mundo y adaptados a la realidad novohispana. Dicha aparición es signo indefectible de que el Maligno ronda en esa casa como personificación del demonio desde la perspectiva inquisitorial. La aparición de este espectro canino no es propia de América Latina, sino que se enraíza en tierras tan remotas como las islas británicas, por ejemplo, en Gales donde le llaman *gwyllgi*, o en el folclor de Inglaterra donde, según nos dice Murray, “los demonios suelen tomar la forma de gatos negros o perros negros” (1921 67). También este cánido es un perfecto ayudante para extraer plantas mágicas, como la Mandrágora.

Ya desde el siglo III Teofrasto describe la manera de recogerla sin morir:

el hombre debe guardarse de extraerla él mismo, pues su vida peligraría. Por eso hay que atar un perro negro a la parte superior de la planta y azuzarlo hasta que la planta surja de la tierra y se yerga. En ese preciso instante la planta de figura humana proferirá un horrisono grito y el perro caerá muerto al instante. Para sobrevivir el buscador de mandrágora deberá de tomar la precaución de taparse bien los oídos con cera⁴¹ (Muñoz, 2012,109).

⁴¹ La consecuencia de voltear o escuchar algo cuando se hace un ritual mágico también podemos verla en el caso de Agustín Kélin, del corpus de esta investigación, en un hechizo de *ars amatoria*. Esto sucede una vez que éste recomienda a un soldado enterrar una rana.



La mula y el perro, que se aparecen en los aposentos y en las azoteas, constituyen el corolario de perversidades y pruebas que tiene el Comisario de la Inquisición para condenar a Manuela. Es como si el cabalgar de la mula la llevase directo a las cárceles secretas, donde un guardián tan celoso con ojos como brasas, el Inquisidor, la condenará al fuego eterno.

Epílogo: “el otro”

Al estudiar este caso podemos constatar que las culturas hegemónicas establecen un férreo control contra aquello que consideran diferente y peligroso. En concreto, nos enfrentamos con la figura de una mujer española y de madura edad que delinea no sólo una independencia en su actuar general y sexual, sino que aparte ejerce la curandería y

tiene tratos con otras mujeres limítrofes, como las indígenas hñañhu u otomíes. Nos hallamos frente a la subversión en todos los sentidos, idea que, como diría Rafael Díaz, tensiona ante una ideología y un discurso hegemónicos que trata, por todos los medios, de ocultarla, prohibirla, minimizarla y demonizarla. No obstante, las dinámicas coloniales frente a los escenarios de actuación cultural igualmente se revelaron difusas, contradictorias, ambiguas, porosas y fronterizas, lo que posibilitó generar mayores chances de intercambio y producción cultural de carácter horizontal (2005, 36).

Mi conclusión es que la existencia de Manuela y su historia se proyectan, en cierta medida, como un eslabón de libertad y de resistencia, pues gracias al celo inquisitorial, este caso todavía resuena en la actualidad.

3.2. Los arrieros alados

El animal es un espejo, inmediato, pero al mismo tiempo inalcanzable lleno de analogías, pero terriblemente oscuro, abierto al vuelo de la imaginación
Sabrina Tonutti

El documento

Este escrito se halla resguardado en el Archivo General de la Nación en el Vol. 862, exp. sin número, fol(s). 306r-306v y bajo el número 2322 del *Catálogo de textos inquisitoriales...* Se compone de la denuncia de 2 folios del licenciado Diego Mangado y Calvijo, año 1737, en los que se acusa a los hermanos Andrés, Pedro y Diego Cárdenas, —mulatos libres, vaqueros y vecinos de Guadalajara— y a su madre de convertirse en animales (guajolotes y tecolotillos), causar *maleficium* o enfermedades mediante un muñeco y poseer, además, una noria maligna. El documento contiene la lista de 18 personas que serán llamadas a declarar, además de apostillas o aclaraciones donde el amanuense apunta los delitos. Cabe destacar que en la primera foja aparece una curiosa nota que dice: “de quienes es pública voz y fama son hechiceros y por eso son muy temidos” (306r). En el expediente también se incluyen una serie de instrucciones sobre los temas que deben tratarse en los interrogatorios que han de aplicarse a los testigos, la orden de cateo de su casa y reafirmaciones de los cargos.

Sujetos liminares: ser mulato en la Nueva Galicia

Para contextualizar a estos sujetos, debe tomarse en cuenta que la sociedad virreinal novohispana del siglo XVIII estaba cimentada sobre la idea de que entre razas (hispanos,

indígenas y negros) existía “una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto a los otros” (Quijano, 2000, 202). A partir de esta “lógica” los conquistadores españoles construyeron la interacción con los “otros” (indígenas y negros) sobre una pigmentocracia (es decir, el dominio o gobierno de unos sobre otros basados en el color de la piel) como lo establece Alejandro Lipschütz en su libro *El problema racial de la conquista en América* (1975). En ese sentido, se puede explicar, pero no justificar, que los descendientes de los esclavos —traídos brutalmente desde lugares tan remotos de África como la Costa Occidental (Golfo de Guinea, Senegal, Gambia y Malí) y la Ecuatorial (del Congo y Angola) (Velázquez, 2006, 64) para trabajar en las minas en el siglo XVI— fueran estigmatizados como sujetos “peligrosos y ajenos” por el color de su piel. De esta manera, surgieron mezclas raciales, las llamadas castas, que nombraron a estas nuevas identidades sociales: español con mora, mulato o albarazado con negra, cambujo.



Anónimo, siglo XVIII (Museo Nacional del Virreinato)

Por esta razón, tanto hombres como mujeres afrodescendientes fueron condenados a desempeñar empleos muy difíciles: mineros, arrieros o sirvientes domésticos, por los cuales recibían, muchas veces, una miserable remuneración, o eran tratados como esclavos. Así, “existía un sector de mujeres y hombres en su mayoría mestizos y mulatos dedicados a ocupaciones temporales o a deambular por la ciudad vendiendo algunos productos, solicitando trabajo o simplemente mendigando o vagando ante la falta de oportunidades de trabajo” (Velázquez, 2006, 21). Además del color de su piel, por este otro motivo, los mulatos también fueron marginados de la sociedad debido a su trashumancia; esto provocó, a su vez, que en el ideario popular se les marcará como entidades extrañas, como sujetos cuyo comportamiento desmesurado era una de sus características primordiales.

En este tenor, a las monjas se les aparecía en forma de un negro enorme, quien las tentaba al mostrarles su enorme miembro viril o al susurrarles al oído cosas no santas. Por ejemplo, la madre Sebastiana de las Vírgenes, monja profesa del convento de San José de Gracia en la Nueva España en 1722-1723, aseguró que en una ocasión el Demonio y sus huestes se le presentaron como: “en este tiempo se me presentó una multitud de demonios en forma de negros muy atezados y feísimos mostrándose con gran cólera e indignación contra mí, amenazándome como que me querían ahogar” (Espejo, 1995, 179)



“Santa Rosa de Lima tentada por el Demonio” Cristóbal de Villalpando, siglo XVIII

Por lo anterior, podemos constatar que en el ideario de aquella sociedad la construcción simbólica de los mulatos tomó un cariz negativo, una suerte de “objeto fóbico”, un cajón de sastre donde se podían depositar los males que aquejaban a la sociedad virreinal. En este tenor, a las mujeres, preferentemente, se les calificaba de brujas y hechiceras que sabían de afeites y asistían a aquelarres. Se conocen así innumerables casos de “mulatos libres o esclavos que practicaban el maleficio o la hechicería” (Velázquez, 2006, 107). Por tanto, al ser sujetos que se movían entre la ilegalidad y la norma, entre la herejía y la heterodoxia, no fue extraño que, al mismo tiempo, se afiliaran a sistemas simbólicos prohibidos como la magia. De este modo, estas *ars africanas* que llegaron junto con los barcos de esclavos, se arraigaron profundamente en la nueva tierra, mezclándose con las antiguas creencias indígenas⁴², provocando con ello un nuevo sincretismo (López Ridaura, 2011, 23).

⁴² Este proceso de aculturación entre las diferentes razas que convivían en este territorio fue compleja y paulatina. Otro ejemplo de esto nos lo proporciona Gonzalo Aguirre, quien trae a la memoria, el caso de un curandero negro Luis de Olola que convivió con los indígenas huastecos aproximadamente en el año 1629 (65-69) “ [éste] no es poseído por un *orisha*, sino por un dios nativo no porta la indumentaria de propia

El camino literario de los Cárdenas

En este punto, considero necesario aclarar sucintamente la naturaleza literaria de estos documentos, ya que en sus líneas se entretajan relatos populares o leyendas, dos géneros que están íntimamente arraigados y determinan la visión de los pueblos. Ginzburg apunta en *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso y lo ficticio* con respecto a los documentos inquisitoriales: “abrían una gama muy amplia de posibilidades narrativas” (2010, 10).

Con base en lo anterior, los cuatro folios que constituyen la denuncia de los Cárdenas fueron logrados a través de la escritura en modo procesal, es decir, puede comprobarse la polifonía presente en ellos gracias a los rasgos escriturales: en primer lugar, subsiste la voz del declarante o testigos (emisores); en segundo, un escucha (el juez-receptor), y finalmente, un amanuense que fijaba lo dicho. De este modo, tenemos un texto dialógico, característica fundamental en un texto inquisitorial (Ginzburg, 2010, 106). Si bien es cierto que estos registros son crónicas hostiles que pasan a través del tamiz ideológico y cultural de los inquisidores, siempre contamos con una serie de rasgos muy claros que, aunque sean mínimos, nos hacen leer la voz de los acusados (registros del lenguaje más populares, indicaciones topográficas, por ejemplo, del lugar propio donde se desarrolla el hecho, etc.).

Leer la palabra que se escuchaba nos hace encontrar en los textos características literarias, como bien apunta López Ridaura: “en sus palabras podemos encontrar marcas de oralidad, narraciones construidas con recursos poéticos que son conocidos y compartidos por una comunidad, historias o relatos de autor anónimo [...] que se transmiten de generación en generación” (2011, 28). Tan es así que en este caso en particular contamos con tres personajes de quien se habla, “los Cárdenas”: Andrés, Pedro y Diego. En las

del dios africano [...] no danza los pazos particulares del dios ancestro tribal baila al ritmo del dios *Paya*; escucha la música nativa y sigue al pie de la letra los restantes rasgos del ceremonial indígena” (68).

declaraciones de los testigos y apostillas de los inquisidores, podemos reconstruir una narración, entendida ésta como “la representación semiótica de una serie de acontecimientos” (García, 2012, 19). En esta definición intervienen tres conceptos fundamentales que desarrollaré a continuación.

En primer término, tenemos la acción, que constituye una serie de acontecimientos narrados. En este caso, se trata del hilo temporal que se resumiría de la siguiente manera: se cuenta la historia de tres hermanos que son temidos, ya que éstos realizan, supuestamente, hechizos desde hace un tiempo, aunque no se define el año exacto, en la zona de Guadalajara; posteriormente, se dice que tenían un muñeco y una noria cerca de un pozo de agua, empleados como instrumentos para hacer *maleficium*, el cual consistió en enfermar a un muchacho llamado Felipe Trejo y, luego, matar a una niña pequeña; finalmente, se apunta que “uno de los tres, Andrés, se volvió guajolote, y que después se quedó en su figura natural, lo que pasó ante algunas personas” (306r), y que según Juan Pérez Carranza, otro testigo, “decía [...] de Pedro de Cárdenas, le llevaba al monte [y ahí fue] donde se volvió guajolote y volvió tecolotillo [ante Juan]” (306v).

En segundo, destaca el discurso narrativo, es decir, el mismo registro de la declaración escrita en español que transmite los eventos. Y, por último, en tercer lugar, el relato, o la unión de los dos términos anteriores: la acción no considerada en sí misma, sino en cuanto se expresa por el discurso (García, 2012, 121). Una vez explicado por qué nuestra historia es una narración, la tipificaremos también como una leyenda, ya que ésta se define como “un relato, generalmente de sitios reales, frecuentemente (aunque no necesariamente) de personas reales, transmitido por la ‘tradición’.” (Lewis, 1921, 12). Si aplicamos esta definición al caso que nos compete, los hechos en torno a los Cárdenas ocurrieron en Guadalajara: así lo constatan las notas donde se presume que no se le dio cauce al asunto porque los presos murieron en la cárcel esperando juicio, o porque era farragosa la

documentación, por lo cual no se lograba la continuidad del caso. También la historia de los tres hermanos hechiceros presenta “testimonios” que contienen “representaciones del imaginario popular con una larga vida en los relatos tradicionales sobre brujas o demonios, representaciones que las asumen como propias, pero que poseen un gran arraigo en la tradición oral” (López Ridaura, 2011, 15).

Finalmente, este expediente se ancla en la tradición literaria, porque la zoantropía —presente en la transformación de los Cárdenas— se encuentra tipificada en la literatura oral actual de las comunidades, además de ser copiosa la veta literaria desde la Antigüedad hasta nuestros días. De lo anterior, se comprueba lo que Ginzburg apunta en la introducción a *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso y lo ficticio*: “Si se indaga en el interior de los textos, a contrapelo de las intenciones de quien los produjo, pueden sacarse a la luz voces no controladas” (2010, 14). Estas voces son las de los Cárdenas, sujetos liminares, hechiceros y brujos, quienes, sin saberlo, sobreviven al tiempo, a la ignominia y al olvido. Se trata de un conjunto polifónico que nos devela la magia como un estado literario, simbólico y cultural que emplea el símbolo animalístico como una llave que nos muestra un fragmento de la vida virreinal del siglo XVIII en la Nueva España.

La animalización como construcción del otro

El subtema que nombra este apartado describe la relación existente entre el comportamiento animal mismo que se concatena con lo humano; de hecho, lo anterior sirvió para construir la noción que tenemos de “nosotros mismos”. Por tanto, como si se tratara de un espejo, la interacción con las bestias ha configurado la percepción que tenemos del mundo en varios niveles, o como dirían Marchesini y Tonutti “el animal pasa a ser interlocutor en el otro, al que exploramos y que nos explora y gracias al cual descubrimos nuestra propia identidad. Esta última se muestra móvil, metafísica y, al

mismo tiempo, híbrida mutante. En cierto sentido, creativa, inmersa en una historia creativa y mágica de la realidad, de la naturaleza” (2002, 7). La magia se construye, entonces, como una función que se plasma en la literatura. Así, por ejemplo, contamos desde la prosopopeya animal presente en las fábulas esópicas donde los animales se antropomorfizan, pasando por la transformación de Apuleyo en un asno; asimismo, se halla presente en la literatura sapiencial del *Sendebâr* o *Calila e Dinna* o en ecos más contemporáneos como la transformación de Gregorio Samsa en un enorme insecto en *La Metamorfosis* de Kafka.

En consecuencia, es primordial en este estudio centrarnos en la zoantropía o “el supuesto poder del hombre de transformarse en animal” (Pérez Colman, 1). De hecho, dos de los hermanos se transforman en aves, tal vez porque “la capacidad de volar, asignada a los pájaros e insectos, no es concedida al ser humano, el cual anclado a la tierra ha tenido desde la Antigüedad el deseo de moverse libremente por el aire. Esta capacidad que simboliza la superación de la condición humana [...] es considerada propia de los hombres con poderes extraordinarios. Basta pensar en el vuelo de las brujas o la levitación de los santos” (Marchesini y Tonutti, 2002. 125).

Así, esta capacidad de mutar de un ser a otro confiere al ser humano una marca de grandeza o un estigma, cualidades que, sin importar su valor, maravillan.

De igual forma, en el caso que tratamos, se debe dilucidar el término nahualismo con el fin de explicar mejor la transformación de los Cárdenas. Según López Austin el vocablo 'nahual' (o nagual, incluso nawal, del náhuatl, *nahualli*) se define como “ser con propiedades sobrenaturales.” (1967, 294). Vélez, por su parte, agrega: “se refiere al nahual como ‘brujo’ o ‘maldoso’, o como aquella persona que tiene la capacidad de transformarse en animal o en otras formas de entidades o seres; e incluso puede manipular las ánimas de los difuntos que andan ‘penando’, con la finalidad de provocar daño a la

gente” (1996, 33). Aquí podemos observar que la transformación de los arrieros en animales surge de un sincretismo entre la cultura originaria (africana e indígena) y la hispana; lo anterior se complementa con los demás delitos que se les imputan: hacer maleficio con una noria y con muñecos.

Por otra parte, se observan, de manera clara, las filiaciones negativas de los mulatos con la esfera de “lo otro”, sujetos que, en general, no se adhieren a la forma “decente” de vivir porque son descalificados *de facto* por su origen étnico; además, esto provoca su trashumancia, pues al no tener más posibilidades laborales, se ven en la necesidad de tomar trabajos como arrieros, sirvientes o trabajadores eventuales en la minas o haciendas. Estos individuos constituyen, pues, lo opuesto a la elite blanca, cristiana, hispana, letrada y adinerada; por consecuencia, nos enfrentamos a esferas donde lo maléfico y lo pernicioso, lo exagerado y lo prohibido se mezclan. Gilbert Hidalgo señala que “[en la Nueva España] el mal era todo aquello que contravenía las disposiciones emanadas de los distintos poderes: político, religioso, económico, y el bien, todo aquello que mantenía el orden común y fortalecía el *statu quo*” (2010, 7).

En suma, a los negros y mulatos se les consideró como seres peligrosos que debían ser vigilados constantemente, dado que “el estereotipo siempre los plasma como extremadamente lascivos, con descomunales miembros viriles y, en el caso de ellas, con un insaciable apetito sexual, exactamente como se describe frecuentemente al Diablo” (Gilbert, 2010, 43). También se les trataba como seres espiritualmente inferiores, puesto que, se suponía, provenían de las tierras del paganismo y, aun peor, fueron introducidos a este nuevo mundo donde los evangelizadores creían que ya reinaba Satanás, por lo cual los africanos vinieron a empeorar las cosas. Por tanto, la zoantropía de los Cárdenas en guajolotes y tecolotillos engloba perfectamente todos estos prejuicios y construcciones simbólicas bestiales, propias de los sujetos liminares.

El guajolote y el tecolote: dos caras del Demonio⁴³

En este apartado, trataré de explicar por qué la transformación de los Cárdenas en estos animales afianza las filiaciones demoniacas desde la mirada de los inquisidores. En primer lugar, exploremos el semantema en el que se desenvuelven estas bestias: son aves que se relacionan con lo nocturno, como es el caso del tecolote; su aspecto físico, en general, no es agraciado, y su presencia —que puede detectarse, por ejemplo, mediante el ulular del tecolote o el sonido que emite el pavo— es considerada de “mal agüero”, pues se cree que pueden anunciar la muerte. Pero partamos de la concepción semántica del huexólotl⁴⁴ con respecto al dios mexica Tezcatlipoca, ya que es uno de “sus nahuales” o animales en los que se transforma. Al menos, esto nos muestra el *Códice Borbónico* donde se representa al “Señor del espejo humeante” como un pavo⁴⁵ y en el pasaje de las eras cosmogónicas se dice: “los que vivieron en la tercera edad Sol '4 lluvia' también perecieron, llovió fuego sobre ellos y se volvieron guajolotes [...] Los que perecieron

⁴³ Respecto a la transformación de los Cárdenas en estas aves podemos apuntar se engarzan con el mundo indígena, ya que reúnen varias de las características de los *malos-nanahualtin* o malos nahuales según Roberto Martínez González: entre sus técnicas para el maleficio utilizaban efigies para las personas “*nahualli teuilotlatia*. Si se considera que este acto también es mencionado a propósito de *tlacatecólol*. Parece sugerirnos que este acto está orientado para dañar a las personas (131). Aquí vemos rasgos que se corresponden, un acercamiento entre el mundo indígena y el africano, cabe resaltar que la figura del *nahualli* fue tangencial dentro de la cultura originaria: el individuo, hombre o mujer, bendecido con este don podía realizarlo de manera positiva o negativa, mediaba entre los dioses y la humanidad, cumplía un fin ritual además (ver Martínez González, 246-40) de ser curador y agorero, todo lo anterior, lo convirtió en un eslabón primordial entre la sociedad indígena y más tarde entre la colonial aunque todos estos atributos se fueron decantando por el tiempo y ya desde la visión hispana se le tildó de maléfico y negativo.

⁴⁴ Éste proviene del náhuatl “huexólotl”, que se traduce como “viejo monstruo” o “gran monstruo”, haciendo alusión al gran tamaño del macho y sus exuberantes plumas ornamentales, adornado por una roja y desnuda cabeza, y un trozo de piel que cuelga de su frente, conocido como “moco” (Aranda, 2012, 1), en línea: <https://relatosdelanaturaleza.org/2012/11/12/el-guajolote-olvidado-simbolo-mexicano/>

⁴⁵ Es curioso que también las transformaciones de las brujas novohispanas sean en guajolotes. Esta filiación se es retomada según Cecilia López Ridaura, gracias a la *mometzcopinqui*: “la que se da golpes en las piernas”, “la que se saca molde de las piernas” o “la que se desarticula los huesos de los pies”. Este personaje podía quitarse las piernas y sustituirlas por unas de guajolote, del que se ponía también las alas y el pico y de esta manera podía volar y atacar a niños sin bautizar para alimentarse de su sangre” (en prensa, 1). Es evidente que tanto los Cárdenas como estas entidades son extrañas y peligrosas para la sociedad novohispana, esto nos demuestra una vez más como se mixturán las culturas.

fueron los que se habían convertido en guajolotes y ahora así se llama a sus crías *pipil-pipil*” (León, 1995, 103).



Representación del guajolote en el *Códice Fejérváry-Mayer*

En este sentido, dicho animal está íntimamente ligado a Tezcatlipoca, quien es el “dios hechicero, amo de las transformaciones” (Oliver, 2004, 31). Así, podemos observar un prejuicio negativo hacia el panteón mexica por parte de los evangelizadores, dado que la creencia en esas deidades era “diferente”, extraña al cristianismo y, por ende, idolátrica. Sahagún, por su parte, nos dice: “[los informantes] decían que [el Señor del espejo humeante] perturbaba toda paz y amistad, y sembraba enemistades y odios entre los pueblos y reyes. Y no es maravilla que haga esto en la tierra, pues también lo hizo en el cielo, como está escrito en la Sagrada Escritura [...] este es el malvado Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo que engañó a nuestros antepasados” (Oliver, 2004, 39).

Tezcatlipoca, al ser señor del Inframundo y, por ende, un ser nocturno, aprovechaba la noche y la oscuridad para asustar a los hombres y jugarles bromas: se aparecía en los caminos como un hombre decapitado con el pecho abierto, bulto funerario de cenizas, gigante, cráneo o cadáver gimiente (Oliver, 2004, 41). En lo que respecta a la astrología, hay otro eslabón: los nacidos bajo el “Ce miquiztli”, signo regido por la luna y por

Tezcatlipoca, en el calendario mexica. En el *Códice Vaticano-Latino 3738*, se apunta que este dios “sería hechicero y muy dado al arte de la magia [...] a fin de transformarse en diversos animales” (xxv, 66). Gracias a lo anterior, puede proporcionarse una posible respuesta al significado zoantrópico de este animal, la cual se liga a las creencias subalternas que profesaban “los otros”, los mexicas; en consecuencia, esta ave fue engarzada con el Demonio, la irreverencia, la noche, el inframundo (infierno), etc. Así, por ejemplo, Madsen nos dice que este “huaxólotl” también puede traducirse como “mal aire”, además de que los hechiceros pueden tomar su apariencia para realizar sus fechorías, tan es así que en la actualidad en algunos lugares de la provincia mexicana se dice que la brujas o brujos se transforman en guajolotes: con esta forma entran en las casas sin ser percibidos y chupan la sangre de los niños y los roban. Por todo lo anterior, no es raro que los Cárdenas, mulatos y arrieros, es decir, sujetos liminares, fueran tildados de brujos, porque eran “diferentes”.

El tecolote

Otro de los animales en el que se transforman estos “arrieros alados” es el tecolote. Cabe destacar que la esfera semántica en la que se desenvuelve esta ave es la noche, bajo el reino de Selene, cuando la Tierra es proclive de ser transformada por medio de la magia. En el imaginario indígena, y en especial en el nahua, el *tlacatecolotl* (hombre-búho) aparece en los *Huuetlactolli* como el guardián de los hombres, pues fue él quien les enseñó el bien y el mal (Bautista, 2014, 76). Asimismo, se le anuncia en la mitología nahua como “el guardián encargado de traer todas las noches al sol de regreso” (Félix Báez, 2002, 43). De entrada, este ser alado podría tener matices de significación que tendían a un significado positivo, en la mayoría de los casos, entre los pueblos originarios del México. Sin embargo, a la llegada de los españoles y con ellos, de los evangelizadores,

se creó un sincretismo entre estas creencias y el animal con su lastimero ulular, de tal forma que se transformó en un emisario y secuaz del Demonio.

De esta manera, Sahagún, Olmos y Bautista Viseo, en el siglo XVI, recopilaron relatos sobre los tecolotes de boca de los informantes, en los cuales éstos le dan una significación negativa. En efecto, afirma Bautista Viseo que cuando uno enferma estos seres acechan:

Sabe que cuando nos enfermamos, muchos nos inclinamos a la muerte porque luego, junto a nosotros, vienen a esparcirse los hombres tecolote {malignos}; así se esparcen en nuestra alma para llevarla a la región de los muertos. Por ello es muy necesario que con todo tu corazón te pongas de rodillas en tu intimidad, y juntes las manos con el nombre del Señor Nuestro, Jesucristo. Lo invocarás para que haga rescate de ti y envíe sus amados ángeles para que vengan a colocarse en espera de tu alma todo el tiempo que tarde en salir, para llevarla al cielo (2014, 6).

Aquí constatamos que en la religión hegemónica, el cristianismo, es necesario encomendarse a Jesucristo porque el alma se puede perder y quedar en el infierno. Por otro lado, Olmos nos acota que era creencia entre “los macehuales” que cuando se escuchaba el ulular del tecolote, esto era anuncio de la muerte, por lo cual era muy temido por los indígenas (1979, 143). Así, los Cárdenas, al transformarse en estas aves nocturnas, fueron “hechiceros”, ya que los inquisidores al decantar el símbolo zoantrópico del hombre-búho, lo tildaron de maléfico debido a que estaba arraigado en el ideario literario y mítico de “los otros” (indígenas, mulatos o bien mujeres).

Para concluir, las valencias asociadas con los animales volátiles que aparecen en este expediente abrevan —desde mi perspectiva— de tradiciones indígenas muy añejas que, además, se mezclaron con las hispanas, por lo cual se creó un nuevo sincretismo en el que los esclavos aportaron su “granito de arena” a la *ars magica*. La Nueva España se convirtió, por consiguiente, en un crisol donde los animales sirvieron, simbólicamente, como puentes ontológicos para lidiar con “lo otro”, lo desconocido, y modificar de cierta manera su condición cotidiana, mediante la magia que implicaba prácticas zoantrópicas. Y esto, finalmente, suponía también una transgresión a la rígida estructura social novohispana

3.3. La ilusión taurina: un pacto con el Demonio para aprender a montar y torear

Así al que hace uso de la magia hace nada o casi nada, pero hace creer todo, tanto más fácilmente cuanto pone al servicio de la imaginación individual las fuerzas e ideas colectivas

M. Mauss

Concepciones sobre la figura del Diablo en Europa: una breve aproximación

Es bien sabido que en el año 325 d.C. el emperador Constantino (272-327 d.C.) convocó a 300 representantes eclesiástico al Concilio de Nicea donde se legalizó el cristianismo mediante el Decreto de Milán; sin embargo, fue hasta el año 380 d.C. cuando este credo se estableció como la religión del Imperio, gracias al decreto “*Cunctos populos*”. Desde ese momento y dada la imposibilidad dogmática de que “no se podía concebir que tanto el bien como el mal procediesen de un mismo Dios. La incapacidad de argumentar la vinculación entre la divinidad y la noción del mal conducirá a la formulación de un dualismo cuya expresión más inmediata fue la aparición de una personificación del mal” (Barral, 2003, 212).

Así, en esta visión maniquea de la realidad, el *diabolos*⁴⁶, o Satanás, entrará en escena como la personificación de todo lo oscuro, negativo, maligno o contrario que aconteciera a los creyentes en Jesucristo. Por tanto, desde la teología se le concibió como un espíritu que lo corrompía todo, o al menos así lo reconocía el Segundo Concilio de Nicea en el año 787 donde se afirmaba que el dogma “reconoció en los ángeles y al demonio un cuerpo sutil de la naturaleza del aire y del fuego” (Muehbled, 2004, 22). Pero no fue hasta el IV Concilio de Letrán en 1215 cuando se aseguró que el Demonio podía manipular o usar de instrumento a aquellas personas o animales para que perdiesen sus

⁴⁶ *διάβολος*: “el que separa, el que calumnia; endemoniado o endiablado es el que lleva dentro al demonio. Esta palabra está compuesta por un prefijo *δια* adv. y prep. ADV. a través, separadamente, en dos partes, en pedazos. A su vez está compuesta por un sustantivo *διαβολος* *ον* calumniador, detractor // SUBST. ó *διαβολος* el espíritu maligno, el Diablo (N.T.). Sus variantes: *διαβόλως* ADV. con malevolencia, calumniosamente” s.v., en línea: <http://etimologiahistoriadelaspalabras.blogspot.mx/2009/11/diablo.html>

almas. Cabe señalar que estas aseveraciones —tachadas como heréticas por Roma— fueron alimentadas, entre otras cosas, por la fuerte disidencia religiosa reinante en la parte central del continente (Francia, Suiza o Italia) que avanzaba rápidamente por el sur. Un ejemplo de lo anterior fue la secta herética de los cátaros o albigenses, quienes creían firmemente en el ascetismo y en la visión dual del mundo: por un lado, Dios era rey de las almas y del Paraíso, es decir, del plano espiritual; y por otro, su contrario, el Demonio, emperador de este mundo de “carne y tentación”.

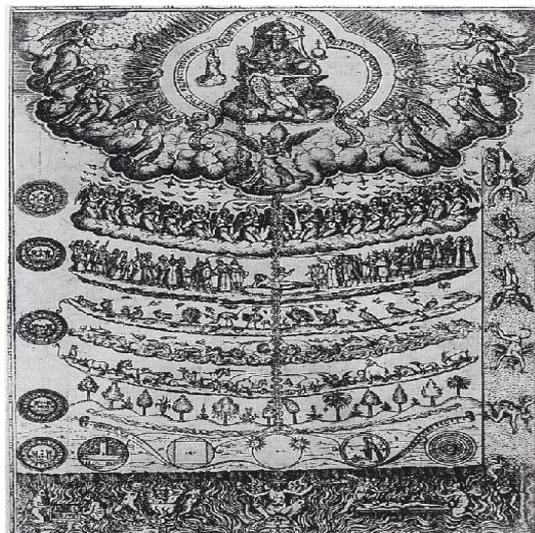
Durante los siglos XIII al XV, la figura diabólica fue representada de múltiples maneras. A veces, por ejemplo, se caracterizó a Satanás como aterrador y disforme: así lo atestiguan sus encarnaciones en los escritos conservados en los monasterios o las pinturas en los muros de las iglesias. Como muestra de ello, tenemos que entre los monjes de Saulieu se representaba al Diablo como un humano alado de hocico puntiagudo, en forma de gigante, de cabeza pequeña y miembros desmesuradamente largos (Muchembled, 2004, 22). Por su parte, en territorios hispánicos, encontramos manifestaciones más ricas y disparatadas de este ser, el cual fue representado con la forma de animales diversos, seres monstruosos y seres con dos rostros y dos lenguas; asimismo, se concibió a Mefistófeles como el diablo mayor de piel negra, rasgos deformes y gesto animado, a veces juguetero, atado a una columna (Yarza, 1979, 309)⁴⁷.

Vale la pena mencionar que durante el siglo XIV Europa pasó por una acendrada crisis, ya que fue azotada por hambrunas, guerras y epidemias. Recordemos que en el periodo de 1348 a 1353 la “Peste negra” arrasó con un cuarto de su población —aproximadamente 20 millones de personas— en un tiempo muy corto. Por ese motivo, la Iglesia consideró que el infierno estaba en la Tierra, pues era palpable y literal. Desde esa perspectiva

⁴⁷ En su artículo “Del ángel caído o el diablo medieval”, recogido en la bibliografía, hay un rico estudio donde se hace un recorrido desde la visión incorpórea del Demonio en tiempos románicos hasta las miniaturas hispanas bajomedievales.

religiosa, resultaba evidente que durante esos años el imperio de Satanás gobernaba. Como consecuencia, se aleccionó a las personas “de a pie”, o los feligreses, por medio de los libros pétreos, es decir, mediante los bajo relieves tallados en las columnas de las iglesias; así, en plena crisis, se introdujo en la población la idea de que esta catástrofe era causada por sus propios pecados, por lo cual debían eliminarse estos focos malignos que contaminaban todas las almas. De este modo, actividades como el juego y la prostitución —pecados muy recurrentes durante este periodo— debían ser eliminados para lograr la benevolencia divina.

Como resultado de esta crisis, aunado a los constantes vaivenes de la política europea, los países del viejo continente volvieron la cara hacia sí mismos, pues trataron de consolidar un estado único en cada uno de sus territorios, para así formar países fuertes e indivisibles. De ese modo, los reinos más poderosos de ese momento se erigieron como los gérmenes alrededor de los cuales se aglutinarían los demás; con esto, se daría paso a las monarquías donde prevalecería un orden jerárquico: en la punta estaba Dios, le seguía el rey, los nobles y la Iglesia. A su vez, en el plano eclesiástico también se proyectaría cierto orden: primero la Santísima Trinidad, luego los ángeles, los santos, el hombre, los animales y en la parte más profunda los avernos:



“Scala naturae” extraído de la *Retórica cristiana* de Diego de Valadés (1579)

Habría que apuntar que este imaginario religioso se difundió y además se enraizó en otros países europeos —como Francia, Inglaterra o España— que se consolidarían más tarde como imperios. Algunas de las características de esta nueva administración fueron las siguientes: en primer lugar, un aparato burocrático fuerte en favor de la monarquía; en segundo, un sistema monetario centralizado y organizado; finalmente, en tercero, un impulso para la creación de ejércitos que salvaguardaran al monarca.

Gracias a estos importantes cambios geopolíticos e ideológicos, la figura demoniaca estuvo a caballo entre la teología eclesiástica, que dictaba el canon para los fieles, y la imaginería popular. En ese sentido, existía la posibilidad de que dicho ente ayudase a la gente común y corriente a lograr sus fines, porque si Jesucristo presidía un reino con legiones de ángeles y santos, también el Demonio contaba con su feudo y huestes demoniacas; así, la presencia irrefutable del demonio le daba a los novohispanos la idea de un Imperio sólido, que tenía su contraparte, es decir, un reino celestial fuerte y dispuesto a actuar en cualquier momento con toda su fuerza. Ante la posible y creciente preeminencia del culto al Diablo, las estructuras de la Iglesia católica fueron fuertemente cimbradas; por ello, además de otras razones, devino después el Cisma con la Reforma protestante impulsada por Martín Lutero en el siglo XVI ante la evidente corrupción de la curia católica.⁴⁸ Así, en este clima donde el reino del mal amenazaba, el papado tenía que tomar cartas en el asunto a costa de quien fuera; por esta razón, se da un impulso importante a la Reconquista y a las Cruzadas durante esos siglos. En el caso de *Hispania*, por ejemplo, el reino más poderoso era el de Castilla; de hecho, dos siglos después, este reino se uniría con el de Aragón para conformar España, gracias al matrimonio de Felipe

⁴⁸ Ante el Cisma, la Iglesia ejerció mano dura contra los disidentes, entonces estableció dos métodos de poder infalibles en contra de aquellas creencias que consideraban ajenas, diferentes, peligrosas, heréticas: la Inquisición y el índice de libros prohibidos. Véase *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrareforma* de Werner Thomas (2001).

e Isabel, los Reyes Católicos, mote al cual hicieron honor con acciones como la expulsión de los judíos, en el año de 1492. Otro proyecto imperial fue la publicación de la gramática castellana el mismo año, para consolidar el uso del español como lengua del Imperio en toda la península.

En consecuencia, tanto en el siglo XV como en el XVI se favoreció la expansión geográfica y política, que, aunada al descubrimiento de América, provocó que España intentara aferrarse a sus más añejas instituciones como la Iglesia. Esto dio como resultado, entre otras cosas, la creación de la Inquisición española en 1478 para mantener la ortodoxia católica en sus reinos: se creía que, con el advenimiento de nuevas tierras, habría nuevos herejes y pecados. Otra de las medidas tomadas por la Corona para salvaguardar la integridad del cristianismo de politeísmos indígenas fue la creación del índice de libros prohibidos,⁴⁹ el cual buscaba censurar y mirar lo que era correcto, moral y bueno para los cristianos españoles, aunque fue más allá, pues

la Inquisición, mediante la actividad censoria, contribuyó decisivamente a cambiar el clima intelectual del siglo XVI, no tanto por las prohibiciones, sino porque su actividad incidía directamente sobre las condiciones de producción y difusión intelectual y porque los mismos hábitos académicos fueron cambiando al compás de la presión inquisitorial, pero también de los intereses sociales, políticos y religiosos que fueron anidando en las universidades y colegios (Pinto, 1989, 184).

En cuanto al ser maligno, es decir, el Diablo, no era raro —o al menos así lo pensaban los teólogos transatlánticos— que éste cruzara el océano para corromper a los nuevos súbditos o, peor aún, creyeran que ya vivía entre ellos. Por lo tanto, surge una imaginaria europea mesiánica en la que los españoles debían salvar a esos cientos de miles de almas que vivían en la idolatría y la obscuridad.

⁴⁹ En latín fue llamado *Index librorum prohibitorum*. Se trataba de una lista de libros peligrosos porque podrían contener información perniciosa para los súbditos con respecto al canon cristiano; además establecía, en su primera parte, las normas de la Iglesia con respecto a la censura de los libros. Fue promulgado por primera vez a petición del Concilio de Trento por el papa Pío IV el 24 de marzo de 1551 —impreso en Venecia por Paolo Manuzio—.

El diablo transatlántico

Cuando deviene el descubrimiento de América por el mercante italiano Cristóforo Colombo, el 12 de octubre de 1492, la historia, el imaginario y la vida tanto de los que llegaron como de los que habitaban aquí nunca más serían los mismos. El encomendado para expandir el imperio fue Hernán Cortés, un hidalgo extremeño, quien el 21 de abril de 1519 divisa tierra en las costas de Cozumel, al mando de 10 barcos, financiado además por el gobernador de la Española, Diego Velázquez. De esta forma, se inicia el intercambio entre el mundo indígena y el europeo.

En los barcos españoles no sólo venían mercancías, espadas y caballos, sino una pléyade de ideologías políticas y religiosas que implantarían en territorio americano, o al menos eso intentaron en los primeros años. En este sentido, llegaron las primeras órdenes mendicantes: los franciscanos en 1524, los dominicos en 1526 y los agustinos en 1533. Los evangelizadores se enfrentaron con un territorio inmenso y multicultural. Así, trajeron, junto con la palabra divina, la creencia de que el Demonio reinaba en estas tierras, además de razas monstruosas y fantásticas; por ello —en especial, los franciscanos—, crearon un ideario de lo maléfico. Entre los llamados “12 apóstoles” o primeros padres que pisaron suelo novohispano, tenemos a fray Martín de Valencia, Francisco de Soto, Martín de Jesús (o de la Coruña), Juan Juárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (Motolinía), García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdoba y Juan de Palos (estos dos últimos, hermanos legos). Todos ellos llegaron a tierras americanas con la encomienda de ganar estas almas indígenas perdidas y regresarlas al redil, pues “en el aspecto económico, la Corona castellana se vio muy favorecida; en el espiritual, la evangelización de los hombres desconocidos imprimió nuevas energías a la expansión de la Cristiandad, que había permanecido adormecida” (López Meraz, 2008, 137).



Mural de los 12 apóstoles convento en Huejotzingo, Puebla.

Se forma entonces la primera misión oficial de esta orden en 1523, mientras el nuevo ministro general, Francisco de los Ángeles, redacta una “Patente y obediencia” donde se dicta:

Librar de la cabeza del dragón infernal las ánimas redimidas con la preciosísima sangre de nuestro Señor Jesucristo y que, engañadas con la astucia de Satanás, viven en las sombras de la muerte... [gente] detenida so el yugo del cautiverio de Satanás, con la ceguera de la idolatría... Armados con el escudo de la fe, pelead con la antigua serpiente que procura detener por suyas las ánimas redimidas (López Meraz, 2008, 4).

De esta manera, en esta concepción religiosa, el Demonio empleó un extraordinario camuflaje entre los naturales en forma de negro, animal o mujer tentadora; en estos avatares, el Rey de los Avernos aconsejaba a los indígenas, por ejemplo, matar a los frailes o volver a sus antiguos ritos. En esta encomienda surgen figuras importantísimas como la de fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) con su *Historia General de las cosas de la Nueva España*; también la de fray Jerónimo de Mendieta (1525- 604), con su obra *Historia eclesiástica indiana*. Estos hermanos no fueron sólo excelentes lingüistas y etnólogos, desde el punto de vista actual, sino también grandes observadores, que, a través del estudio concienzudo de la lengua y la cultura, sobre todo Sahagún, trataron de descifrar esta nueva alteridad: el mundo indígena, mediante sus informantes y su propia

experiencia, pero siempre con la concepción de que el Demonio los tenía rodeados y era su deber salvarlos, aunque ellos mismos se opusieran.

La ilusión taurina⁵⁰

Con base en el apartado anterior, podemos constatar que la creencia en una posible aparición del Maligno se deja sentir en los dos siglos siguientes: de un lado, en el XVII, cuando se lucha por construir un territorio hegemónico, proveedor de riquezas y de fieles para la Corona; del otro, en el XVIII fue el siglo de la consolidación del Imperio Español que abarcaba desde las altas planicies de California hasta el virreinato de la Plata. Durante este último periodo, el imperio presidido por Carlos III comprendía miles de súbditos en prácticamente todos los continentes. Uno de esos vastos territorios fue la Nueva España —que contaba en su capital, en aquel entonces, con más o menos 160 000 habitantes— un reino que era sólido en ganadería, minería y productos manufacturados; en pocas palabras: un Paraíso en todos los sentidos para la Corona española.

En medio de esta bonanza, la creencia en una supuesta manifestación del Maligno en tierras novohispanas se palpa, o al menos así lo comprueba el aumento de muchos casos inquisitoriales en el siglo XVIII (Méndez 1997, 13). En varios de estos procesos, se hace alusión al pacto demoniaco, a los hechizos donde tiene injerencia el mal o a las zoomorfizaciones del Demonio. En dos de los supuestos anteriores, se encuentra el signado en el *Catálogo de textos marginados...* bajo el número 2333 del año de 1744. En este documento se dice que se presentó a declarar en la ciudad de Guadalajara ante el

⁵⁰ Aquí debemos anotar que la personificación taurina del Demonio perdura porque contamos con otro caso, pero 1750. En él la mulata Margarita Méndez declara ante el Tribunal del Santo Oficio que un hombre llamado Pedro Ybarra le refirió que Juan Andrés, mayordomo de la hacienda donde vive y trabaja ella, tenía al demonio pintado en su espaldilla, lo cual le protegía para que nadie lo castigara, además éste tenía la capacidad de volverse toro. Así, una noche en la estancia grande de la hacienda estando Pedro y Juan, al segundo se acercó un toro y él le dijo: - Ya vienes hermano (101), hecho que sorprendió a Pedro Ybarra, pero Juan Andrés le dijo que no se espantará, que era un conocido que había venido a traerle una razón. Sin embargo, peor aún fue cuando el toro se le acercó a Juan y entonces Pedro Ybarra observó como una niebla los cubría. Así, Ybarra vio a Juan Andrés y a su amigo convertidos en toros, los cuales estuvieron así 2 horas. Posteriormente, la niebla volvió a cubrirlos y Juan Andrés salió montado a caballo y el otro toro desapareció (Masera, 2010, 101-102).

padre don Juan Carlos de Casasola, Comisario del Santo Oficio, Joseph Manuel de Estrada acusado de sostener pacto con el Diablo (en el año 1741), razón por cual está preso en la Real Cárcel desde esa fecha. Estrada, ante la pregunta del escribano de si recordaba cuál era su delito, manifiesta haber sostenido un negocio con Manuel López porque en una ocasión, estando los dos en presencia de varias personas, el preso ensilló un caballo brioso y lo quiso montar, pero el animal lo derribó tres veces. Ante esto, Manuel López, después de que todos los demás se habían retirado, le dijo que podría darle a Joseph Manuel “un compañero” que lo enseñara a montar y torear. Entonces, Estrada aceptó el trato. Después, López le entregó plasmadas en un pergamino o pedazos de gamuza unas letras, que a Estrada le parecieron huellas de las patas de un gallo; además, le indicó que debía prender unas velas los dos domingos subsecuentes al pacto. Cumplidos estos pasos, López llevó a Estrada al cerro y le pidió que no se horrorizara de lo que viera y escuchara en dicho lugar. Le advirtió también que no se le ocurriera alabar a Dios. Dicho lo propio, de entre la espesura del bosque apareció un toro bravísimo al que Joseph de Estrada capoteó durante dos horas perfectamente. Al paso del tiempo, este animal se cansó; entonces, vio un segundo astado que salió de entre la espesura, provocándole mucho miedo al reo; por esta razón, alabó al Señor y todo, como por arte de magia, desapareció en un instante; en consecuencia, López lo reprendió. Sin embargo, posteriormente, el maestro siguió insistiendo en que le enseñaría, pero Estrada no aceptó, por lo que se liaron a golpes. Al final, el reo salió herido de la escaramuza. Desde entonces manifiesta el preso que no tiene noticia de su maestro.

Pacto diabólico

Con respecto al caso anterior, el pacto constituye una especie de contrato entre un mortal y el Demonio; asimismo, dicha transacción adquiere “legalidad”, porque se basa en la

preexistencia de una relación entre el macrocosmos (Cielo e Infierno) y el microcosmos (plano terrenal), es decir, porque estos planos están interconectados: uno incide sobre el otro. No obstante, vale señalar que todo lo anterior se desencadena gracias a la permisión divina, porque el Todopoderoso le concede al ser humano el libre albedrío. Además, resulta pertinente recordar que el mismo Demonio era parte de las huestes divinas hasta que su soberbia y vanidad lo hicieron defenestrarse de la misericordia ultraterrena; así, se lee en Isaías XXVIII:12-15: “¿Cómo caíste del cielo ¡oh lucero!, tú que tanto brillabas por la mañana? Tú que decías en tu corazón: escalaré el cielo; sobre las estrellas de Dios levantaré mi trono, me sentaré sobre el monte del testamento al lado del Septentrión. Sobrepujaré la altura de las nubes, semejante seré al Altísimo, pero tú has sido precipitado al infierno, a la más honda mazmorra”. Por esta razón, el Diablo busca incansablemente engañar a los hombres a través el pecado, el cual ya traen inserto en el espíritu desde su nacimiento (pecado original); pero para lograr su objetivo, Lucifer necesita de secuaces que lo ayuden. A este respecto, apunta López Meraz:

[entonces el Diablo] establece mecanismos que permiten la interacción entre estos espíritus y los humanos [...] Sin embargo, estos procedimientos no son siempre unilaterales, en ocasiones los hombres cegados por las bajas pasiones han pretendido aprovecharse del poder diabólico para lo que aquéllas les dictan. Así, se definen acciones por parte del diablo como la tentación y la posesión; a iniciativa de los hombres, la invocación (2008, 143).

En nuestro caso se anota que Joseph Manuel ya estaba preso por “pacto con el Diablo”, es decir, este individuo utiliza el *mal-dicere*,⁵¹ o sea, usa la mala la palabra, por la cual está maldito. En consecuencia, se encuentra alejado de Dios y de los preceptos de la Sagrada Escritura. En estas condiciones, Estrada es un óptimo candidato para recaer; además, dada su ambición de aprender a montar y a torear, “aparece”, por obra diabólica,

⁵¹ Es aquel que dice maldiciones o maldice, o que “expresa de un deseo maligno dirigido contra una o varias personas que, en virtud del poder mágico del lenguaje, logra que ese deseo se cumpla” s.v: <http://lexicoon.org/es/maldecir>

Manuel López, el auxiliar de Mefistófeles, para ayudarlo con este deseo de una manera sencilla y rápida. Para ello, le ofrece unos adminículos mágicos, los pergaminos con las letras que parecen patas de gallo,⁵² y para continuar con el ritual debe prender dos velas los siguientes domingos. Esta ceremonia o escenificación pretende re-ligar o unir y, a su vez, representar un mundo simbólico en el cual creen los participantes del rito. Para tal efecto, utilizan instrumentos que semánticamente son un “simulacro”, ya que sustituyen al poder o fuerza que quieren invocar. En este caso tenemos dos elementos: el pergamino que tiene la huella del diablo y las veladoras.⁵³ Desde mi punto de vista, el primero tiene la función de ser una especie de sinécdoque del Diablo, puesto que sólo tenemos su huella; mientras tanto, el segundo, las veladoras que “alumbran”, constituye en este contexto una ofrenda, porque Estrada sabe que es un poder superior, aunque maligno, quien lo auxiliará a lograr su cometido a través de Manuel López. Desconocemos si Estrada llevó a cabo este ritual en el interior de una iglesia, ya que, en esta circunstancia, de hacerlo dentro de

⁵² Es de llamar la atención que aquí aparece otro animal íntimamente ligado con el Diablo: el gallo. A este animal (*gallus gallus*) se le atribuye en este caso un sentido negativo, debido a su poder genésico, de procreación, dado su papel de preñar a las gallinas en el corral: “símbolo de presencia, el gallo lo es también de virilidad incluso de lujuria” (Beigbeder, 1989, 159). A este respecto, Marina Gutiérrez señala que en el *Decamerón* este plumífero es utilizado “como alimento afrodisíaco [representa el] miembro viril o eyaculación breve” (2009, 3). Y qué decir de este sentido pecador del *gallus gallus*, si recordamos el ejemplo del ermitaño que retoma Juan Ruiz Arcipreste de Hita en el *Libro de Buen Amor*, donde el monje de la historia pierde el cielo al emborracharse: “‘Saca d'ello, e bebe, pues lo as traído,/ 'prueba un poco d'ello, et desque ayas bebido,/ 'verás que mi consejo te será por bien avido./ Bebió el hermitaño mucho vino sin tiento,/ como era fuerte puro, sacol' de entendimiento;/ desque vido el diablo que ya echava çimiento,/ armó sutil su casa et su aparejamiento./ 'Amigo,' dis, 'non sabes de noche, nin de día/ 'quál es la hora çierta, nin el mundo cómo se guía,/ 'toma gallo que te muestre las horas cada día,/ 'con él alguna fembra, que con ellas mejor cría./' Creyó su mal consejo, ya el vino usava/, él estando con vino, vido cómo se juntava/ el gallo a las fembras, con ellas se deleytava,/ cobdiçió faser forniçio desque con vino estava./ Fue con él la cobdiçia raís de todos males,/ luxuria e soberbia tres pecados mortales,/ luego el omeçida: estos pecados tales/ traen el mucho vino a los descomunales./ Desçendió de la hermita, forçó una muger,/ ella dando muchas voçes non se pudo defender,/ desque pecó con ella temió mesturado ser,/ matola el mesquino, e óvose de perder./ Como diçe el proverbio, palabra es bien çierta,/ que no hay encobierta que a mal non rebierta,/ fue la su mala obra en punto descubierta,/ esa hora fue el monge preso et en refierta” (Juan Ruiz, 2006, versos 430- 538). Es decir, que el pergamino que López entrega a Joseph Manuel tiene la “huella de gallo” del Demonio, porque como ya hemos visto este animal representa a la *luxuria*, uno de los pecados capitales, por eso es marca del Maligno y su posesión lo ayudará a lograr su cometido.

⁵³ El *Diccionario de ciencias ocultas* nos advierte de la importancia de las veladoras: “La brujería da bastante importancia a las velas, sobre todo a las que hay que emplear en cada ceremonia de invocación al demonio” (2001, 1237).

“la casa de Dios” sería un desafío y un tributo al Ángel Caído pues violenta un entorno sacro, lo cual sería muy bien visto por el Diablo.

Por su parte, contamos también con el familiar o acólito del diablo, Manuel López, quien induce a Estrada para que caiga en el engaño. Y es entonces cuando se lleva a cabo el siguiente episodio en esta historia, donde maestro y alumno se dirigen a un lugar inhóspito, lugar apto donde Lucifer erige su dominio, para que muestre su poder a Estrada. En este caso, es en el cerro del Sombrero donde se les aparece, después de un rato, un toro, al cual capotea sin problema Estrada. Pero para que esté seguro del poder de Satanás, le sale al encuentro un segundo astado; con todo, ante la mirada horrenda del animal, se olvida de lo prometido a López, es decir, que no se espantaría de lo que viere y que no mencionaría a Dios. Así, invoca el nombre de Jesús; en este punto, se constata cómo la palabra es una especie de talismán que ayuda a quien la pronuncia, o como diría Pedrosa: “el motivo folclórico del pronunciamiento del nombre de Dios” (2017,122). Este poder hace eco al episodio en el que Jesucristo expulsa a los demonios del cuerpo de un desdichado, mientras estos huyen poseyendo a una piara de cerdos que pasa cerca (ver Marcos v:1-20). Resulta curioso, en este mismo orden de ideas, que la figura del Diablo posea dos connotaciones:

por un lado, hay un discurso aterrador acerca de los alcances de la acción demoniaca, su malignidad y peligrosidad, insistiendo en que es el peor enemigo del hombre, pero por otro, se crea la idea de que a fin de cuentas, si el creyente tiene una fe firme, es sumamente fácil escapar a los engaños diabólicos, que acaban siendo por demás ingenuos y aquel temible enemigo termina siendo un pobre diablo, el engañador engañado (Gilbert, 2010, 75).

Demonio en forma de toro

Aquí cabe preguntarse: ¿por qué el Diablo usa como avatar a dos toros en el caso estudiado? Tal vez, en una primera aproximación, porque este animal guarda semejanzas muy evidentes con la esfera semántica del mal: tiene cornamenta como el Rey de los Infiernos; de hecho, algunas especies de toros son de color rojizo, además de que resulta

muy evidente que se trata de un animal fiero que no duda en atacar a quien lo provoca como lo hace el Demonio con sus enemigos.

Pero además hay conexiones muy relevantes entre este animal y el Ángel Caído. Según el *Bestiario de Cristo*: “el toro fue interpretado como un monstruo que 'prestó sus formas a Satán'; a veces, era relacionado con el Basilisco o con monstruos de todo tipo, como la antítesis simbólica del primer toro mencionado, el minotauro al que derrotó Teseo, comparado por los cristianos con Jesucristo vencedor sobre Satán” (Charbonneau, 2016, 69). Así lo atestiguan por lo menos cuatro casos distribuidos a lo largo de tres siglos en ambos lados del Atlántico. El primero es uno recogido por Mariana Masera y Enrique Flores en *Relatos populares de la Inquisición*, en donde se cuenta del caso de dos hermanos que eran arrieros y se convertían en toros (San Juan del Río, Querétaro, 1651):

¡No sabes lo que sucedió, que Juan Andrés se volvió un toro negro! Qué yo yendo con él la cerca a sacar el ganado salió un toro bramando.../Que se venía hacia ellos. Y dixo entonces el dicho Juan Andrés: ¿Ya vienes hermano? / Y se fue asia el toro y una neblina los cubrió, al toro y al dicho Juan Andrés, y quitada había visto dos toros. Y estuvieron allí los dichos dos toros más de tres horas hasta que volvió otra neblina y los cubrió. Y entonces salió el dicho Juan Andrés a caballo y que se desapareció el otro toro (2010, 38).

El segundo testimonio es la *Vida maravillosa de la venerable virgen doña Marina de Escobar natural de Valladolid* (1665)⁵⁴, impresa en Madrid que al calce dice: “Otras veces se me aparecía [el Diablo] en forma de toro con el cuerpo, cabeza y puntas, lleno de manchas blancas y negras, y hacia del que quería acometerme, poniéndome miedo. Y una vez me arrojó con las puntas, de la cama abajo muy lejos haciendo con el golpe los mismos efectos como si corporalmente me cogiera y arrojara” (1655, 59)

El tercero acaecido tres décadas después (1691), vincula a una mulata esclava llamada Antonia de Soto, de edad de 20 años, con el Diablo y el toreo. En dicho caso, estudiado por la investigadora Susan M. Deeds en “Brujería, género e inquisición en Nueva

⁵⁴ Puede consultarse en línea:

https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=10075070

Vizcaya”, se señala que Antonia hizo pacto con el Diablo para lograr su libertad y con ello accedió a varios hechizos en su vida trashumante con el fin de escapar de su amo en Durango, lo cual realizó a la edad de 12 años; pero el más importante de los hechizos fue el que pidió al Maléfico como sigue:

En San Miguel de las Bocas, Antonia concretó y consumó su pacto definitivo con el diablo. Por medio de este trato diabólico, ella se transformó en jinete diestro, domador de caballos y torero. Comenzó a vestirse de hombre y a imaginar una nueva vida independiente. Una de las primeras señales de su nueva fuerza muscular fue su habilidad para rechazar a Matías [su amante]. Casi lo mató a golpes con un gorguz [un tipo de herramienta usada para pinchar el ganado] (2002, 3).

Por lo que concierne al cuarto caso —en el que se observa, un siglo después, cómo continua esta simbología diabólica—, estos corresponden a un par de vidas de monjas excepcionales en España. El primero de ellos se intitula *Vida de la venerable Madre Sor Beatriz Ana Ruiz, mantelata professa de la Orden de O.P.S, San Agustín* (casualmente editado en Valencia el mismo año de nuestro caso 1744),⁵⁵ donde la monja apunta en una de sus visiones:

el toro demonio luego que lo tuvo, se lo dio a oler al hombre. Fatigose la doncella de su mal olor; pues se tapaba las narices. Y el gallardo mancebo de severidad miraba todas las acciones. Embistió el mundo toro al hombre, dándole muchas cornadas y maltratándole porque admitiera la carne, y entre los dos se armó una gran batalla. Derribole un cuerno al toro y con el otro peleaba. Y el niño Dios que presente estaba. Dijo: Con mi ayuda vencerás/ con tus fuerzas no podrás (Pérez, 1744, 392).

En los cuatro casos antes mencionados, vemos una fuerte vinculación semántica entre el Demonio y el mundo taurino, debido a las características físicas propias del animal y su semejanza con el Rey de los Avernos. Asimismo, al tratarse de sociedades en muchos casos rurales, era más probable que el mal se manifestara en lo cercano, es decir, a través de los animales de granja. Lo que sí podemos asegurar es que nos encontramos ante individuos liminares (arrieros, mulatos, negros, monjas exiliadas del siglo). Por ese motivo, encontramos que lo que tiene que ver con el diablo es aquello que resulta

⁵⁵ Puede consultarse en línea:

https://books.google.com/books?id=QK9QAAAAcAAJ&pg=PA392&dq=toro+y+demonio&hl=es-419&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=toro%20&f=false

diferente, lo que no se conoce, lo que no es parte del canon, de “lo común y corriente” en la sociedad pigmentocrática novohispana, donde la figura del demonio sirvió como un elemento que amalgamaba las relaciones entre las diferentes castas.

No obstante, esta figura demoniaca también sirvió como estigma porque, como indica John M. Ingham, en su investigación antropológica sobre la representación del Demonio entre los habitantes del valle de Morelos: “el mecanismo que operó dentro de la conciencia popular para atribuir ciertas características a la malignidad [...] El Demonio es identificado como el otro que peligrosamente se acerca a uno mismo, es decir, la amenaza que viene a interrumpir o a desestabilizar la relación de parentesco entre un grupo” (Citado por Gilbert, 2010, 42). Una amenaza fue Joseph Manuel de Estrada, además de muchos otros que no se apegaron al canon o simplemente eran elementos incómodos por su religión, estatus social o color de piel.

3.4 Conjuros teutones para ganar en el amor y el juego

El documento

En primer lugar, analizamos la denuncia y tres testimonios de los soldados españoles Miguel Muñoz, Gerónimo García y Juan de León —pertenecientes al Séptimo Regimiento del Batallón de Granada— contra su compañero, el soldado alemán Agustín Kelin,⁵⁶ por supersticioso. Entre los cargos imputados al teutón, se encontraron los siguientes: primero, hacer un sortilegio para ganar al juego usando un corazón de murciélago o con una avejilla muerta; segundo, un hechizo para hacerse bien querer de las mujeres utilizando una rana y un hormiguero; por último, un sortilegio de invisibilidad donde se utilizan los huesos de un gato negro.

Descritos los delitos, detectamos en los documentos que a lo largo de las declaraciones de los testigos se describen dos aspectos. Por un lado, las cualidades físicas de Kelin: se dice que es pelirrojo y rollizo. Por otro, las cualidades morales: se cuenta que huyó a los 8 años de casa de sus padres, que eran herejes, probablemente luteranos, para convertirse en cristiano; además, se acota que es usurero, “gran borracho” y jugador. Finalmente, se presume que cumple con los ritos católicos (confesarse e ir a misa), aunque no lo hace de manera voluntaria, sino que se lo ordenan como a todos los demás soldados, y por eso los efectúa.

Por lo anterior, y a partir de la descripción del documento, es fundamental para el desarrollo de la presente investigación, delinear el contexto cultural, religioso y social que rodea a esta denuncia con el fin de proporcionar una interpretación simbólica plausible sobre el animal empleado en cada uno de los tres hechizos, basándonos en los

⁵⁶ Archivo General de la Nación de México, signatura 2579 en el *Catálogo...* de Méndez (1992), Vol. 1131, exp. 4 fols. 116r-117v (1776).

conceptos de imaginario propuestos por Jacques Le Goff y en los indicios planteados por Ginzburg.

Ser extranjero en la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la Nueva España se encontraba en una época muy agitada. Valdría la pena recordar que los gérmenes de la Independencia se estaban gestando entre la población novohispana; y que, además, la implantación de las Reformas Borbónicas, impuestas por Carlos III, tenían descontentos a sus súbditos americanos. En este marco, el recelo tanto de los peninsulares establecidos en México como de los novohispanos hacia los extranjeros era acendrado. Las antiguas estructuras españolas, como la Inquisición, se aferraban a su pasado en un intento desesperado por conservar unido a un cuerpo social que se fragmentaba. Esto, aunado a la propagación del espíritu de renovación impulsado por el pensamiento ilustrado, proveniente del país galo, provocó que las élites de la cultura hegemónica novohispana —es decir, la minoría española y cristiana— intentaran ceñirse a sus viejas instituciones:

Los procesos seguidos contra herejes, bígamos, solicitantes y blasfemos se multiplican durante este periodo, lo que prueba que las “desviaciones” heterodoxas aumentaban sensiblemente por el influjo de los vientos de la nueva mentalidad ilustrada que se caracterizaba por el rechazo a los patrones ancestrales de conducta, por su cuestionamiento a las antiguas creencias y por su actitud crítica ante todo tipo de autoridad (Méndez y Baudot, 1997, 9).

Dado este celo inquisitorial contra las nuevas ideologías, uno de los objetos fóbicos de los dominicos fueron los extranjeros. Así lo demuestran los casos contra corsarios ingleses, mencionados por Alberro (1988, 225). En ese mismo sentido, Consuelo Maqueda ha señalado que el funcionamiento del tribunal se concentró en la investigación sobre los extranjeros que se internaban en la Nueva España, para contener una posible oleada de nuevos estándares ideológicos; con ello, se evitó una posible contaminación de las conciencias de los novohispanos (1998,12).

Los extranjeros se constituyen como un objeto fóbico, es decir, una suerte de receptáculo metafórico donde depositar los miedos hacia los otros, para justificar y explicar así ciertas situaciones adversas de una colectividad. Como muestra, pensemos que para los novohispanos era necesario buscar “un chivo expiatorio” al cual culpar del poder del demonio que avanzaba de manera inconmensurable sobre sus territorios; y qué mejor sujeto para centrar sus temores que los extranjeros: alemanes, italianos, galos, entre otros. En especial, se ejerció mano dura contra los teutones, debido a que fue en Alemania donde Lutero y su herejía florecieron. Se puede rastrear la semilla de esta aversión en el siglo XVII, ya que, por ejemplo, el arzobispo Juan de Palafox y Mendoza —quien viajó a territorios germanos durante la guerra de los 30 años (1618-1648)—, en su *Dialogo político del Estado de Alemania* (1665) calificó los estados germanos “como el asilo de la herejía y seminario de la maldición”. Como consecuencia, ser militar y trashumante fue el pretexto idóneo para ser objeto de la condena y la estigmatización, o al menos, así lo demuestra otro caso similar al que estudiamos de 1772 de otro soldado valenciano perteneciente al regimiento de Saboya, llamado Onofre Polito Bonada al que una presa llamada Ana María Jáuregui le imputaba el mismo delito de invisibilidad que a Agustín Kelin.⁵⁷

Con motivo de la pérdida de la Habana y de Manila en 1762, el régimen peninsular designa a Juan de Villalba y Angulo para salvaguardar los intereses y territorios de la Corona. Los militares desembarcan en Veracruz en 1764 (Cruz Barney, 2006, 77), lo que acarrea también la llegada de regimientos profesionales a la Nueva España. Entre ellos llegó el Segundo Batallón de Granada en el cual viajaba Agustín Kelin. Ahora bien, los ciudadanos alemanes establecidos en la Nueva España fueron blanco del escrutinio público, porque provenían de esa tierra de pecado y perdición. Los casos tanto de Kelin

⁵⁷ Este caso es transcrito y rescatado por Mariana Masera y Enrique Flores en *Relatos populares de la Inquisición* (2010, 275).

como Onofre tienen en común su calidad de milicianos, por tanto, son individuos que no tienen un arraigo dadas las comisiones a las que se les envía también al viajar mucho eran susceptibles a “contaminarse” de ideologías disidentes como el luteranismo o el molinismo, por ejemplo. Ahora, la utilización simbólica del animal (gato, rana, hormiga, ave) en estos casos puede tratarse como un extra, un agente temible porque estos individuos al ser diferentes son peligrosos y por tanto, es posible que hagan estos actos reprobables desde el punto de vista del sistema de creencias cristiano de los habitantes del Virreinato, es decir, de manera negativa.

En este punto, y de acuerdo con los datos propuestos, podríamos plantear las siguientes preguntas: ¿cuáles eran las creencias de los inquisidores? y ¿por qué consideraron tan censurables estos actos? Para responder a estas cuestiones, partamos del concepto de imaginario que acuñó Jacques Le Goff como “el conjunto de representaciones y referencias —en gran medida inconscientes— a través de las cuales una colectividad (una sociedad, una cultura) se percibe, se piensa e incluso obtiene de ese modo una imagen de sí misma que da cuenta de su coherencia y hace posible su funcionamiento” (1985, I).

En conformidad con esta idea, las órdenes religiosas en sus diferentes ramas (dominicos, agustinos, franciscanos, etc.) fueron parte de la cultura hegemónica⁵⁸ junto con la nobleza, afianzaron su estabilidad política y social con base en el dogma cristiano; y dada su función de guardianes de la fe, rechazaron cualquier conducta que pareciera “sospechosa” o rebelde; así, es un hecho indudable que la religión permeaba significativamente las prácticas cotidianas y oficiales de la vida novohispana, por lo que su influencia se dejó sentir en todos los ámbitos de la vida. Por tanto, el Santo Oficio, al

⁵⁸ Ojeda Alvarado define esta idea de la siguiente forma: “la hegemonía es un término que designa la superioridad de un elemento (individuo, grupo político, religioso, social, económico) sobre otros y puede ser material, cultural o social [y cuenta con dos elementos fundamentales] la coerción y la capacidad de convencer, de penetrar con las ideas y valores del sujeto dominante a los dominados” (1), en línea: <https://prezi.com/sk5blrndjhqi/cultura-hegemonica-y-subalterna/>.

percatarse del cambio intelectual del siglo XVIII, respaldó al dogma y a la institución. De esta manera, actuó con “mano dura” contra aquellos disidentes que pertenecían a las culturas secundarias o limítrofes, como las castas (mulatos, indígenas, zambos, coyotes, etc.); o contra aquellos individuos que se alejaron del “buen camino” indicado por las Sagradas Escrituras. Esta forma de proceder de la Inquisición afectó tanto a los extranjeros y criollos como a los peninsulares.

En este escenario de represión e intolerancia, las prácticas alternativas se tacharon de “perversas” y los heterodoxos sufrieron las consecuencias. Se les impuso, de manera individual y colectiva, un “[repudio] religioso, un miedo político social, y un desprecio por la persona misma; siendo, el acto, el grupo y la persona, los blancos de rechazo, y en contra de los cuales ejercían el odio, la exclusión y la represión” (Ortega, 1985, 265). A este respecto, los documentos requisados por la Inquisición que estudiaremos y que se constituyen como documentos privilegiados del imaginario son resultado de este amedrentamiento (Le Goff, 1988, III); pese a que se trata de escritos jurídicos, podemos estudiarlos como manifestaciones literarias dada la naturaleza vaporosa (*floue*) del imaginario que “no está solo vinculado con otros dominios, sino que literalmente se interpreta con ellos” (Le Goff, 1988, III).

Así, entre sus líneas, se entretajan representaciones o “la traducción mental de una realidad percibida. [Ésta] implica un proceso de abstracción, que es igualmente un proceso creativo. De esta manera, la representación de algo se transforma en la idea que tenemos acerca de [ello]” (Le Goff, 1988, IV). Dichas abstracciones constituyeron parámetros literario-simbólicos que encarnaron en la mente de los inquisidores, como el infierno en la Tierra, cuando creyeron ver, por ejemplo, en los individuos “disfuncionales” a los acólitos del Diablo y sus poderes mágicos. En efecto, la magia, la hechicería y la brujería fueron las prácticas imputadas por los poderes oficiales, ya que

tenían ciertos intereses personales, religiosos o políticos para quitar del camino a estos elementos socialmente incorrectos, como fue el caso de Agustín Kelin, un individuo considerado indeseable.

Hechizo con un gato negro

De los cuatro delitos imputados al teutón, se encuentra el mencionado por Muñoz, el primer testigo:

que como dos semanas estando de guardia una noche en el Palacio del Virrey, hablando los dos solos, el declarante y Agustín Kelin, sobre el modo de tener dinero, dixo Agustín: "eso no tiene dificultad. Se coge un gato negro chico y se pone en una olla bien tapada al fuego hasta que se consuma i queden solo los huesos y llevándolos una noche al campo, llamar al Demonio y si se quisiera meter en cualquier casa de donde haya dinero, el que llevare los huesos se haría invisible podrá entrar por cualquier ouerta abierta" (Folio 123r).⁵⁹

El posible origen del sortilegio sugerido por Kelin a Muñoz puede ser rastreado en la difusión importante que tuvieron los grimorios (libros de magia y hechicería) en Europa durante el siglo XVIII ; gracias a esta particularidad, este hechizo puede detectarse en obras como las *Clavículas de Salomón* y *el Cipriano* o *el Ciprianillo* que tuvieron gran distribución en Europa central. Así, el probable camino de transmisión del conjuro siguió varias rutas, quizá llevado por los soldados trashumantes, ya que se descubrieron importantes centros protestantes en Sevilla y Valladolid (1558). Se supone que estos soldados llegaron, primero, a Granada; posteriormente, parten de Sevilla para la Casa de

⁵⁹ Cecilia López Ridaura recoge otra variante de este conjuro en su tesis doctoral intitulada: *Las brujas de Coahuila. Realidad y ficción en un proceso inquisitorial novohispano*, pág. 155, en el apartado "El hueso de la invisibilidad": [*dicho que contó Josefa de Yruegas durante el relato del discurso de su vida. 12 el julio 1752*]: Y en este estando se acordó que su compadre, Julián Paulín, contó a su padrastro de esta rea, Manuel Antonio Losaya, en los Adaíses, habrá como diez y seis años, oyéndolo esta, que coziendo un gato y tomando los güesos en la voca y poniéndose delante de un espejo, que se hazia invezible, una vez que encontrase el guesito del gato que serbía para esto. Y que la señal hera no verse la cara en el espejo, aunque estubiese delante de él. Y que entonces en tomando aquel güesito, con él se hazía inbesible, aunque estubiese con mucha gente. Y que esta rea lo creió por haver oído al mismo que, allándose con los franzeses [...] habiendo fiesta de toros en los Adaíses, se había allado en ella sin que le viese esta rea, no obstante que se allava en dicha fiesta" (AGN, Ramo Inquisición Vol. 827, exp. 2 ff. 162v-163). Así que este caso demuestra que el hechizo circulaba de manera corriente en la Nueva España, con este rastreo constatamos que el testimonio más añejo es el citado por López Ridaura, posteriormente, el enunciado por Masera y finalmente, nuestro caso. Geográficamente, el recorrido va desde las tierras áridas del norte hasta las templadas del centro.

contratación; y, más tarde, se embarcan hacia el Nuevo Mundo, vía Veracruz, con lo cual los grimorios alcanzaron una gran difusión en la Nueva España:

Contrario a lo que se pueda creer, según los expedientes de la Inquisición y los autos de fe, las personas que poseían y leían los grimorios eran personajes de la élite novohispana; funcionarios de la corona, oficiales del ejército, clérigos, comerciantes y librereros. La demanda de este tipo de literatura provocó la formación de un “mercado negro” de libros, donde los métodos para introducir los grimorios prohibidos variaban, según las circunstancias de la época (Howey, 1991, 1).

¿Por qué un gato negro?

En conformidad con lo anterior, se pueden encontrar vestigios de la utilización del gato negro en la magia de culturas muy antiguas:

La mitología celta habría sido la forma favorita de los demonios que ponían en peligro a los héroes en sus maravillosas aventuras. Junto con los peligrosísimos cerdos y las hormigas tan grandes [...] los mordaces gatos se encontraban entre los oponentes de los valientes celtas. La Iglesia cristiana creyendo aumentar su poder incorporó estos conceptos monstruosos a su propia demonología de modo que la superstición medieval reconoció un diablo disfrazado en cada gato negro (Howey, 1991, 212).

Por otra parte, el color del animal se asemeja al de las tinieblas. De esto nos habla San Isidoro: "las brujas se llaman así debido a lo negro de su culpa, es decir, que sus actos son más malignos que los de cualquier otro malhechor" (*Etimologías*, 2004, cap. 9). Desde este pensamiento analógico, al ser estos animales del mismo color adquirirían lo maligno de los actos, que se reflejan en sus merodeos y forma de apareamiento, además de que su maullido se parece al grito de un niño pequeño. Esto contribuyó a que se le temiera, pues “estas creencias prevalecían aún en las zonas más recónditas de Europa. Podemos [citar], como ejemplo a los campesinos del sur de Eslovenia quienes están firmemente persuadidos de que el Diablo habita un gato negro” (Howey, 1991, 219).

Este imaginario permea significativamente en el ideario brujeril, el cual plantea que los gatos serán los acompañantes, transportes y familiares de las brujas en los aquelarres. Por estas razones, citaré a continuación tres versiones del hechizo para constatar, por un lado, la variación y enriquecimiento de este a lo largo del tiempo y, por otro, para comprobar

que la significación de este animal persiste en el siglo XVIII novohispano. En primer lugar, encontramos el hechizo en el *Ciprianillo*,⁶⁰ que a la letra dice:

“Magia de un hueso de la cabeza de un gato negro”

Pon a hervir un caldero de agua con leña de vides blancas y de sauce, y cuando vaya a romper el hervor mete dentro de ella un gato negro, vivo, dejándole cocer hasta que se aparten los huesos de la carne. Realizada esta operación, sácanse todos los huesos con un paño de hilo y colócase la persona que está haciendo esta suerte delante de un espejo, metiéndose hueso por hueso en la boca hasta que la imagen de la persona que realiza esta operación desaparezca del espejo, lo que supondrá que ese es el hueso que tiene la virtud de hacer invisible a la persona que lo llevare en la boca. Cuando quisiera asir a alguna parte sin ser visto os meteréis el hueso en la boca y diréis: Quiero estar en tal parte por el poder de la magia negra. Es de advertir que no hay necesidad de introducirse en la boca todo el hueso para hacer la prueba del espejo, basta apretarlo poco con los dientes (San Cipriano, 149).

Además de la utilización del gato se agregan otros elementos como las uvas y el sauce,⁶¹ plantas a las que se atribuían cualidades mágicas. A continuación, tenemos un antecedente, un caso semejante, el del soldado Onofre Polito en 1772 que Mariana Masera y Enrique Flores transcribieron:

De allí a poco tiempo bolvió y le dio [a Ana Jáuregui] tres reales para que le comprara una olla, belas, carbón, iesca eslabón y piedra. Lo que, ejejutando, lo pasó todo a una casa bieja y bacía, donde Polito la esperaba. Llegada que fue a dicha casa, y entregado todo al referido, éste se quitó el rosario y comensó a prender lumbre, en donde afirma la nominada que arrojó los santos evangelios y no sabe qué otras cosas sagradas, pues él sólo le dijo necesitaba aquella obra de

⁶⁰ Con respecto a la concepción y escritura del *Ciprianillo*, Peter Missler apunta, en su artículo intitulado “Las hondas raíces del Ciprianillo. 2ª parte: los grimorios”, lo siguiente: “Puede que no sea éste el espacio idóneo para que nos adentremos en la difícil y complicada cuestión de la génesis del *Gran Libro de San Cipriano*, de su datación y de su bautismo con el nombre del Santo de Antioquía. *El Gran Libro de San Cipriano* es, en realidad, la peor pesadilla que puede sufrir un filólogo. Tiene tantos antepasados como descendientes, tantas influencias como ramificaciones, y los detalles acerca de su nacimiento han quedado ocultos por el tiempo. Me limitaré a decir que creo, con Barreiro de Vázquez Varela y con otros investigadores, que no quedó afianzado ningún texto con el nombre de “San Cipriano” antes de la segunda mitad del siglo XVIII. Aparte del hecho, en sí mismo significativo, de que no se documente el título hasta el año 182[6], llama la atención –por mucho que se trate de un arriesgado ‘argument from silence’– el hecho de que ninguno de los grandes comentaristas acerca de la magia de los siglos XVI al XVIII –Del Río, Ciruelo, Castañega, Feijoo– mencione el título, aunque todos tuvieron a su alcance una abundante información acerca de los grimorios, y conocían, además, y a fondo, la leyenda de San Cipriano” (2006, I). Por lo tanto, dada la datación y su difusión fue muy probable que estuviera al alcance de la gente de a pie como Kelin.

⁶¹ Este árbol era considerado pieza fundamental del bagaje mágico celta o al menos así lo afirma Conway en su libro *Magia celta*, pues le atribuye propiedades de protección y suerte, ya que la “(*Salix alba*) [es] uno de los siete árboles sagrados de los irlandeses y árbol sagrado también para los druidas. El sauce es un árbol de la Luna consagrado a la Dama Blanca. Sus bosques eran considerados mágicos, tan es así que los sacerdotes, sacerdotisas y todo tipo de artesanos iban a sentarse entre sus árboles para conseguir el don de la elocuencia, inspiración, habilidades y dotes para profetizar. Si queréis que se os conceda un deseo, pedid permiso al sauce y explicádselo. Elegid un brote que se pueda doblar y haced con él un nudo flojo mientras expresáis lo que queréis. Cuando el deseo os haya sido concedido, volved y soltad el nudo. No os olvidéis de dar las gracias al sauce ni de dejarle un regalo” (2002, 199). Así siendo un árbol sagrado no fue extraño que aparezca en este contexto simbólico.

barias reliquias, las que le abia conseguido de un sachristán que no sabe de dónde es. Después de esto, puso la olla al fuego, en la que echo el gato vivo. Cosido que fue, lo comenzó a pelar o dessollar, y todo esto desía era para allar en la cabeza del gato un güeso llamado invicible, pues con él se conseguía el que, traéndolo en la boca, se bolbía uno invicible y entraba y salía a todas partes. Y barios güesillos se metió en la boca. I luego se miraba a un espejo, diciendo que entonces lo habían de llamar por su nombre, mas que él no abía de boltear la cara, porque entonces no sabe la nominada lo que decía abía de ver el referido Polito (Masera y Flores, 2010, 275).

Unos años más tarde vamos a encontrar este mismo ritual en el *Diccionario Infernal*

(1818) de Jacques Colin de Placy:

Salomón nos descubre importantes secretos para la incivilidad. Hácese invisible llevando sobre su brazo derecho el corazón de un murciélago, el de una gallina negra y el de una rana; ó bien robar un gato negro, comprar una vasija nueva, un espejo un eslabón, una piedra de ágata carbón y yesca, observando ir á sacar agua á media noche es una fuente, hecho lo cual se enciende el fuego, se mete el gato en la vasija se tiene tapada con la mano izquierda sin moverse jamás ni mirar atrás por cualquier ruido que se oiga y después de haberle hecho hervir por espacio de 25 horas, pones en un plato nuevo se toma a vianda y se arroja por encima de la espalda izquierda diciendo esta palabras: *Accipe quod tibi do nihil amplius*; luego después se ponen los huesos uno después de otro bajo los dientes del costado izquierdo, mirándoos en el espejo: y si el hueso que teneis no es el bueno arrojadlos sucesivamente hasta que se haya encontrado; al momento en que no se vea en el espejo se retirará reculones diciendo: *Pater in manus tuas conendo spiritum meum* (2009, 136).

Por lo anterior, es indudable que el empleo de la osamenta de este animal para lograr la invisibilidad proviene de tradiciones antiguas; asimismo, las cualidades que se le atribuían son gracias a su conexión con el mundo infernal y el Demonio. En consecuencia, este hechizo se considera como un documento interesante para la historia literaria novohispana, pues nos muestra las creencias que perviven actualmente⁶².

⁶² Como nota curiosa observamos que la supervivencia de este hechizo permea en las leyendas que tocaron sensiblemente el ideario de los músicos de blues afroamericanos de los años 40 y 50. Dado que estos creían que al tener el hueso de un gato negro se podía tener la invisibilidad, así lo atestigua la trascripción del mismo hechizo en el blog intitulado “Blues y brujería”: “Como contraste, hay un gato negro bueno, el de la cultura afroamericana, que garantiza la invisibilidad, el regreso del amor perdido y la suerte en el dinero. Para lograr esto, hay que tener un hueso en particular del gato negro, el cual es obtenido de una forma específica la cual, por el bien de los felinos, no debe ser realizada: a la medianoche se mete al gato vivo en una olla con agua hirviendo hasta que la piel se separa de los huesos. El hueso deseado será el único que flote en el agua. Ahora, si esto no ocurre pero hay una persona a su lado, puede meterse hueso por hueso en la boca hasta que su acompañante le diga que se ha vuelto invisible” (2008, 1), en línea: <https://historiasdelblues.com/2008/10/31/blues-y-brujeria/> e incluso existe la canción “My women has a black cat bone” del músico Albert Collins cuya letra nos dice indica que una mujer posee un hueso de gato mágico: <https://www.youtube.com/watch?v=q2CX6uGqgis>.

Hechizo para ganar el amor de una fémina con una rana

En segundo lugar, Kelin aconseja a Joachim de la Peña que, para hacerse bien querer de cualquier mujer, ponga una rana muerta en una cajita con polvos, que la horade y la coloque a las dos de la tarde cerca de un hormiguero. Después, le dijo, se retirará inmediatamente, porque si la rana croaba, se quedaría sordo. También le advirtió no voltear la vista, escuchara lo que escuchara. Posteriormente, le dijo que regresara por la caja cumplidas 24 horas; así encontraría dos huesitos: uno con el cual podría hacerse querer de cualquier mujer con solo rozar su ropa y el segundo servía para lo contrario. Así descrito el conjuro, resulta indudable que toma en cuenta las características intrínsecas del animal y del *ars amatoria*.

Desde el punto de vista, la magia utilizada nos devela los anhelos y “técnicas” urdidas por Kelin es muy plausible que tanto la rana como las hormigas se erigieran como puentes para lograr un anhelo dado porque este tipo de: “archivos de la Inquisición son una mina inagotable para estudiarla y para adquirir un caudal enorme de conocimientos sobre los aspectos más recónditos del alma humana y de lo que se llama «personalidad» en relación con un grupo, con las pasiones, amores y odios de carácter religioso o de otra ley” (Caro Baroja, 28), en este archivo tenemos una suerte de termómetro que nos da un vistazo de la sociedad colonial de este tiempo.

Así, me parece que el posible origen de este conjuro sería el mismo que el anterior, es decir, los grimorios que tuvieron gran difusión en la Nueva España y en especial *el Libro de San Cipriano*, ya que uno de sus capítulos se intitula “Filtros, hechicerías y sortilegios”, el cual trata sobre encantamientos producidos por las virtudes y cualidades de los sapos. Tiene una nota que dice: “tanto en este hechizo como el anterior, el sexo del sapo deberá ser del mismo a que pertenece la persona contra quien se hace el hechizo” (140). Por otro lado, Charro nos menciona la importancia mágica de este anfibio “tiene

una gran fuerza mágica invencible en el momento en que es la comida que Lucifer da a las almas que están en el Infierno” (2000,3).

¿Por qué la rana?

Comencemos, pues, por rastrear la presencia de este anfibio en las diversas fuentes tanto históricas como literarias. Desde el pensamiento antiguo hasta el medieval, y con base en la teoría de los humores, “el agua es fría y húmeda, la tierra seca y fría, el fuego caliente y frío y, finalmente, el aire es húmedo y caliente”, nos dice Empédocles. Entonces, este batracio constituye una cruz entre dos de los cuatro elementos: agua y tierra. En resumen: la naturaleza del batracio presenta varias características: frialdad, sequedad y humedad; y de estas cualidades, destaco la frialdad cuando se compara a este animal con la mujer, porque según Galeno “la mujer es más fría que el hombre, lo que es causa de su imperfección” (Canet,1996, 2). Otra característica mujeril de este animal nos la proporciona Cirlot al afirmar que es “[un] animal lunar” (1997, 385). Dada la naturaleza fría y huidiza de las ranas no fue extraño que Quevedo las equiparara con las dueñas, así lo atestigua un fragmento de su obra *Sueño del infierno*:

Yo, que tenía gana de ver todo lo que hubiese, pareciendo que me había detenido mucho, me partí. Y a poco que anduve, topé con una laguna muy grande como el mar, y más sucia, adonde era tanto el ruido, que se me desvanecía la cabeza. Pregunté lo que era aquello, y dijéronme que allí penaban las mujeres que en el mundo se volvieron en dueñas. Así supe cómo las dueñas de acá son ranas del infierno, que eternamente como ranas están hablando, sin ton y sin son, húmedas y en cieno, y son propiamente ranas infernales. Porque las dueñas ni son carne ni pescado, como ellas. Dióme grande risa el verlas convertidas en sabandijas tan perniabiernas y que no se comen sino de medio abajo, como la dueña, cuya cara siempre es trabajosa y arrugada (12).

Con adjetivos como pierniabierna y “y que no se comen sino de medio abajo”, Quevedo destaca en este fragmento otra característica atribuida a la naturaleza perversa de las mujeres: la lujuria, porque gracias a su piel pegajosa las ranas están siempre lubricadas.

Por estas razones, fue muy congruente que el hechizo de Kelin retomara una rana porque, según la segunda característica de la magia que plantea Frazer: “las cosas una vez

estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia” (1981, 34) entonces una rana sería el mejor ingrediente para enamorar a una fémina porque tienen naturaleza parecida. Para reforzar lo anterior, la Iglesia cristiana relacionó la apariencia y usos de este animal con la lujuria y el fornicio porque “en el mundo románico, de arraigado y profundo simbolismo, se representa con frecuencia a la mujer lujuriosa con sapos que le succionan un seno, como muestran las portadas de las iglesias de Santa Cruz de Burdeos y la de Charlieu (Loira). Su modo de acoplamiento observado en la naturaleza ha dado origen al pecado capital de la lujuria” (Charro, 2000, 4). Además, si partimos de la idea que Dios:

[e]n su magnanimidad, creó todo lo que existe y todo lo bello fue creado por él. La fealdad no podía ser obra de su mano que resumía la perfección. De ahí que lo supuestamente repugnante, lo abyecto, se atribuyera siempre al diablo. Seres horripilantes y deformes fueron contrapuestos a los de origen divino, y si el murciélago resulta la paloma de Satán, el sapo continuó siendo la gallina del diablo. Dentro de la tradición cristiana, el sapo —criatura presuntamente maligna— no podía ser otra cosa que obra del diablo (Charro, 2000, 3).

Para terminar, debemos destacar que en este contexto amoroso es común utilizar, en la magia, a los animales como sustitutos del amante. Este cariz está presente en el *Libro de San Cipriano o el Ciprianillo*, pues abundan los hechizos donde se pretende despojar a la persona deseada de toda voluntad, al realizar ciertas ligaduras sobre el batracio, tales como coserle los ojos y la boca (para impedir que tenga voz propia y vista para otra persona)⁶³ o ataduras en las ancas con el fin de evitar que se aparte de su lado. De ahí las siguientes palabras: “Por el poder de Lucifer [...] te cocí (sic) los ojos que es lo que debía hacer para que no tenga sosiego ni descanso en parte alguna del mundo sin mi compañía y ande ciego para todas las mujeres u hombres. Véame únicamente a mí y en mí solo tenga su pensamiento” (140). De este modo, la rana, al ser un animal lúbrico y “pierniabierto”, representa el vehículo idóneo para obtener mediante su osamenta el favor sexual de una mujer.

⁶³ Esta práctica aún persiste en la imaginería popular del México actual.

Por su parte, el hormiguero representa quizá una “boca que lleva al inframundo”, debido a su naturaleza telúrica, subterránea. Las coordenadas espaciales de los pueblos primigenios detallan este espacio como el lugar donde van las almas al acaecer la muerte. En el caso del dogma cristiano, se equiparó este reino con el infierno donde gobierna el *Diabolo*. Se trata de un sitio donde corren ríos de azufre (Apocalipsis, 20:15); donde los ángeles recogerán de su reino a todos los escandalosos y a los que comenten la iniquidad para arrojarlos al horno de fuego; en suma, en ese sitio reinará allí el llanto y el rechinar de los dientes (Mateo, 13: 41-42). Las hormigas son habitantes, pues, de este inframundo; por ello, al devorar a la rana demuestran su hambre desmesurada y destructiva, además de su conexión con el demonio.

Ahora bien, la creencia de que el croar de la rana producía sordera tal vez se remonte al grito de la mandrágora que al ser arrancada emitía un alarido, pues si alguien escuchaba ese grito, fenecía. En este caso, el hechizo resulta más leve: sólo se quedará sordo al escuchar ese croar del infierno, porque la pobre rana:

si en el árbol genealógico de la evolución de las especies constituye el grupo filético más primitivo de los vertebrados superiores, en el de la superstición y la leyenda su antigüedad corre pareja y es que el hombre, frente a la característica fealdad del batracio, sintió temor hacia la bestia. En su mentalidad primitiva halló en la adoración y el respeto una manera de conjurar sus poderes sobrenaturales, de forma que en el transcurso de los siglos devino en persecución tenaz, a la que se sobrepuso este anfibio, dispuesto a congraciarse con quienes injustamente lo habían vilipendiado y escarnecido (Charro, 2000, 13).

Talismanes para ganar en el juego

Otros consejos que da nuestro soldado a sus compañeros de batallón consisten en tres hechizos para ganar en el juego, dos de los cuales utilizan animales. Para empezar, el procedimiento para hacer funcionar dichos talismanes fue colocarlos “bajo el altar y se les dejará ahí para “escuchara[n] tres veces misa”. Así, uno de los testigos, Gerónimo García, efectuó dicho hechizo con una moneda, pero no funcionó. Ante ello, este compañero le reclamó a Kelin, por lo que el teutón le indicó que lo reintentara, pero ahora invocando tres veces al Demonio. A pesar de estas adiciones, García no logra ganar en

los albures. En esta parte, el texto menciona la primera variante de estas artes mágicas: Agustín recomienda al jugador que siga el mismo procedimiento para activar el artefacto, pero ahora con una avecita muerta⁶⁴ que le entregó envuelta en un papel; de hecho, Kelin le aseguró que esto lo auxiliaría, sin duda, a ganar. Aunque dicha argucia parece funcionar durante un tiempo, al final fracasa.

Posteriormente, Kelin aconseja una segunda variante, la cual consiste en sacarle el corazón a un murciélago; luego, el interesado debía traerlo como reliquia colgada al cuello. Una vez descritos los hechizos, resulta interesante observar cuán singulares son los ingredientes que utiliza el teutón en sus consejos. De tal manera, es primordial rastrear, primero, la utilización de los talismanes y su uso para comprender cómo opera la *ars mágica* en estos casos. Consideramos que un primer indicio subyace en la inversión del ritual cristiano porque, como apunta Alejandro Campagne, la metáfora del espejo —o de un mundo al revés— sostuvo el imaginario demonológico y maniqueo cristianos; en otras palabras: se fijaba la idea de “una iglesia invertida a la que podían atacar sin contemplaciones” (2000, 45). En relación con la idea de que existía un Dios perfecto, bondadoso y magnánimo, se antepuso entonces lo contrario: un ser negativo, imperfecto y maligno, es decir, el Demonio. En consecuencia, era lógico que sus rituales resultaran antagónicos.

De acuerdo con esto, fue muy lógico pensar que la moneda, la avecilla y el corazón estuvieran presentes en una misa porque desde la lógica de un mundo invertido, a manera de burla, dichos objetos no son utilizados para lo positivo, sino para lo contrario, perverso funcionan como un talismán: “parece dedivar de las expresiones árabes «tilisim» o «telsam» que puede traducirse como imagen mágica. Son aquellos objetos a los que se les atribuyen virtudes portentosas que generalmente [...] se utilizan para atraer la buena

⁶⁴ Probablemente un colibrí

surte” (Alonso Fernández, 1172). Así, en este objeto, podemos observar directamente la intervención del *Diabolo*. Tal vez de ahí surge la prosopopeya lingüística en primera persona “tenía que escuchar misa”.

¿Por qué el corazón de un murciélago?

En principio, el uso del corazón de esta criatura en ciertos rituales de hechicería estriba, precisamente, en que es el órgano donde reside la vida y todos los impulsos vitales (Cirlot, 1997, 150). Por tanto, constituye la parte adecuada en la que se deposita todo el simbolismo asociado a este quiróptero. Un semantema por destacar vinculado con el murciélago es el medio donde se desenvuelve: la obscuridad, la noche, así como la hora del día donde las tinieblas ocultan y arropan las prácticas prohibidas. De ese modo, en el *Malleus maleficarum*, se expone que “así en ese ocaso y anochecer del mundo, en que florece el pecado por todos lados y en todas partes, en que la caridad se enfría, sobre abundan las obras de los brujos y sus iniquidades” (Kramer y Sprenger, 2004, 21).

Se cree que, en a esta misma hora, las brujas acechan y matan a los infantes; “asimismo el miedo e incertidumbre de las familias que en las noches vivieron la visita de la mujer maligna” (Netzahualcoyotzi, 2015, 116). Centrando nuestra atención en el murciélago en sí, Charro Gorgojo nos señala que el miedo, asco y repulsión hacia este animal se debe a la “general aversión que acompaña a estos animales [que] ha de atribuirse a sus hábitos nocturnos, a su semejanza con los ratones, a su atemorizadora estructura facial, a la extraña conformación de sus extremidades o al ámbito siniestro de sus refugios. Su extravagante aspecto ha hecho que la imaginación popular los convierta en animales de mal agüero, compañeros inseparables de brujas y duendes” (1999, 1). En este mismo sentido, Gubernatis nos dice que “el carácter maléfico y demoníaco de las Estriges [llamadas brujas, posteriormente] es compartido por los murciélagos y los vampiros” (1999, 35).

Así pues, no fue extraño que las partes que conformaran el cuerpo de este animal —asociado a la obscuridad y a la muerte— se usaran como ingredientes mágicos; por ejemplo, en el *Picatrix*, obra que versa sobre astrología y que fue traducida por Alfonso X, “el Sabio”, en el siglo XIII, “se ofrece una lista de sustancias mágicas con propiedades maravillosas, entre las que figuran el cerebro de abubilla y la sangre de murciélago” (Charro, 1999, 6). Esta tradición es seguida por Celestina en la *Tragicomedia de Lisandro y Roselia*, donde se contabiliza este efluvio entre todos los afeites y adminículos que la vieja alcahueta tenía en su “laboratorio” (Charro 1999, 7). Por todo lo anterior, el jugador creyó firmemente en que podría mudar su suerte a su beneficio, ya que la rueda de la fortuna es ambivalente; por ello, y con la ayuda del Demonio, consideró que podía hacerse de un poco de dinero, siguiendo los consejos de Kelin, legándonos así un maravilloso relato lleno de intriga y secuencias misteriosas del cual, desgraciadamente, no sabemos cómo termina debido a que el expediente está incompleto.

3.5 Francisco Ambrosio: brujo y adivino

Geografías literarias más abiertas e inestables en la que las amenazas de la guerra son desplazadas el fondo-aunque no dejan de estar ahí-por los peligros de la inteligibilidad del mundo, que son los que realmente comprometen caminos mensajeros y mensajes, y la realidad entera que nos incluye a nosotros, los lectores.

José Manuel Pedrosa

El documento

Custodiado en el Archivo General de la Nación de México en el volumen 1189, expediente 27 fol(s) 261r-262v, del Ramo Inquisición, se encuentra la denuncia espontánea de Joseph Antonio Bonilla —preso en la Cárcel de la Acordada⁶⁵— la cual refiere el arte adivinatorio y mágico de un brujo llamado Francisco Ambrosio. Para librarse de la muerte y cumplir como cristiano, Joseph Bonilla confiesa que requirió de los servicios de cierto indígena brujo para que, primero, lo volviera invisible y luego para que lo transformara en perro con el fin de ingresar a la cárcel donde se encontraba una “amaría suya” (querida) y así poder liberarla de dicha prisión. Ambrosio hizo lo primero, pidiéndole a Bonilla que se colocara debajo de un árbol; posteriormente, haciendo uso de sus artes diabólicas, Joseph Antonio fue “invisible”⁶⁶ para todo aquel que pasaba por ahí, pues no lo reconocían, mientras los transeúntes se horrorizaban. Lo segundo, la transformación de Bonilla en perro no pudo realizarse porque necesitaba otros adminículos.

⁶⁵ Respecto al nombre de la Cárcel: “derivado del calificativo que cedió a la primera resolución de la Audiencia, fueron una misma cosa, y obedecieron a un mismo hecho. Durante el siglo XVIII el país estaba infestado de salteadores y ladrones de caminos en los pueblos, por lo que se 'acordó' por el virrey duque de Linares y por la Audiencia de México, reducir el crimen por medios enérgicos y adecuados, declarándose una tenaz persecución contra los malhechores, distribuyéndose para guardar el orden hasta dos mil hombres por poblados y campos”. Ver *Por las calles de la ciudad*, en línea: <http://news.urban360.mx/264157/por-las-calles-de-la-ciudad-carcel-y-tribunal-de-la-acordada/>

⁶⁶ Este hechizo lo utiliza una bruja peruana, Lucía Villagüerta, para causar el mismo efecto en la persona de Francisco de Rojas, mulato, sólo que utilizando como unguento polvo de chicha, maíz morado. Véase más adelante el capítulo intitulado “Sujetos liminares y magia en los Virreinos: de la Nueva España y del Perú”.

El preso también refiere que Francisco le dio noticia de una mujer llamada Ana Lima, una “española, casada con Joachim Pérez, arriero, vecino de San Juan Yxtengo (Puebla)” (261r), quien lo buscó para que encontrara dos caballos que se le habían extraviado. Poco después, sin necesidad de viajar hasta el lugar donde se presumía que se encontraban los cuadrúpedos, Ambrosio echó mano de sus poderes adivinatorios una vez más; en consecuencia, los caballos fueron hallados en la Hacienda de Santiago Tlaxcayohualco. Finalmente, Bonilla hace una acotación singular acerca de la persona de Ana Lima y dice “que la tiene por chistiana, pero q[u]e tiene fama de q[ue] encanta a los hombres con un chupamirto, seg[ún] le refirió al confesante una mujer, tía de ella llamada Chana” (262v).

Susurros carcelarios o génesis de una confesión

Si bien es cierto que este documento nos delinea, mediante sus indicios, una historia mágica interesante, considero pertinente hacer una pequeña nota sobre cómo y dónde se obtuvo esta “confesión espontánea”. Según la investigadora Alicia Bazán, la Ciudad de México durante todo el siglo XVIII era “tierra de nadie”, dada la gran extensión del nuevo territorio, su enorme riqueza propiciaba la codicia, el vagabundeo y el saqueo de algunos hispanos recién llegados y de dudosa cuna, además de la escasez de soldados de la Santa Hermandad⁶⁷. En ese marco, resultaba insuficiente la cantidad de dragones (soldados) asignados para garantizar la seguridad tanto de la capital como de la provincia. Por ese motivo, la Corona creó la Acordada o institución jurídica y judicial que funcionó del 11 de noviembre de 1719 hasta el 31 de marzo de 1813 para imponer orden en el Virreinato (Bazán, 2012, 326). Con el establecimiento de esa entidad y con la fundación posterior de una cárcel homónima —la cual se ubicó en la calle del Calvario, hoy continuación de

⁶⁷ Este organismo, cuyos miembros eran conocidos también como los dragones, fue creado por el virrey Luis Velasco en 1533. Se trataba de un cuerpo de resguardo y protección policial con una función principal: establecer el orden en el virreinato (Sarabia, 1978, 294).

Av. Juárez y la calle de la Acordada, actualmente Balderas—, se dio seguimiento a todos los casos criminales.

La existencia en esa cárcel era temible, ya que se obligaba a realizar el aseo a los presos totalmente desnudos y pagar por las cobijas que tapaban sus cuerpos hambrientos en aquellas celdas insalubres; además, en ese lugar eran comprados y vendidos los privilegios por los *presidentes*, presos que asignaban las mejores celdas para los que podían pagarlas (Lozano, 1993, 150). En este sentido, es más elocuente el testimonio de Mariano López Infante, prisionero de la Acordada, que manda una carta a la Real Audiencia pidiendo se dé cauce a su asunto y quejándose del trato que recibe en aquel penal. Ese documento fechado el 14 de junio de 1805 nos refiere, entre otras cosas más, la poca comida que reciben los presos: “por la mañana como a las nueve, les dan una tortilla que pesará unas cuatro onzas, de maíz entero y casi crudo, que tienen a bien los reos comprar carbón para cocerlas, un cuartillo de atole, tan mal acondicionado que cuando no viene agrio, lo dan lleno de cal. Para el medio día disponen dar dos tortillas de maíz y unas pocas habas podridas, insípidas, hediondas y mal ordenadas” (Lozano, 1993, 153).

Asimismo, en esa carta, se enfatiza tanto la incomunicación entre los reos como las malas condiciones de las celdas: “si algún consuelo ofreciese al pobre reo, si tuviera licencia de comunicarse con los del otro calabozo; pues el mal comunicado alivio ofrece; pero aquí no hay lugar de eso; no hace lugar sino la crueldad, pues sumerge a los reos todo el día en el rincón de un calabozo privándolo como ha dicho de la luz y el sol” (Lozano, 1993, 154). Todo lo anterior es prueba fiel de que las condiciones enunciadas por Mariano López fueron sufridas también por Joseph Antonio Bonilla, ya que la “denuncia espontánea” fue quizás estimulada, dado el mal estado de salud del reo o dada la presión judicial a la que era sometido psicológica y físicamente; a ello agregaría que no sabemos

cuál fue su fin: acaso la muerte dentro de “La Acordada”, como la de muchos, esperando cauce y juicio a su proceso.

“Lo otro”: resquicio para la imaginaria diabólica literaria

A partir del contexto ya mencionado, podemos constatar que la estructura cultural, política y social virreinal se basó en un orden muy definido, donde la cultura hegemónica era dictada por parámetros como el origen racial, color de la piel o el poder económico; por consecuencia, “lo normal y lo permitido” estuvieron sujetos por un corsé muy ajustado que dejaba fuera de la ley a “los otros”: las castas, los pobres, los europeos venidos a menos o los no europeos. Todo ello marcó la imaginación tanto de los peninsulares como de los indígenas, negros y mulatos, entre otros, ya que lo diferente era asimétrico: podía ser tolerado hasta cierto punto, pero al final era fuertemente castigado. Lo anterior fue el resultado del choque entre estos dos mundos que llevó a los peninsulares a realizar “un proceso de aprendizaje [que] se basa, en gran parte, en el pensamiento analógico. Es decir, cuando nos encontramos frente a elementos nuevos y desconocidos debemos compararlos con todo el conjunto de conceptos ya asimilados y recuerdos y experiencias pasadas a fin de poder aprender en términos de lo ya conocido” (Martínez, 2007, 188-189). La religión católica, por ejemplo, sólo poseía una visión maniquea del mundo dividido en dos extremos que aplicó a su llegada al Nuevo Mundo: por un lado, el bien, lo autorizado, lo cristiano, apegado a las escrituras, y de raigambre hispana europea; y por otro, el mal, lo repudiado, lo diabólico, lo negativo y todo lo demás. Así en el choque de estos dos mundos vemos claramente lo que nos menciona Urra:

Así pues, la conquista de América por parte de los europeos provocó un choque de culturas y, por tanto, un enfrentamiento de ideas y pensamientos. Una de las principales situaciones a modificar fue el politeísmo americano por el monoteísmo judeocristiano, imponiendo así el temor al demonio, es decir, al gran adversario del Dios celestial. Aquel ser duramente combatido en Europa se encontraba en todos los lugares de los nuevos territorios incorporados a la corona española, los conquistadores lo veían en cada muestra cultural distinta a la de ellos, es decir, en la religión, en la lengua, en las costumbres y tradiciones, etc., por eso algunos investigadores como Josué

Sánchez aseguran que cuando los conquistadores cristianizaban América también la diablificaban (2013, 44).

Inmerso en ese imaginario, resulta lógico que Joseph Antonio Bonilla asegurará que Francisco Ambrosio era “bruxo” y que hiciera “alg[un]as cosas por arte del Diablo” (261r). En este sentido, lo diferente era lo demoniaco, lo no aceptado, lo negativo y, por ende, perseguido, adjetivo al que se le agregan otras connotaciones como errabundo, peligroso y prohibido. Según estas ideas, Ambrosio debía tener otras habilidades que afianzaran este *estatus* de limítrofe. Y una de ellas era tener acceso a la brujería: el indígena tenía el respaldo del Demonio para transformar y manipular a su antojo el mundo tangible, por lo que fue sencillo para él realizar sus fechorías, como hacer, por ejemplo, “invisible” a Joseph Antonio. Desde el punto de vista de la imaginería novohispana, Ambrosio era un intermediario y acólito del Diablo. Así, Francisco Ambrosio fue un instrumento utilizado por el Príncipe de los Infiernos para perder un alma, en este caso, la de Joseph Antonio.

Además, el verbo “espantaban”, refiriéndose a la reacción de aquellas personas que pasaban por el lugar, nos sugiere que su naturaleza era muy perturbadora a la vista, pues los transeúntes tenían la certeza de que ahí estaba, pero que no podían reconocerlo. El ser invisible altera nuestra concepción de un mundo terrenal tangible, cuantificable y cotidiano. Desde una perspectiva analógica, todo lo opuesto al mundo normal debe ser cosa del Demonio, porque él es la paradoja encarnada, el rebelde por antonomasia y sus seguidores por contaminación mágica tendrían que contar con su permiso.

Adivinación

Otro de los delitos imputados a Francisco Ambrosio fue emplear sus poderes mágicos para encontrar un par de caballos perdidos pertenecientes a Ana Lima. Vale la pena señalar que esta acusación se verifica en una etapa turbulenta en los ámbitos político,

religioso y social. Recordemos que con el cambio de casa gobernante —que pasa de los Habsburgo a la Casa de los Borbón— los ánimos estaban convulsos hacia “lo otro”. Así, los indígenas estaban bajo escrutinio público, pero con una jurisdicción diferente: el “Provisorato de indios”, institución eclesiástica encargada de todos los asuntos de fe concernientes a los naturales hasta finales del siglo XVIII. Menciono lo anterior, ya que en el caso que nos compete tenemos dos niveles del discurso. En el primer nivel, tenemos el discurso de Joseph Antonio Bonilla, preso en la cárcel de la Acordada, revelado a través de confesión auricular a fray Manuel Lorenzo. En un segundo nivel, el preso enuncia los acontecimientos a modo de narración donde aparece la figura del “indígena” brujo, quien tendría que ser juzgado por el Provisorato. Además, dado el clima de incertidumbre que se vivía, tendría que ejercerse “mano dura” contra aquellas vidas liminares que pusieran en entredicho la fe cristiana.

En ese clima de intolerancia, los delitos imputados a los indígenas durante este periodo fueron “hechicerías, apostasías, blasfemias, herejías, idolatrías y prácticas demoniacas” (Lara Cisneros, 2005, 13). Por tanto, Francisco era hereje⁶⁸ y, peor aún, adivino. Es así como esta característica nos devela un andamiaje complejo: el simple hecho de saber el lugar donde se encontraban los caballos señala la creencia en un macrocosmos que tiene interacción y correspondencia con el microcosmos en este plano terrenal; en otras palabras, Ambrosio necesitó de la relación directa con el supramundo (el infierno) y su gobernante, el Demonio, para acceder a esa información, desde la perspectiva religiosa novohispana. Por ello, fue lógico que Ana Lima encontrara los caballos a semejante distancia, pues contaba con esas filiaciones demoniacas.

⁶⁸ En aquella época un hereje era “Un individuo con opinión divergente considerada nociva para las normas de la participación ciudadana y una conducta demasiado independiente o emancipada para las normas establecidas por el clero” (Hernández, 2).

Francisco Ambrosio constituye un puente maravilloso y singular en la narración de Bonilla porque sus habilidades mágicas irrumpen el *continuum* de la historia y la aderezan provocando una reacción de espanto o vituperio por parte del oidor y el amanuense que saben de su existencia a través del relato. Y es importante destacar que los animales extraviados son el vehículo perfecto para que el Príncipe de las Tinieblas intervenga: ¿no son cuatro jinetes los que ingresan en la escena del Apocalipsis montados en cuatro caballos?; ¿acaso no es ésta la forma que muchas veces adopta el Ángel caído para aparecerse a sus acólitos? Este equino representa la ira desbocada; por ese motivo, se le debe colocar espuelas para controlarlo. Además, su prominente miembro sexual hace alusión a la lujuria, aunque es el burro la figura más socorrida por el Demonio para este fin.



“El hechizado por la fuerza” siglo XVIII, de Francisco de Goya

Hay que destacar que dichos equinos eran muy codiciados y valorados en la época porque, además de ser medios de transporte, daban un estatus a aquellos que los poseían. Esto puede constatarse en el ideario provinciano donde se desenvuelve la tradición oral mexicana. Allí existen infinidad de relatos que representan al Demonio como

un charro a caballo o un catrín vestido a la usanza europea. Así, para los tojolabales, el diablo usa un gran y fino sombrero, monta a caballo y algunos han escuchado el retintinear de sus espuelas de plata. Similar descripción hace los matlazincas del Estado de México. Para los pobladores de Tlayacapan, Morelos, el diablo viste de charro y se aparece en las ruinas de las haciendas que por allí abundan (*Biblioteca Digital de la medicina tradicional mexicana, s.v. Demonio*).

Con lo anterior, podemos intuir que la manipulación del mundo conocido por parte de Ambrosio se codifica como un peligro para la inamovible estructura novohispana, ya que ésta arrinconaba a todos aquellos elementos disfuncionales con cualquier pretexto, con el fin de lograr un orden. En ese sentido, las habilidades del indígena brujo podían ser explotadas para obtener beneficios monetarios que no podían ser tolerados por el aparato hegemónico: ¿qué pasaría si la población recurriera a los curanderos tradicionales para una torcedura de huesos o para un mal del estómago?, ¿dónde quedarían los doctos médicos que estudiaron en la Real y Pontificia Universidad de México? En suma, había dudas sobre qué sería de aquellos buenos cristianos que creían en las instituciones y acudían a las autoridades para que buscaran sus bienes perdidos, como es el caso de unos caballos.

Ana Lima y su chupamirto, el vuelo amoroso

En el expediente que nos compete, existe una alusión a una mujer y sus hechizos: Ana Lima. Aunque sólo tenemos una pequeña mención, resulta curioso el hechizo al que hace referencia: “ella encanta a los hombres con un chupamirto”. La utilización de esta pequeña ave endémica de América como medio de *ars magica* no es desconocida. Afirma Quezada que el *hutzizilín* tiene filiaciones cercanas con el Dios de la guerra y el Sol mexicana: Huitzilopochtli (96-100). Esta característica solar hizo suponer a los mexicas que estas avecitas vivían desde marzo hasta noviembre y que durante el invierno invernaban colgados de un árbol:



Ilustración del Códice Florentino

Pero lo explica más bellamente Sahagún en el Libro XI de la *Historia General de las cosas de la Nueva España*:

Hay unas avecitas en esta tierra que son muy pequeñas que parecen más moscardones que aves; hay muchas maneras de ellas, tienen el pico chiquito, negro, y delgadito así como aguja; hacen su nido en los arbustos, allí ponen sus huevos y los empollan y sacan sus pollos; no ponen más de dos huevos. Comen y mantienen del rocío de las flores, como las abejas son muy ligeras, vuelan como las saetas, son de color pardillo. Renuuevanse cada año: en el tiempo del invierno cuelganse de los árboles por el pico, allí colgados se secan y se les cae la pluma; y cuando el árbol torna a reverdecer él torna a revivir, y tornale a nacer la pluma, y cuando comienza a tronar para llover entonces despierta y vuela y resucita. Es medicinal, para las bubas, comido, y el que los come nunca tendrá bubas, hace estéril al que los come (2006, 257).

Quezada también menciona que Huitzilopochtli presidía tres de las 18 grandes fiestas del calendario civil mexica: Tlacaxipehualiztli (del 22 de febrero al 13 de marzo); Tlaxochimaco (del 12 al 31 de julio) y Panquetzaliztli (del 9 al 28 de noviembre). En estas tres conmemoraciones, el Colibrí zurdo complementaba simbólicamente diferentes aspectos de la muerte y la resurrección. En la primera compartía créditos con Xipe Tótec, dios de los desollados; en la segunda, se le ofrecían a él las primeras flores del año, y en la tercera, se conmemora su nacimiento y la lucha contra sus hermanos (Quezada, 1996, 99). Es evidente que las valencias aquí presentes son la muerte y la vida. Otros dioses ligados al colibrí fueron Xochipilli, deidad de la cual depende el desarrollo de la vegetación y de las plantas alimenticias como el maíz, e hijo de Xochiquetzal, diosa de las flores, el amor y los textiles.

Las significaciones asociadas a este animalito son el amor, el sexo, la muerte y la resurrección; además, resulta evidente que la forma de su pico alargado alude al miembro viril (pene), mientras la flor, al miembro femenino (vagina), con lo cual se hace una clara alusión a la fecundidad. En efecto, el acto de libar de esta ave nemotécnicamente llevó a los mexicas a hacer la correspondencia entre el sexo y el animal. Así, no fue extraño que tanto Ana Lima como las mujeres y los hombres de su época, por continuidad, siguieran asociando este uso amatorio al colibrí. Esta interpretación persiste en la actualidad en el mercado de Sonora de la Ciudad de México donde se puede encontrar el siguiente hechizo para lograr el amor de alguien:

[se disea el pajarito] antes de envolver al animal en un primer saco rojo se preparan los ingredientes minerales y vegetales que se deben introducir: ruda, romero, albahaca, algunos granos de trigo, colorines y alpiste. Se introduce el pájaro en la bolsa y a la altura del pecho los ingredientes, se dejan libres las alas, la cabeza y la cola. Queda libre para vestirlo tomando hilos brillantes de artícela en variados y vivos colores si el “trabajo” es para un varón se utiliza el colibrí hembra (chuparosa) y para la mujer el colibrí macho (chupamirto), con este conjuro se “puede conquistar el amor de la persona deseada” (Quezada, 1996, 105).

Las creencias viajan y perviven o al menos así lo comprobamos en un extraordinario hallazgo hecho por la maestra Nidia Curiel, en el volumen 757 del Archivo General de la Nación de México, en donde encontró como prueba los restos de un colibrí en una pequeña bolsa de piel y éste fue declarado Memoria del Mundo por la ONU:



Restos de un colibrí localizado en el volumen 757 del Fondo Inquisición, fechado el 30 de junio de 1715. El cual integra parte de la denuncia que envió fray José Guerra, originario de Zacatecas, al Santo Oficio contra Pedro Ramos quien confesó haber realizado prácticas supersticiosas y de hechicería en tres ocasiones.

En conclusión, Francisco Ambrosio fue un objeto fóbico, una especie de receptáculo metafórico dónde depositar los miedos hacia los otros para justificar y explicar así ciertas situaciones adversas de una colectividad.

3.6. La zoomorfización⁶⁹ de Manuela Ybarra

No hay bruja que no frecuente los sacramentos.
Juan Joseph Montoya citando a Juan López (1r)

El documento

El conjunto de escritos que analizaré se encuentra resguardado en el ramo Inquisición del Archivo General de la Nación de México, en el volumen 1299, expediente 18, fol(s) 305r-306r. El expediente se compone de 26 folios que contienen la denuncia, los autos, la declaración de ocho testigos y la sentencia. Debo resaltar que, en la presente investigación, éste es el único caso tratado de manera completa. Sabemos el fin que tuvo el juicio promovido por Juan Joseph Montoya contra Manuela Ybarra y su empleada doméstica María Joseph, curiosamente, con el mismo apellido que su patrona. Dichas mujeres son declaradas inocentes por el Comisario Barrera, pues “recorridos los registros en cabeza [portada] de esta denunciada nada resulta contra ella, certifico”. Esta inscripción de la portada da fin a un tortuoso juicio de un año (de 1787 a 1788) en el cual se injuria a la persona de Manuela Ybarra por “bruja”.

Desde mi perspectiva, es posible reconstruir, con base en todos los testimonios, la trama narrativa que tiene semejanzas con una minificción.⁷⁰ Hay cuatro hechos descritos por los testigos que refuerzan esta idea. En el primero, dos de los declarantes ven a Manuela y a su doncella convertidas en mulas “acariciándose hocico con hocico” en un camino del pueblo de Guanacaste a las dos de la madrugada. En el segundo, Juan López asegura que cuando un tío suyo se dirigía al barrio de Paso Hondo, distrito del mismo

⁶⁹ Transformación de humano en animal.

⁷⁰A este respecto, nos dice Violeta Rojo: “ella la que provoca el cuidadoso lenguaje, esa necesidad de encontrar la palabra adecuada, porque son pocas las que se utilizan. Al ser breve tendrá que ser des-generada e intertextual para que el lector tenga referentes e información previa y el autor no deba desarrollar aspectos que da por sabidos; eso también implica que la ironía, la reinterpretación y la parodia siempre estarán cerca; asimismo tendrá que utilizar también un lenguaje muy preciso, no podrá evitar utilizar las elipses y sugerencias. En suma, las características de la minificción estarán vinculadas a los juegos textuales a los que obliga su brevedad” (2016, 381).

pueblo, por la noche, en el camino se encontró una leona sañuda, la cual le cerró el paso cerca del río que le llamaban “de en medio”; ante eso, el tío se apea para hacer frente al felino y con espada en mano lucha con ella un rato; enseguida, esa fiera se convierte en Manuela Ybarra, quien le dice que “la había hecho [por] experimentar, [para ver] si era hombre de valor” (2v).

En el tercero, los hermanos Joseph Francisco y Rosa María Giraldes cuentan que una noche estando en su casa les llegó un olor extraordinario de jazmín y entonces ocurrió algo “como con soplo, que dilató el espacio de tiempo que se gasta en rezar una estación causándoles un temor tan grande” (3r); más tarde, su hermana apunta que, tres días posteriores a este hecho, estando en su casa recogida en la noche junto con su familia,

llegó una vaca y contra la pared donde estaba su cama, dio un grande valido, con lo q[u]e, armada con la señal de la Santa Cruz y otras reliquias (acompañada de sus criadas e hijas), aunque estaban de esa tierna, abrió la puerta y entonces, en la esquina de la casa, le dio otro valido siguiéndola inmediatamente, dio otro valido en la puerta opuesta a la que había avierto, de modo que no es presumible del torpe paso de esta especie, pudiese en tan poco tiempo andar tanto, abrió esta puerta con la maior prontitud y entonces la vio y dio otro válido más de quarenta pasos de distancia siguiéndola a mui poco andar desapareció (3r-3v).

Por último, en el cuarto hecho, los esposos Juan Joseph y María Joseph Martínez aseguran haber encontrado a Joseph Mercedes Romero, marido de María Josepha Ybarra, doméstica de Manuela, en el pueblo de Guanacaste, quien les dijo que sólo se encontraba de paso porque iba a vender unos bienes. El matrimonio, extrañado, le preguntó a Romero por qué no pararía en su casa, y éste les contestó que tenía pensado abandonar a su esposa. María lo amonesta diciéndole que cómo era posible que dejara a una mujer de “tan recogida y tan buena crianza” (7r); frente a ello, él contesta: “casera, yo me casé con una mujer cristiana y esa maldita no lo es” (7v).

Enseguida, el recién llegado les relata una anécdota para justificar el repudio hacia su mujer. Cuenta que un año atrás fueron invitados, María Joseph y él, a una fiesta en Nicaragua, pero ella se niega acompañarlo. Ante la sospecha de que su mujer le fuera infiel, finge ir al jolgorio, mientras aguarda escondido para descubrir la posible

infidelidad, hecho que finalmente no sucede. Sin embargo, a las dos de la mañana, divisa a dos mujeres por el camino, quienes en un instante desaparecen ante sus ojos; luego ve salir de su casa a tres aves enormes que desaparecen en la noche. Frente a estos sucesos extraños, espera pacientemente a ver qué acontece. Poco tiempo después, observa el retorno de las tres plumíferas y cómo una de ellas entra en su casa mientras las otras se alejan; de inmediato, corre e irrumpe en la casa y halla a su mujer, deduciendo que se convirtió en ese pájaro horrible por obra del Demonio.

Polifonía literaria

Puesto que este expediente es el único completo con el que contamos, me parece pertinente analizar la conformación discursiva del documento y la manera cómo se obtuvo. Para empezar, resulta evidente que nos encontramos frente a textos polifónicos, aunque los relatos se encuentren resguardados en actas judiciales podemos estudiarlas desde el campo literario porque en las narraciones que aparecen en estas actas “hay distintos hablantes quienes expresan de forma individual, poniendo su propio matiz y dando una multiplicidad expresiva, dentro del sentido global del texto, armonizando con los demás, en torno a la idea principal” (Puig, 2004, 380-381). Es decir, tanto los autos como las diversas declaraciones de los ocho testigos van encaminados a demostrar la culpabilidad o inocencia de Manuela Ybarra y su doméstica, acusadas por el delito de brujería.

Otra característica esencial del documento es que relata hechos que acontecieron ocho años atrás (en 1778), por lo cual el tiempo y la memoria selectiva ya han labrado los recuerdos a conveniencia. Las actas también hacen hincapié en que constituyen testimonios obtenidos de manera espontánea (con fórmulas como “pareció sin ser llamad(a) y juró decir verdad”); se enfatiza esta característica verdadera cuando el notario

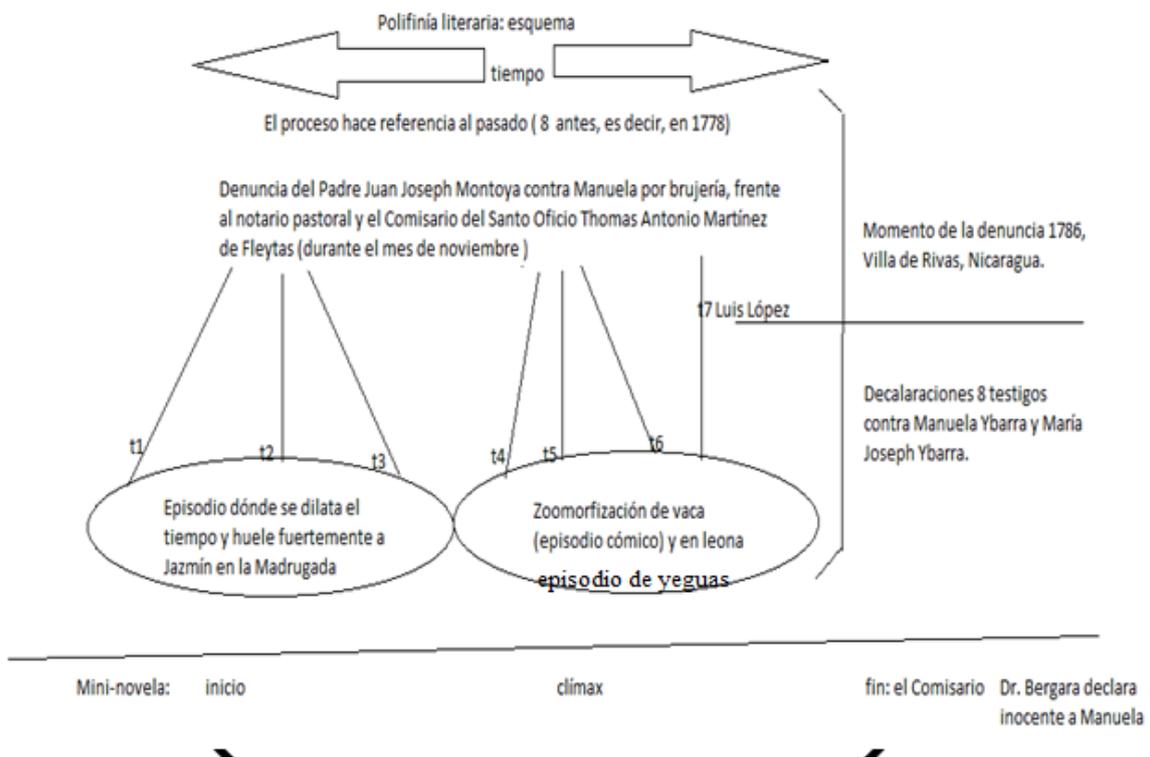
escribe: “se afirma que es verdad por juramento, que tiene hecho y siéndole leído dijo que estaba bien dicho” (1v-2r). Para finalizar, los ocho testigos afirman que no saben leer ni escribir y, por tanto, confían en la lectura del Comisario y su avalúo porque firma por ellos. Aunado al contexto en que se dan los hechos, una sociedad agraria y pequeña, todo lo anterior nos habla de una profunda correspondencia entre los testimonios que se pretenden constituir como prueba, ya que, en caso de que los declarantes mientan, la Inquisición hará caer su mano dura sobre ellos. Además, dentro los discursos se delinea la personalidad libre y las características morales de Manuela: se dice que no era una mujer libre, sino “libertina”, porque pasa muchos días sola; algunas veces únicamente está en compañía de María Joseph y en otras ocasiones, anda a altas horas de la noche cuando las demás ya están recogidas en sus casas. De ahí su transformación en yegua y que ande libre en la calle. Finalmente, la máxima maldad de Manuela —según sus detractores— es que, aparte de ser una mujer “ligera”, manipula las artes mágicas y, por eso, puede dilatar el tiempo, oler a jazmín,⁷¹ además de transformarse en distintas bestias, como la vaca, la yegua, el pájaro o la leona.

En lo que se refiere a los rasgos literarios del expediente, podemos notar que, a manera de palimpsesto, durante la relatoría de los ocho testigos, se puede reconstruir una narración, cuyos acontecimientos suceden ocho años atrás, que cuenta con los tres momentos fundamentales que explica Aristóteles en su *Poetica*: inicio, el planteamiento se presenta a partir de la denuncia del padre Juan Joseph Montoya, quien refiere que acuden a su parroquia dos mujeres para pedirle las confiese y comulgue; este personaje señala también que el mulato Juan López, quien se encuentra convaleciente en su casa por una enfermedad, le dice que “no hai bruja que no frecuente los sacramentos [...] no

⁷¹ Esta planta es de la clase *trepador-perennifolia* de flores de diferentes colores, la cual obtiene su nombre del árabe *yasamín* “regalo de Dios”. Por su fuerte y dulce aroma se la equipará con la sensualidad, además de ser empleada como afrodisiaco. Por lo anterior, no fue gratuito que a Manuela se le atribuyera este olor que, desde la óptica de sus vecinos, la delataba como una mujer libre y, por ende, lujuriosa.

lodecía tanto por aquellas mugeres, tanto porque conocía en la Villa de Nicaragua a una señora q[u]e era bruja declarada y que frecuentaba los sacramentos ” (2r), refiriéndose a la persona de Manuela Ybarra; posteriormente, la narración continúa con la mención de la noche en la que los hermanos Giraldes se encuentran en su patio y, de pronto, les llega un olor a jazmín mientras se “dilata el tiempo”.

A mi parecer, el clímax o nudo de nuestra minificción está representado por los episodios de la zoomorfización de Manuela: el primer suceso, de tintes humorísticos, se presenta cuando la fémína se trasforma en vaca; segundo, cuando, mutada en leona, impide el paso del tío de Juan López por el camino y después de una escaramuza, ya con figura de mujer, le dice que lo hizo para probar su valentía. Para rematar, el desenlace de esta historia se verifica cuando el matrimonio Martínez relata su encuentro con el marido de su doméstica y éste, a su vez, les narra la historia de la transformación de Manuela en pájaro. Y para cerrar con broche de oro nuestra secuencia, el mismísimo comisario de la Inquisición, el doctor Bergara, nos dice en la resolución de estos hechos: “sobre los delitos de brujería, como dice el populacho, hallamos dichos increíbles, ridículos, y q[u]e se pueden deducir absurdos, inconsecuencias y contrariedades q[u]e quiera mediana reflexión bastará para rechazarlos como cuentos de viejas” (11r). En otras palabras: todas las acusaciones, en este caso, resultaron improcedentes legalmente en aquel entonces, aunque para el lector actual constituyan —creo— una verdadera joya literaria.



De la lengua oral a la escrita y viceversa

En los episodios relatados por los testigos del caso de Manuela Ybarra, otro rasgo relevante a destacar es que la mayoría de esas narraciones se corresponden tangencialmente con otras ya consignadas en la literatura escrita. Un caso en concreto es el recogido por Antonio de Torquemada en su *Jardín de flores curiosas* (1570), donde afirma Eva Lara Alberola: “Se pasa de las piezas de ficción a un género que pretende divulgar unos contenidos destinados, hasta ese momento, a eruditos e intelectuales” (2012, 5). Por ejemplo, en boca de su personaje Luis, Torquemada nos cuenta en este diálogo el caso de un marido que sospecha de su mujer como bruja: “Estando ella una noche en una cámara cerrada, él la miraba por un pequeño agujero que había hecho, y vio que se estaba untando con cierta unción que allí tenía; y en acabando de hacerlo, le pareció que en figura de ave se había puesto encima del tejado de la casa; y siguiéndola, por ver lo que hacía, no la pudo ver más, y descendiendo a la puerta de su casa, hallóla cerrada,

y así, quedó muy maravillado” (Citado por Lara Alberola, 2012, 8). Ahora analicemos el testimonio de Juan Joseph Martínez, 206 años después, citando a Joseph Mercedes Romero, esposo de María Joseph Ybarra, doncella de Manuela:

Que una noche buena de aquel año próximo pasado le convidaron en Nicaragua, para que le concurriese con su mujer a una fiesta, a lo que se negó la d[ic]ha su muger dando por disculpa que dicha su señora, doña Manuela Ybarra le había menester y aunque lo puso presente que era casada y debía darle gusto a su marido y que con la libertad había salido de la esclavitud de su señora, no la pudo reducir a que fuese con él. Malicioso a esta negatiba, fuese algún hombre que la ocupase la causa, fingió irse a la fiesta y se ocultó en las inmediaciones de su casa; ya silenciosa la noche, vio venir dos mugeres, las que se entraron en casa de su muger, saliéndose con ella, pero inmediatamente se ocultaron y no supo qué camino cogieron; fue a registrar las puertas de su casa y las halló atrancadas; se cambió del lugar donde estaba antes y como a las dos de la mañana, vio venir tres pájaros grandes, que no supo bien su figura, y habiendo hecho una corta pausa volaron los dos y uno que quedó fue bajando con pausa y vio que se entró en su casa, fue a la puerta, entró y se halló con su muger y que por este motivo no vivía con ella, pero ni quería verla (7v-8r)

Es evidente el parecido entre los relatos recogidos: la sospecha del marido ya sea por un posible adulterio o por mera desconfianza, la acción de éste por esconderse para descubrir el engaño,⁷² y, finalmente, la confirmación del pecado a través de la transformación de la esposa en ave. Estos tres momentos narrativos se entretajan, primero, para construir una secuencia congruente (planteamiento, clímax y desenlace); segundo, se justifica la filiación diabólica de María Joseph, secuaz de Manuela,⁷³ porque el marido dice: “yo me casé con una mujer cristiana y esa maldita no lo es” (7v); para concluir, la mujer se transforma en ave, rasgo inconfundible de las brujas. En este punto, Steve Hutchinson afirma: “que las brujas se convierten en aves nocturnas para efectuar el viaje al aquelarre” (1992, 131), al referirse a las brujas cervantinas del *Coloquio de los perros*.

Para cerrar esta breve aproximación, debe destacarse un hecho singular en ambos relatos: “que las puertas están cerradas y las mujeres entran o salen”. Desde la perspectiva

⁷² Esta narración recoge el tipo de Aarne y Thompson K1551. El marido vuelve a casa secretamente y espía a la adúltera y al amante.

⁷³ Aquí se cumple otra característica codificada, en aquella época, como brujeril: la supuesta existencia de una organización que comprendía varios adeptos.

de Tzvetan Todorov, el hecho puede calificarse de fantástico porque el marido está anclado en la realidad y no sabe si lo que pasa es producto de su imaginación o es en “verdad” un acontecimiento sobrenatural (Todorov, 1987, 24). Esta vacilación lo inquieta aún más porque ve a su mujer convertida en pájaro y da por sentado, de acuerdo con la verosimilitud del relato, que lo anterior es producido por obra y gracia del rey de los Infiernos, razón que acentúa la ambigüedad de la historia que se debate entre una explicación natural (o racional) y otra sobrenatural.

Zoomorfización

De acuerdo con el expediente, estas mujeres tienen la capacidad de transformar la realidad a voluntad, pero con la ayuda del Demonio. Este rasgo no es sólo compartido por las posibles brujas del caso presentado, sino por otras que les anteceden 100 años atrás en el Virreinato de Nueva Granada, donde Isabel Hernández y María Cachero, negras y además adivinatoras, son acusadas del mismo delito. Se dice de ellas que se convierten en “diversos animales. Isabel se transforma en toro, cabra, paloma y en gato para cometer algunos asesinatos. La otra acusada, María Cachero, se convierte en pato, cabra, caimán, pavo y ratón. Es decir, se trata de relaciones profundas con el mundo animal” (Osorio, 2005, 28). Pero ¿por qué el transformarse es un delito tan infame para los inquisidores? En el *Malleus Maleficarum* se afirma que el mundo fue creado por el poder superior de Dios y en la cuestión XII: “Concurre la permisión divina a los maleficios” se enfatiza que el poder divino creó todo lo que existe en el universo colmado de bondad, pero también permite que exista el mal, pero de manera parcial, individualmente, para lograr un perfeccionamiento del ser humano: “Dios es provisor universal del mundo entero, y él puede sacar de los males particulares varios bienes, como por ejemplo de la persecución

de los tiranos obtener la paciencia de los mártires, de las obras de los brujos la purificación y la prueba de la fe de los justos" (Kramer y Sprenger, 2004, 154).

Por tanto, el mismo texto dicta que las brujas con frecuencia aparecen bajo la forma de diversas fieras (Kramer y Sprenger, 2004, 180). Cuando ocurren estas transformaciones se da por sentado que el universo cristiano funciona porque las secuaces del *Diabolo*s no sólo van en contra de la naturaleza buena de espíritu que les fue concedida al nacer, sino que además corrompen su carne, su cuerpo, para lograr los fines del averno, o sea, la perdición del género humano. Así, los crímenes realizados por ellas son cometidos por malicia, por lo cual resultan más graves que los cometidos por ignorancia. Las brujas cometen pecados de este género, porque ellas pueden causar los males en los bienes (Kramer y Sprenger, 2004, 166). Por ese motivo, la transformación de Manuela y de María Joseph es un crimen reprobable y tiene que erradicarse, desde la perspectiva inquisitorial. Pero nosotros nos preguntamos: ¿por qué precisamente se verifica la metamorfosis en estos animales y no en otros?

Las aves

Es ampliamente conocido que en Europa la creencia en la trasmutación de las brujas hunde sus raíces en el mundo clásico. Ya desde el siglo IV a.C., Ovidio en *Fastos* nos describe a las *striges* como aquellas adoradoras de la Diosa Diana o Hécate, quienes tenían el talento, gracias a sus artes mágicas, de transformarse en pájaros de silbantes graznidos capaces de causar todo tipo de ademanes (Becerra, 2005, 125). A partir de las nociones sobre la magia y el símbolo —base de mi análisis para sugerir una interpretación a esta transformación—, parece que las brujas nicaragüenses trastocan la realidad y por tanto abren otra forma de comprenderla, ya que, como bien apunta Marchesini: “consideremos a la magia no como una simple falta de conocimiento, una estrategia banal

y fantasiosa o un atajo para dar una respuesta incluso a los sucesos explicables, sino como un acto de conocimiento o un modelo interpretativo” (2002, 14).

Esta construcción cobra, pues, un nuevo significado. Estas mujeres son una amenaza, trasgresoras de la ley humana y religiosa, por lo cual son estigmatizadas por los sujetos que las rodean, locutores que a través de sus palabras las animalizan y las vituperan; con ello las secuencias narrativas aquí consignadas sirven, en un primer momento, dentro del proceso jurídico, como una supuesta prueba para condenarlas. Pero, dada la respuesta del comisario Bergara al declararlas inocentes, esto nos permite revisar un aspecto de la imaginación novohispana en el que el animal volador detona una historia que traspasa las fronteras de lo oral y se traslapa a lo escrito, y viceversa, constituyéndose en bagaje simbólico, cultural, gracias al cual “[la humanidad] está menos cerrad[a] dentro de los propios esquemas instintivos y más cercano a las otras especies animales. Este aspecto es importante en la valoración de lo mágico, si entendemos la magia como una de las maneras para conocer, interpretar y dar sentido a la realidad” (Marchesini, 2002, 16). Dadas las evidencias, concluyo que tal vez los discursos de los testigos desentrañan el imaginario de su época, las creencias de Nicaragua, en la población Guanacaste en el año de 1786, además de que posibilitan un ejercicio de memoria donde se trasminan a través de los siglos los sentires del otro en ambos lados del Atlántico.

Una aparición rumiante

Un episodio cómico a todas luces lo constituye la supuesta transformación de Manuela Ybarra en vaca, lo que nos demuestra hasta dónde podía llegar el influjo de las brujas en el imaginario de la época. Y cabe preguntarnos: ¿por qué esta mujer se convierte en una vaca? Para contestar está interrogante es necesario ubicar el lugar donde se desarrolla la historia: la villa de Guanacaste. El territorio que hoy ocupa este poblado se encuentra

entre las fronteras de Nicaragua y Costa Rica. Localizado en uno de los últimos reductos de la Nueva España hacia el sur, fue un territorio muy complicado étnicamente hablando, ya que en un principio era en su mayoría poblado por el grupo originario de los Chomes. Por ese motivo, la Corona le dio poca importancia, ya que además no producía mucho. Este abandono provocó que se buscara una nueva forma de reactivarlo; en consecuencia, durante la primera década del siglo XVIII, se establecieron grandes haciendas de ganadería extensiva,⁷⁴ por lo que se comenzó a poblar por trabajadores foráneos que acudían a las haciendas para laborar, pero a la larga se establecieron pueblos de mestizos y de ladinos.

Con respecto a nuestro expediente, lo anterior es corroborado, ya que tenemos individuos de diferentes orígenes: mulatos, españoles y mestizos. El bovino presente en esta transformación ocupa un lugar importante dentro de la esfera proveedora y simbólica de los habitantes de Guanacaste, porque se encuentra en el ámbito de la hacienda, además de que este rumiante proporciona carne, leche y piel. Se trata, pues, de un pilar importante dentro de la comunidad, en lo que se refiere a sus valencias simbólicas, como ya habíamos observado anteriormente en otro lugar: “los animales con esferas de significación más cercana [...] obtienen significaciones más humanas” (Cruz Martínez, 2010, 121).

En el episodio de la vaca se describe detalladamente el andar de la bestia como torpe y lento, cosa que le impediría desplazarse tan rápido de una puerta a otra. Es por ello por lo que este episodio también resulta fantástico y cómico, como bien señala Antonio López: los

personajes [son] inverosímiles, muy tipificados y nada psicologizados; el *narrador omnisciente*, que observa a sus criaturas con malicia y frialdad, desde fuera, como si fuesen marionetas; la suma de incongruencias (visuales, conceptuales o lingüísticas); lo superficial frente a lo

⁷⁴ Esto se refiere a un tipo crianza donde el ganado padece en grandes extensiones de tierra, la cual es proyectada para dicho fin.

profundo (la crítica acusa a menudo al texto cómico de falta de profundidad, cuando es algo casi consustancial al mismo); el dinamismo frente a la parsimonia (López Cruces, 2003, 5).

A ese respecto, nosotros somos el espectador que observa cómo se narra la acción desde los ojos de los testigos e imaginamos la caminata y balido del animal que rompe el ritmo de lo narrado; de igual modo, desde esta perspectiva, atestiguamos la falta de profundidad psicológica de los “personajes”.

Asimismo, se plantea una resemantización de vaca,⁷⁵ ya que generalmente para los hispanos ella es receptora del mal, no la que lo encarna, como es el caso de las brujas. Por ello, las hechiceras provocan que las vacas en lugar de leche den sangre, que no la produzcan, que pierdan el apetito mediante “el aojamiento” (Mariño, 1989, 292). Pero cuando establecemos la posible relación entre bruja y nahual la perspectiva cambia, porque la transformación de la mujer, en este caso, en animal desvela un trastocamiento de la cultura originaria con la hispana condición que se afirma si recordamos que este era un “pueblo de mestizos”. José González apunta que estas trasmutaciones tienen como propósito espantar o matar eventualmente (1990, 133), función a la que se engarza esta metamorfosis con base en la lógica del discurso analizado.

La leona y las yeguas

Para finalizar, las últimas transformaciones que se verifican en el caso son la de Manuela convertida en leona y la de esta misma fémina con María Joseph, ambas transmutadas en yeguas. Estas dos apariciones poseen, además, dos aspectos en común: por un lado, son

⁷⁵ Otro caso cómico y similar es el que recoge el investigador zacatecano José Enciso Contreras en *¡Ay, qué bonito es volar a las dos de la mañana! Aquelarres y transmutación en el enclave de Nombre de Dios, Nueva España 1666-1679*, donde se da noticia de Felipa de Santiago Canchola, quien es acusada de bruja además de sostener amancebamiento con el padre Pedro Flores de Rivera. En una ocasión, el padre la agrede y ella sale huyendo convertida en vaca; en otra, ataca al sastre Sebastián Jiménez convertida en la misma efigie. Erick Flores, "Brujería y aquelarres en la Nueva España", en *Periodismo crítico*, octubre, 2017. En línea: <http://ntrzacatecas.com/2017/10/04/brujeria-y-aquelarres-en-la-nueva-espana/>

referidas por el mismo testigo: el tío de Juan López; por otro, la transformación de ambas mujeres se da cruzando el río. Lo anterior se verifica cuando

Que viniendo un tío suio en Aposongo (que es varrio de esta villa) que estando despierto tarde de la noche oyo un ruido de risas en la calle como cuando se juntan las mujeres y causándole novedad por la hora tan incompetente salió a su patio vio pasar dos yeguas que mutuamente se acariciaban dándose ocico con ocico y llebado de la curiosidad las siguió y llegando de este lado del río, que llaman de en medio, en un alto, que había en el camino o calle, se convirtieron en mugeres. Una se le hincó de rodillas la Manuela Ybarra, y le pidió encarecidamente que no la descubriera y prometiole no la descubriría. Pasados algunos días iendo el expresado tío de Juan Lopes para el barrio de paso hondo de esta jurisdic[c]ión siendo tarde en la noche, al pasar el río, se le apreció una leona tan sañuda, q[u]e para defenderse se apeó del caballo y puso mano a la espada; después de haber batallado algún rato, se le convirtió en mujer y conoció una la misma Manuela Ybarra, quien exculpándose de haberle procurado aquel daño, después de haberle callado la primer vición, le dixo: lo había hecho por experimentar si era hombre de valor (2r).

Resalta el hecho de que la transformación de las féminas se dé después de pasar el río, que marca una frontera entre el mundo “real” y el mundo “maravilloso”; que el caballo del tío es una especie de psicopompo que lo guía a través del Más Allá a ese otro mundo donde:

la vida, la muerte, el amor, el sexo, la locura, el desdoblamiento del yo e incluso ¿las fuerzas del mal se combinan en estos relatos superando las fronteras de lo social y culturalmente permitido. En este desasosegante tratamiento de lo desconocido se mezclan lo posible y lo imposible, hasta conseguir que en el personaje y/o en el lector aflore un sentimiento de «inquietante extrañeza». (Mariño, 2009, 47).

Tanto la leona como la yegua representan dos animales que resultan familiares a las brujas y a la deixis de los testigos, porque la felina es parte del entorno selvático de la región, además de ser temida y respetada; por su parte, la equina constituye un medio de transporte muy útil en una hacienda. Tal vez la transformación felina de Manuela está ligada fuertemente a la religión del reino Nicoya (civilización precolombina que floreció en el territorio mencionado), que era de tipo animista (rendían culto a los elementos, a las plantas y a los animales). La leona, aunque en este caso quizá se referían a un ocelote, representa la fuerza, la astucia y la fortaleza, características importantes en la visión

originaria; con todo, para los hispanos, el león⁷⁶ tenía connotaciones negativas porque en la Biblia se dice que “Sean prudentes y manténgase atentos, porque su enemigo es el diablo, y él anda como león rugiente, buscando a quien devorar” (1 Ped., 5:8) En este sentido, conjuntando las dos interpretaciones, la precolombina y la cristiana, se observa que la significación dada por los testigos a la transformación de Manuela fue negativa, “diabólica” y, por tanto, reprochable.

Ahora bien, la personificación en yeguas es transgresora porque este animal es la hembra de los equinos y, por tanto, es pérfida e iracunda dado que es débil por su género. Por lo anterior, este animal a nuestro parecer significa una falta grave a la normatividad dado que aparece en la noche, esto constituye una ruptura en el *continuum* de la realidad, más aún si recapitulamos que el testigo menciona que ambas yeguas se venían haciendo “cariños con el hocico”, una falta aún peor, pues denuncia la atracción de dos hembras, pecado contranatural.

Por todo lo anterior, me parece que Manuela y María Joseph Ybarra fueron personajes principales de esta acusación debido a que la memoria, los intereses y la construcción misma de las ocho declaraciones tratan de encausar a la sentencia de culpabilidad. No obstante, dado el “buen seso” del Comisario de la Inquisición, Bergara, la denuncia no procede, pero no dejamos de notar que la reconstrucción de la historia, a partir de todos los documentos con los que contamos, cumple con las características de una narración; además, se comprueba la existencia de tipos literarios y folclóricos que subyacen a la historia, característica que nos lleva a confirmar que la literatura oral y la escrita van de la mano, ya que se ven trasminados los asuntos de una en otra, o como diría Pedrosa: “la oralidad y la escritura definen las dos caras posibles, los dos cauces esenciales de transmisión —y, por tanto, de desarrollo y de acuñación de rasgos

⁷⁶ El significado del león en la Biblia siempre ha sido complicado y oscuro dado que tiene valencias que lo equiparan con el Jesucristo o con el mismo *Diabolo*, como en este caso.

estilísticos específicos— de la literatura. Sus límites y fronteras son, sin embargo, absolutamente flexibles y dinámicos, puesto que no es fácil encontrar una literatura oral pura ni una literatura escrita pura” (2001, 39).

CAPITULO IV: “SUJETOS LIMINARES Y MAGIA EN LOS VIRREINATOS:
DE LA NUEVA ESPAÑA Y DEL PERÚ”

*En vida en vida,
sin Dios y Sacta María
Anónimo*

Nota aclaratoria

Es indudable que la jurisdicción del Santo Oficio se dejó sentir a lo largo y ancho del territorio gobernado por la Corona Española, el cual era un espacio tan vasto que incluía las actuales naciones de México, el Salvador, Nicaragua, Colombia y Perú, por mencionar algunas. A causa de esta peculiaridad se tenía que “ejercer mano dura” contra todo tipo de herejía, es decir, contra todo aquello considerado diferente a lo “establecido y correcto”: lo hispano, de raza blanca y cristiano. En ese sentido, el Tribunal sirvió entre otras cosas para salvaguardar “la pureza” de la fe cristiana en todos los niveles. Sin embargo, la tarea del Santo Oficio resultó muy difícil, debido a la gran distancia que se tenía que cubrir, la multietnicidad de los súbditos y, finalmente, la variedad de cultos religiosos de sus colonias. Así, en estos supuestos se encontraban los virreinos de la Nueva España y el del Perú. En el imaginario inquisitorial los herejes “florecían” al por mayor, como mala yerba, lo cual es atestiguado por la documentación resguardada en los Archivos Generales de la Nación de México y del Perú.

De este último compendio documental se han elegido cinco casos: “Causa civil y criminal contra Juana Moya, quechua y natural de la Ciudad de Lima y Ana Ruiz, quechua, natural de Cañete y asentada en el pueblo de Lunahuaná”,⁷⁷ fecha: sólo se especifica el año 1704,

⁷⁷ Este caso se estudia porque se comprueba la segunda regla de Frazer, es decir, por contagio “que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a la distancia aún después de haber sido cortado todo contacto físico” (1981, 34). Ya que se halla una bolsa que contenía un mechón de cabello del licenciado Carlos Cisneros y tres papelitos de los cuales no se especifica su contenido. Además de un pedazo de algodón pintado, con ello se comprueba, según las autoridades, que las “brujas” son pactarias del Demonio porque sólo es posible el maleficio con la ayuda de éste. Se concreta la maldad contra el licenciado tanto así que se exhibe en el expediente una carta del mismo Cisneros donde exige el pago de las medicinas “y en medio de mi achaque y porque este continúa y va cada hora a más sin hallar alivio algunas de las muchas medicinas que me aplican” (3r). Este caso ilumina la utilización de la magia

fol(s) 7; “Prisión, secuestro e inventario de los bienes de Antonia Osorio, alias ‘La Manchada’, mulata libre residente del Callao (Lima, Perú) en presencia del comisario Agustín Alejandro Malerbo”, fecha: 3 de abril de 1734, 11 fol(s) 3 “Proceso contra Juana Roque, Lucía Villagüerta y Rosa Esperanza por brujas”, fecha: 5 de enero 1735, clasificación: Hechicerías, Legajo 11, Exp. 6. semi- deteriorado; “Recojo de los bienes de Teodora Villareal, mulata sin oficio de 28 años”, fechado: 8 de enero de 1735, clasificación: SOCO-1735, Legajo 248, Cuaderno 248, 7 fols.; y, finalmente, “Rosa Ochoa alias ‘La Pulis’, mulata criolla”, fecha: abril de 1739, 4 fols. Enunciados los casos, me parece pertinente aclarar que los compararemos con tres del corpus (pertenecientes al virreinato de la Nueva España), en específico: “Los arrieros alados”, “Francisco Ambrosio: brujo y adivino” y “La bruja de San Juan del Río”. Realizaré lo anterior con el objeto de cotejar cómo algunos usos mágicos con animales son utilizados por los protagonistas en ambos virreinos. Asimismo, trataré de aclarar si dichos usos persisten o se alejan de la tradición medieval, para comprobar que no se trató de hechos aislados. En suma, mi propósito es verificar si en esta literatura liminar es posible atisbar las creencias, el imaginario mágico y la reelaboración de la magia europea en territorio americano.

El vuelo de las brujas

Entre los casos peruanos mencionados, se encuentra el de Antonia Osorio, alias “La Manchada” (1734), ahí encontramos tres ingredientes de origen animal: “en una olla una araña aplastada al propósito”, “un papel con un poco de boñiga” y, por último, “un pedacito de cordón blanco caído (cordón umbilical)”. Dichos elementos podrían ser utilizados para la magia amatoria o para volar. Llama la atención que, en la nómina de Antonia, digna heredera de la Celestina, aparezcan los ingredientes enumerados arriba

simpatética por las minorías para “hacer justicia”, vengarse o sobrevivir a esta férrea estructura social que los sofocaba.

porque en el imaginario brujeril y en el judicial de los inquisidores “estas materias primas” fueron usadas por las hechiceras medievales para preparar una pomada que se untaban en el cuerpo para salir volando a los aquelarres⁷⁸.

Al desgarnar esta receta mágica, tenemos, en primer lugar, el cordón umbilical, un eslabón vital y simbólico importante en el parto y la vida: por un lado, es la vía por la cual la madre provee de alimento al recién nacido; y por otro, es considerado un objeto sagrado que podrá, en un futuro, restituirle la salud⁷⁹ al niño o incluso señalar su profesión o función social⁸⁰ del menor. A lo anterior, debe añadirse que es bien conocida la utilización de partes de recién nacido por las brujas, o al menos así se creía, para hacer el ungüento que las ayudaría a volar. El cordón umbilical era sumamentepreciado dado que se encontraba en estado “más puro” que una pierna o la grasa. De ahí la multitud de relatos populares donde se cuenta el rapto de los infantes a manos de las hechiceras para estos fines, como podemos constatar en la siguiente xilografía:



⁷⁸ Para abundar más en la relación entre brujas medievales y novohispanas, remítase al artículo de Estela Roselló Soberón, “El cuerpo de las brujas en la Nueva España: herencia de una identidad femenina medieval”, *Medievalia*, 45, 2015, pp. 95-104.

⁷⁹ Los incas guardaban el cordón umbilical de los recién nacidos, pues se lo daban a chupar a los niños para restablecerse en caso de que cayeran enfermos (“El ombligo y el cordón umbilical...”, 1999, 2).

⁸⁰ Las parteras mexicas, por ejemplo, entregaban el cordón de los recién nacidos varones a los guerreros para que los enterraran en el campo de batalla con el fin de hacerlos aficionados a la lucha y a la guerra. En cambio, el de las mujeres era enterrado en el hogar, debajo del metate, para que fuera una madre y ama de casa abnegada. Curiosamente, estas creencias también existían al otro lado del Atlántico: una muestra de ello se verifica en la zona germana de Berlín, donde los hombres sabios recomendaban a los padres conservar y guardar el cordón con sumo cuidado, pues el tiempo que permanecía en esta condición era proporcional al periodo durante el cual el infante permanecía sano y feliz (“El ombligo...”, 1999, 1).

Compendium maleficarum (1608)
de Francesco María Guazzo.

Otro de los ingredientes para volar en la preparación europea era una variedad de plantas del orden de las solanáceas (beleño, mandrágora, etc.), las cuales poseen propiedades antiinflamatorias, cicatrizantes o alucinógenas, entre otras. En el caso que nos compete aparece en el inventario la hoja de coca,⁸¹ acaso cumpliendo una función similar a la de las plantas europeas, porque en la lista requisada de los bienes de “La Manchada” se localizan dos hojas de esta planta. En esta preparación el último ingrediente es la araña, animal que tiene un simbolismo muy singular. Para analizarlo, me remitiré al mito de Aracne de la antigüedad clásica grecolatina.

En esa historia mítica, Aracne —la bella hilandera hija de Idmón de Colofón— tenía la maravillosa habilidad de tejer de manera portentosa, pero adolecía de un defecto importante: el orgullo, que luego desembocó en soberbia, ya que se atrevió a asegurar que sus creaciones eran más bellas que las de Palas. Dichas insolencias llegaron a oídos de Atenea, quien le inquirió a retractarse de lo dicho: en forma de anciana, la conminó a desdecirse; sin embargo, Aracne la insultó y la echó. Entonces la diosa retó a la joven a crear un tapiz. Mientras Palas tejió uno cuyas escenas mostraban a los dioses del Olimpo, Aracne evidenció en el suyo los amores licenciosos de Zeus, razón por la cual Atenea encolerizada tomó su lanza y rasgó la obra de Aracne al mismo tiempo que la hirió en la

⁸¹ Cristian Räscht en su libro *Las plantas del amor* señala que “la mata de coca de la cordillera de los Andes se ha cultivado en plantaciones desde hace 3000 años [...] En las antiguas culturas indígenas se creía que la mata de la coca era un regalo de los dioses y se consideraba sagrada. Sus hojas se utilizaban para el oráculo, en la medicina y los rituales religiosos, y desde la Antigüedad se mezclan con cal y se mastican como estimulante para incrementar el rendimiento y como afrodisiaco” (2008, 58). De esta manera el unguento no sólo corrompía las leyes físicas al hacer volar a las brujas, sino también las de la moral cristiana porque es bien sabido y documentado que algunas mujeres absorbían estos unguentos por vía vaginal, provocándoles orgasmos, dadas las propiedades de dichas plantas. Con ello se alimentaba el estereotipo de la promiscuidad insaciable de las *meigas*. De igual modo, esta planta nos muestra el choque cultural entre españoles y quechuas porque para “[los] indios, la coca representaba un elemento ritual, pero los españoles la condenaban como ‘hierba diabólica’ por simbolizar un elemento del ritual mágico-religioso, así como medicinal dentro de la tradición andina. A los españoles no les preocupaba las muestras rituales, menos aún, los símbolos” (Urbano, 1991, 212).

cabeza, pero no la mató, sino que la convirtió en araña⁸² (Ovidio, 2007, 195-199). De ese modo, en un primer acercamiento, la araña simboliza la soberbia.

Con respecto a la mala fama de este artrópodo, María Dolores Carmen Morales nos dice: “la araña, por lo general, tiene una simbología más bien nefasta: es traicionera e hipócrita; sin duda esto se debe a su forma de cazar al acecho y con trampas” (1996, 239). Al relacionarse somáticamente con la soberbia, la traición y la hipocresía, este animalillo es candidato idóneo para mezclarse junto con el cordón umbilical y, por ende, formar el ungüento cuya base es el excremento (la boñiga). En el manual de inquisidores por excelencia, el *Malleus maleficarum*, el afeite es descrito de la siguiente manera:

Las brujas, por instrucción del diablo, fabrican un ungüento con el cuerpo de los niños [...] ungen con este ungüento una silla o un trozo de madera. Tan pronto lo hacen se elevan por los aires, tanto en la noche como en el día, visible o invisiblemente según su voluntad [...] A veces el demonio trasporta a las brujas sobre animales que no son animales verdaderos sino demonios que han adoptado su forma; o incluso ellas se trasportan sin ninguna ayuda exterior simplemente por el poder del Diablo (Kramer y Sprenger, 2004, 236).

Ya en el siglo XVIII, François Marie Arouet, mejor conocido como “Voltaire”, nos da el mismo referente aunque decantado en *su Diccionario Filosófico* publicado en Ámsterdam durante 1752 donde se lee en la entrada de “Macho cabrío (Bestialidad, hechicería)”: “Miserables mujeres del pueblo engañadas por pícaros y, más que éstos, por la debilidad de la poca imaginación, creyeron que en cuanto pronunciaran la palabra amuleto y se embadurnaran de un ungüento compuesto por boñiga de vaca y pelo de cabra irían al aquelarre sabatino montadas en su palo de escoba” (1960, 1825). En este sentido, los tres

⁸² La transformación de Aracne es digna de transcribirse: “No lo soportó la desgraciada y se ató con valor su garganta con un lazo; ya colgaba cuando Palas, compadecida, la levantó y le dijo así: - Vive pues, pero cuelga malvada, y el mismo castigo para que no estés segura en el futuro esté declarado para tu familia y tus remotos descendientes. Tras esto, al marcharse, la roció con jugo de la hierba de Hécate y al punto se evaporaron sus cabellos tocados por la triste droga y con ellos la nariz y los oídos: la cabeza se vuelve diminuta y también todo el cuerpo de Aracne es pequeño; en el costado tiene incrustados unos finos dedos en lugar de piernas; lo demás lo ocupa el vientre, del que, sin embargo, ella suelta un hilo y, como araña, trabaja sus antiguas telas” (Ovidio, 2007,199) así, tal vez, estás desgraciadas mujeres tejieron una vida licenciosa y libertina desde el punto de vista del celo inquisitorial, que al igual que Palas, las convirtió en blanco de ira y humillación.

elementos involucrados (cordón, boñiga y araña) constituyen una miscelánea de creencias antiguas, originarias y subversivas, no sólo porque las prácticas de curandería local fueron prohibidas por el Santo Oficio en muchos lugares del orbe, sino debido a que a través de ellas las culturas o los remanentes se conservaban en la memoria de estas mujeres. También fueron subterfugios de libertad porque practicando estas artes podían sobrevivir a la férrea mordaza económica que les imponía la sociedad étnica y clasista a la cual pertenecían. Si revisamos con atención los listados notariales de sus pertenencias, en muchos de los casos sólo tenían lo necesario para vivir (a veces prestado): una cama, unas cuantas prendas de ropa, trastos y cajitas con atadillos de diversos objetos que fueron vendidos por los alguaciles para sufragar su estancia en las cárceles secretas.

Esta fue el mismo caso de Manuela del Castillo, esposa del teniente de San Juan del Río en la Nueva España, acusada de torturar a la figura de un cristo en su advocación del Señor de la columna con un manojillo de ruda y otras cosas, de sahumar su casa con azufre y darle remedios a su servidumbre para aliviar su mal de amores. Se trataba, en general de una mujer, al igual que Antonia, “de moral relajada” y hábitos nocturnos; rasgos que impulsaron a su marido a encerrarla en el beaterio del pueblo. No obstante, desde mi perspectiva, Manuela y Antonia retaron a la sociedad de su tiempo y a sus rígidas reglas, mediante las reminiscencias de magia originaria porque “la magia se fundamenta en saberes ancestrales que se transmiten de generación en generación; por ejemplo, en la preparación de pócimas mágicas, las hechiceras utilizaban yerbas tradicionales” (Campos, 2012, 402). En el contexto americano —reitero— la mandrágora y el beleño fueron sustituidos, muchas veces, por el ololiuqui⁸³ o la hoja de coca. Mi conclusión es

⁸³ Algunos cronistas novohispanos de los siglos XVI y XVII, como “Fray Bernardino de Sahagún, Pedro Ponce y Hernando Ruiz de Alarcón habían consignado en sus obras que los efectos de estas plantas eran ‘las que emborrachaban’ y ‘enloquecen’, ‘que usan para hacer daño’ y ‘ver visiones’, ‘que privan el juicio’ y ‘comunican con el demonio’” (Fagetti, 2012, 232). Este término 'oluliuqui' denomina en náhuatl, según Mercedes de la Garza, “cosa redonda y encorvada” (1991, 68). Valentina Félix Padilla señala que científicamente se han identificado en este conjunto a un “par de plantas: la *Turbina Rovirosa* (identificada

que, al llevar a cabo dichas prácticas, estas mujeres hallaban una manera de sublevarse, lo cual les daba, hasta cierto punto, un respiro ante una sociedad que las reprimía.

Muñecos e indivisibilidad

Otro de los casos peruanos que guarda correspondencias con el de los Cárdenas y el de Francisco Ambrosio, consignados en el corpus de esta tesis, es el documento⁸⁴ descrito en 40 folios (deteriorados algunos) que consigna el crimen de asesinato adjudicado a Lucía Villagüerta y Rosa Esperanza, indígenas quechuas y curanderas, quienes supuestamente dieron muerte al cura Juan de Rojas en el pueblo de Lunahuaná utilizando un muñeco de cera; en el caso también se manifiesta que estas mujeres actuaron coludidas con Francisco de Rojas, mulato y mozo del clérigo.

A continuación, presentaré brevemente la relatoría y el resumen de las confesiones del caso. Debido a que el cura se negó a pagarle a Pancho Rojas 200 pesos, éste montó en cólera contra su amo. Por esta razón, acudió a Lucía Villagüerta para que hechizara al sacerdote mediante un muñeco que confeccionaría con el cabo de una vela y una camisa propiedad del Padre Rojas. Dichos insumos fueron proporcionados por el sirviente a la bruja; luego, al cabo de dos meses, el cura muere asfixiado. Con respecto a cómo fue confeccionado y “sembrado” el muñeco en casa del Padre Rojas, leemos en el documento:

Y habiendo entrando la vruxa a su quarto y dexando la yerba que traía, se sentó en su cama y se puso a hacer el muñeco, muy despazio delante de esta declarante y que en el término de una hora acabó. Y que después cogió de un obillo suio, que havía hilado, cortó un hilo torzido de su mano y le amarró a la garganta y preguntándole a esta declarante: ¿qué para que lo amarrava? Le respondió: —¡para que muriera el cura! (3r).

como semilla de María, maravilla, etc.), y la *Ipomea Purpurea*, *Violácea* y *Tricolor* (llamada también tilitizin, yaxce y dadoh negro, por el color más oscuro de la semilla)” (2017, 1). Los inquisidores y cronistas como “buenos siervos de Dios” arremetían contra toda la medicina tradicional acusándola de satánica, como en el caso de la coca.

⁸⁴ El signado bajo la clasificación Expediente: 6, Legajo, 11, Fecha: marzo de 1723, Fondo Hechicerías resguardado en el Archivo Arzobispal de la Lima

La narración, impregnada de suspenso y dramatismo, nos relata la confección de dicho muñeco; se trata de un relato basado, según Frazer, en el segundo rasgo del pensamiento mágico “Ley de contagio o contacto”, el cual dicta “que todo lo que haga con un objeto material afectará de igual modo a la persona con quien ese objeto estuvo en contacto” (1981,34).

De esta manera, el daño que sufriera el muñeco sería absorbido por el cura, ya que, como se menciona posteriormente en el expediente, el ovillo que llevaba Lucía consigo procedía de las hebras de una camisa del párroco, robada por Pancho Rojas. Al rastrear este artificio, Óscar Frisancho Velarde menciona que entre los curanderos quechuas:

preparaban muñecos de sebo de llama, a los que les añadían algún efecto personal de sus víctimas (pelos, uñas, sangre o restos de prendas de vestir); en sus ritos invocaban al camaquen o upani (alma) de sus víctimas y al mismo tiempo punzaban con espinas de cactus a los muñecos que los representaban. En algunas oportunidades quemaban al muñeco para quemarles el alma o inducirles más desgracias (2012, 3).

En este caso todo sugerimos que en nuestra opinión el uso originario y ritual se desvirtuó para inducir la muerte del padre Rojas. Esta simbiosis de culturas ya es posible detectarla un siglo atrás en el caso de María de Córdoba (1655-1660), ya que “encontramos que la práctica de la hechicería en Lima del siglo XVII responde a una mezcla de elementos andinos con peninsulares, el uso de objetos como animales, muñecos, brebajes e ídolos indígenas estuvo muy difundido. Se invocaba a los espíritus, a la Virgen María, a Santa Martha, así como a los demonios y a la Coya y al Inca” (Ramis, 2017, 7). Por su parte, Iván Zúñiga Carrasco nos dice que se trata de una práctica propia de muchas culturas alrededor del mundo⁸⁵. Sin embargo, aquí retomaremos, para fines conceptuales, el

⁸⁵ Esta práctica se enmarca en un contexto simbólico muy determinado: la protagonista del acto y el recibe el daño consideran que los planos terreno y ultraterreno se corresponden, ya que el “simulacro”, mágico simpatético, de hacer una efigie humana y activarlo, ya sea por la palabra, al poner el nombre de la “víctima” en el muñeco, o por la incorporación de un trozo usado o poseído del agredido, será eficaz. En esta lógica, lo que le ocurra al muñeco le pasará a la persona maleficiada. En este tenor, podemos corroborar que está magia simpatética da sentido y moldea la realidad de las sociedades, esta es una de las razones ontológicas por las que dichos muñecos pueden ser rastreados desde la Antigüedad más remota, por ejemplo, se tienen noticia que desde el siglo XII a.C. en Egipto ya existían las figurillas tenían el fin de maldecir a los enemigos el faraón “realizadas en barro, madera o cera, aparecían arrodilladas o con los brazos o piernas atadas y

imaginario relativo a los muñecos vudú, derivado de la migración africana a suelo americano:

tradicionalmente, los muñecos vudú se crean para representar una deidad o un espíritu casero no muy diferente de los nkisi (literalmente se traduce como medicina sagrada), estatuas de poder utilizadas en la Cuenca del Congo África Central, que se cree que contienen poderes espirituales o espíritus. Se les representan con mayor frecuencia como objetos de venganza, la mayoría de los practicantes de vudú (Zúñiga, 2015, 174).

Así pues, el mulato Pancho deseaba hacerse justicia mediante el uso ritual del muñeco como medio de venganza, en una especie de “contaminación”. En este sentido también resulta singular el hallazgo del muñeco:

Se halló enterrado correspondiente a la cavecera de la cama y de donde ponía la caveza, donde dormía, un muñeco hecho de un cavo de zera poco menos de una sima [sic] de cera de Castilla compuestos unos brazos cruzados, con una caveza, nariz y por ojos dos bодоques de cera pegados y la boca avierta en el cuello, amarrado fuertemente, un nudo de lana de cuatro hilos y por quanto dicho muñeco [...] prezedido su muerte de este maleficio por haber muerto el dicho doctor; demostrada en su garganta, de muerto, una señal negra que le circundaba y lo correspondiente al cordel que tenía el muñeco y un ojo deforme casi como un limón saltado para afuera y el otro lado todo morado y el otro sumido cuia disformidad se discurrió haber sido daño (2v).

Es evidente la correspondencia del muñeco con el doctor. Ahora bien, en el simulacro de enterramiento se buscó diezmar rápidamente la calidad física del varón; sin embargo,

sobre ellas aparecían inscritos textos de maldición. Posteriormente se destruían o se enterraban en algún lugar próximo a una tumba buscando acabar con la víctima en el mundo terrenal sino también exterminar el alma de la víctima en el Más Allá” (1 en el Blog: “Arqueología e historia del Sexo” en línea: <http://historsex.blogspot.com/2015/04/magia-y-sexo-kolosoi-los-munecos-vudu.html>); posteriormente, está práctica la encontramos en extendida por el Mediterráneo específicamente entre los griegos llamados *kolossoi*. Dichos artefactos en este caso estaban más encaminados a la *ars amatoria*: “estas figurillas también se enterraban en lugares vinculadas a divinidades subterráneas, cementerios, cruce de caminos, lugares con agua. Y se activaban escribiendo el nombre de la víctima sobre la figura, potenciando su magia a través de nudos, lazos y clavos, es decir, la figura era atravesada mediante clavos en puntos de órganos vitales, como ojos, cabeza, extremidades u órganos sexuales” (“Arqueología e historia del sexo” ...,1). En el mundo griego encontramos testimonios escritos de los hechizos utilizados así nos lo informa Ovidio “No será que mi cuerpo languidece embrujado por algún veneno de Tesalia?; no será que ensalms y hierbas, ¡desgraciado de mí!, me están haciendo daño, ¿o que una hechicera [Dipsas] ha grabado mi nombre en mi amarillenta cera y una aguja afilada ha penetrado en mi hígado?, ¿Qué es lo que prohíbe que también los nervios se emboten mediante artes mágicas? Quizá provenga de aquí mi impotencia” (“Arqueología e historia del sexo”, 5). Finalmente, en suelo americano entre la cultura nahua nos dice Gonzalo Martínez El Códice florentino (iv, 43, 101) dice que el hombre-nahualli “quemaba efigies de madera [para] las personas” *nahualli teuilotlatia*. Si se considera que este acto es también mencionado a propósito del *tlacatecolotl* (cf: x, 31), parece sugerirnos que estaba orientado a dañar a las personas “(359). Por lo tanto, consideramos que al ser una práctica ontológica que da una explicación y construye la visión de mundo no fue extraño que estas prácticas de imitación simpatética mágica estén presentes en muchas culturas, aunque con fines diferentes (protección, daño u ofrenda)

tardó tanto que Pancho Rojas reclama a Lucía la devolución de su dinero, pero ella le dice que tenga paciencia pues el Diablo le había dicho que había de morir su amo. La narración de este caso nos ayuda a entender los posibles usos que pudieron darle a ese ritual en tierras americanas. Mientras tanto, a miles de kilómetros de Perú, otros mulatos, los hermanos Cárdenas, en la provincia de Guadalajara, perteneciente a la Nueva España, también eran acusados por poseer un muñeco y una noria cerca de un pozo de agua con los cuales hacían *maleficium*.

Transmutación

Finalmente, el tercer rasgo compartido con los casos aquí expuestos es la transmutación que sufre Francisco de Rojas a manos de Lucía Villagüerta para que la justicia no pudiera prenderlo, tal como sucede con el caso novohispano de Joseph Bonilla, quien pide ayuda a Francisco Ambrosio, indígena “brujo”, para que pase desapercibido. Así, Ambrosio le dice a Bonilla que se coloque debajo de un árbol; posteriormente, haciendo uso de sus artes diabólicas, Joseph Antonio fue “invisible” para todo aquel que pasaba por ahí, pues no lo detectaban, mientras los transeúntes se horrorizaban.

En el caso peruano, cuando es aprehendido Pancho Rojas por ser “el artífice intelectual” del asesinato del cura, el mulato confiesa que la Villagüerta también le dio unos polvos de chicha (maíz morado) para que se los untará en la cara: “preguntado que contenía aquel envoltorio que se le había hallado en el bolsillo, respondió que la dicha [...] se lo dio diciéndole que era maíz molido que tenía la virtud que para que no le cogiese la xusticia [se] lo untase en la cara y soplándoselo y que con esto le tendrán miedo los justicias y toda la gente” (6r). En ambos casos observamos que, comúnmente, los potenciales hechiceros son de origen indígena y están coludidos con el Demonio (Lucía Villagüerta y Francisco Ambrosio), mientras que los que requieren de sus servicios (Pancho Rojas y

Joseph Bonilla) son personas que desean escapar de la justicia por sus acciones criminales: en el caso de Bonilla, por la posible huida de su querida de la cárcel; y, en el de Rojas, por idear el asesinato de su amo porque no le quiso pagar.

Un primer aspecto que llama la atención en ambos hechizos es que son realizados con dos elementos esenciales para esas comunidades indígenas: la “palabra” y el maíz morado con los cuales se llevaban a cabo muchos de los rituales de las culturas precolombinas. El segundo aspecto es de quiénes tienen que ocultarse los transgresores: los “justicias”, soldados de la Corona a los cuales temen porque Rojas y Bonilla son sujetos liminares que siempre están al margen, pues su vida misma los coloca en una desventaja cultural, social y económica. Lo anterior los lleva a desempeñar cargos de poca “importancia”: trabajos de servidumbre (empleados domésticos, arrieros, etc.) o actividades que se insertaban como una necesidad para las demás castas en la estratificada pirámide social virreinal: curanderos (en el caso de Ambrosio, este indígena era adivinador y por ese supuesto “don” halla los caballos perdidos; en contraparte, la Villagüerta cura males o deshace entuertos).

A mi parecer las coincidencias antes enunciadas nos indican tres hechos muy evidentes. En primera instancia, los usos mágicos medievales sobreviven en el imaginario de los inquisidores, ya que reelaboran las creencias descritas en los manuales —como el vuelo de las brujas— y las “adaptan” a la realidad americana. En segundo, el simbolismo animal y vegetal afianza el pensamiento mágico, nutriéndose de los protagonistas de nuestras narraciones, porque lo “embellece” con giros literarios, como la descripción “cinematográfica” que nos presenta a Lucía Villagüerta en el momento de elaborar el muñeco, la cual nos recuerda la escena de la *Celestina* cuando la vieja encierra en su ovillo al Demonio para atraer la voluntad de Melibea hacia Calisto.

En tercer y último lugar, esta literatura marginal nos delinea, al igual que una fotografía, los haceres y pulsiones de la sociedad virreinal, ya sea novohispana o peruana, pues dichos individuos transgresores son “males necesarios” que urden el entramado social cubriendo las necesidades de las múltiples castas porque “para estos grupos de desheredados la magia constituía un poder capaz de revertir los problemas cotidianos que enfrentaban y sobrevivir en la sociedad que los subyugaba” (Campos, 2012, 426). Gracias a la sobrevivencia de estos “discursos hostiles” contenidos en discursos judiciales, tal como lo plantea Ginzburg, podemos conocer la vida, creencias y haceres de estos sujetos liminares que, paradójicamente, aún dejan escuchar su voz, oponiéndose al silencio en que los inquisidores quisieron sepultarlos.

V. Conclusiones

Después de analizar los ocho casos del *corpus* (seis novohispanos y dos peruanos), considero pertinente desglosar cuatro conclusiones generales:

Primera: si bien es cierto que los casos aquí mostrados no son literatura *per se*, sí podemos asegurar que son parte de la literatura testimonial, la cual, según Suárez Gómez, constituye “un género discursivo y memorial cuyas características permiten representar los hechos violentos del pasado con bastante apego a ‘la verdad’, sin abandonar la creación literaria” (2011, 57). Asimismo, estos documentos detentan rasgos literarios específicos: por ejemplo, mediante la reconstrucción discursiva de los expedientes se detecta nítidamente una narración con inicio, desarrollo y final. Además, en ella se desarrollan los motivos literarios tipificados por Aarne y Thompson K1551 El marido vuelve a casa secretamente y espía a la adúltera y al amante o la transformación de bruja en animal (91 y 92).

Segunda: desde el punto de vista discursivo se trata de historias polifónicas, en las que subsiste la voz del declarante o testigos (emisores); un escucha (el juez-receptor), y, finalmente, un amanuense que fijaba lo dicho. De este modo, tenemos un texto dialógico, característica fundamental en un texto inquisitorial (Ginzburg, 2010, 106). También los relatos están a caballo “entre lo oral y lo escrito, entre la ficción y la realidad, entre la leyenda tradicional y el testimonio, lo que los incorpora al estudio de la literatura” (López Ridaura, 2011, 282). También Lara Alberola señala la naturaleza literaria de los textos cuando menciona que los testigos al declarar y, por tanto, narrar, en propia causa se apropian del discurso y lo hacen suyo: ellos interpretan un papel y son participantes de la persecución brujeil (2015, 45).

Tercera: en estas narraciones, el pensamiento mágico representa una suerte de sistema simbólico, una manera de adquirir el conocimiento, un arquitrabe para construir la

realidad pues “el animal es la llave para abrir la puerta del conocimiento” (Marchesini, 2002, 15). Las bestias que aquí aparecen (gallo, guajolote, tecolote, perro, vaca, mula, sapos, hormigas, caballo, yegua, gato, murciélago, colibrí y araña) son elementos narrativos que detonan la intriga, el humor o el suspenso; por ejemplo, cuando enriquecen el discurso, para hacer más comprensible su estudio los separamos en grupos:

Los mamíferos: toro/vaca, burro/mula/yegua, perro/gato, murciélago y leona.

Aves: gallo, guajolote, colibrí.

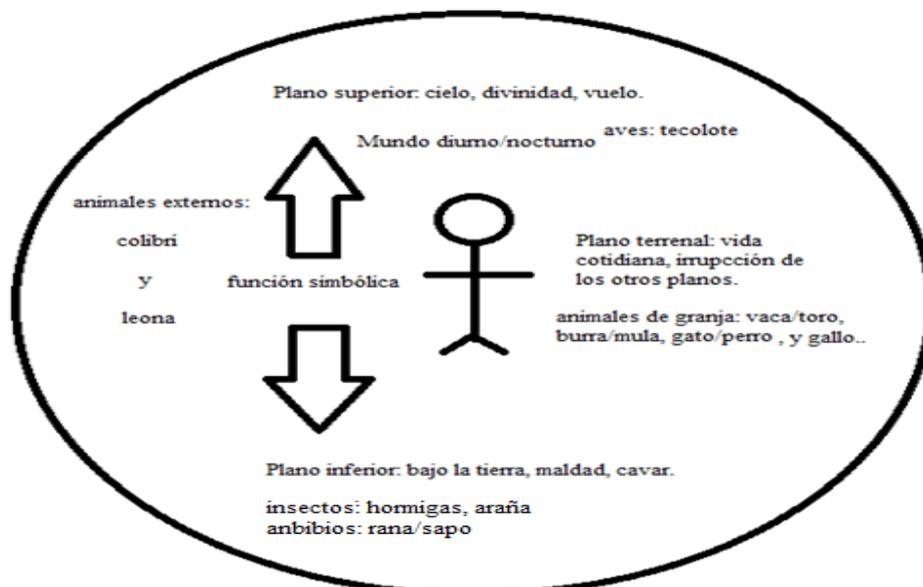
Insectos: hormigas y araña

Anfibio: rana/sapo

De acuerdo con nuestras indagaciones, las doce bestias se distribuyen en tres funciones concretas: zoantropía (gallo guajolote, tecolote, perro, vaca, pájaro, burra, yegua y leona); animales que se asocian con el demonio: sapos, hormigas, perro con ojos de brasas encendidas, huellas de gallo y toro “diabólico”; ingredientes para realizar magia: gato negro, rana, hormigas, corazón de murciélago, amuleto de colibrí, araña aplastada y boñiga de vaca.

De los datos anteriores se desarrolló el siguiente esquema:

Esquema de proximidad espacial que determina la elaboración semántica de los animales con respecto al ser humano.



Cuarta: se observó que el significado de los animales tenía una relación espacial muy marcada con respecto al ser humano, a saber, los animales más cercanos al entorno del hombre, como los de granja (gallo/guajolote, toro/vaca, mula/burro/yegua, perro/gato) fueron más susceptibles a desarrollar significados más elaborados: transformación del protagonista en ellos (guajolote, gallo, vaca, burro, yegua); su uso como ingredientes fue en los animales que se asocian con el diablo: el gato negro sirvió para volverse invisible y los sapos y las hormigas fueron prueba irrefutable de que ahí moraba el rey, además del perro con brasas de fuego y la mula con gualdrapa azafranada. Por su parte, aquellos que se alejaban más de la esfera de lo conocido gozaban de valencias ancladas más a una tradición originaria: leona y tecolote (transformación del protagonista en ellos) y el uso de amuletos como el colibrí.

Finalmente, las tres funciones animalísticas comprobadas en el estudio siguen la tradición europea: zoantropía, ligamiento de la presencia animal con el demonio e ingredientes para la magia; sin embargo, los animales presentes son endémicos y, por ende, se incrementa su proyección cultural, lo que dio como resultado el prejuicio inquisitorial, tildando estos usos de prohibidos y negativos. Estamos ante costumbres profundamente arraigadas a las culturas prehispánicas: una muestra de ello es la transformación de los brujos en animales como el guajolote o el tecolote, lo cual se asoció al panteón mexica (éstos fueron nahuales de Tezcatlipoca); con respecto a los ingredientes usados en los rituales mágicos, los animales se complementan (o sustituyen) por plantas de la región, como la hoja de coca o el jazmín. Por otro lado, los animales introducidos por los hispanos en América permiten líneas narrativas singulares: graciosas, como la vaca que muge en diferentes lugares, que aparece y desaparece; un toro que espanta para probar la habilidad del matador, o unas yeguas que se “dan caricias hocico con hocico”.

En resumidas cuentas, los animales aquí estudiados representan una adaptación de los significados europeos, pero con una reelaboración significativa más interesante unida hondamente a la tradición originaria de las diferentes culturas. Estos indicios animalísticos son muy interesantes debido a que son una suerte de termómetros que miden o demuestran el trato que tenían los novohispanos con su realidad y delinean, entre otras cosas, sus miedos, sus anhelos, sus estados de ánimo, etc. Acallada durante muchos siglos, la palabra contenida en estos expedientes nos reenvía ecos de un “yo” y un “ellos”, pues, aunque los conservamos en registros escritos, la expresión oral “es capaz de existir, y casi siempre ha existido, sin ninguna escritura en absoluto; empero no ha existido escritura sin oralidad” (Ong, 2012, 43). La palabra sobrevive a los azotes, al destierro, al potro y a la humillación de un muro de silencio; gracias a investigaciones como el presente estudio es posible comprender la historia y tratar de ver en los errores para no repetirla.

BIBLIO-HEMEGROGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1963), *Medicina y magia, El proceso de aculturación en la estructura colonial*, CDMX: Instituto Nacional Indigenista.

ALBERRO, Solange (1988), *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México: FCE.

ALONSO FERNÁNDEZ, José Felipe (2001), *Diccionario de ciencias ocultas*, Madrid: Espasa-Calpe.

APULEYO, Lucio (2003), *La metamorfosis o el Asno de Oro*, Trad., Pról. y notas de Juan Martos, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ARANDA MENA, Óscar, “El guajolote, olvidado símbolo mexicano” en línea: <https://relatosdelanaturaleza.org/2012/11/12/el-guajolote-olvidado-simbolo-mexicano/>

ARAYA ESPINOZA, Alejandra (2004), “De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España”, en *Historia*, vol. 37 núm.1 (junio), Santiago: Universidad de Santiago.

ARCE TORRES, Marina (2006), *Inquisición, regalismo y reformismo borbónico. En el tribunal de la Inquisición de Logroño*, La Rioja: Fundación Marcelino Botín/Universidad de Cantabria.

ARMIJO, Carmen Elena (1996), “El bestiario medieval: una clave para el *Libro de los gatos*”, en *Caballeros, Monjas y maestros en la Edad Media*, de Lilian Von der Walde, Concepción company Company y Aurelio González, México: UNAM /El colegio de méxico, pp. 205-220, en línea: <http://132.248.101.21/filoblog/cearmijo/files/2009/08/bestiario.pdf>

AARNE, Antti y Stith Thompson (1995), *The Types of the Folktale: Classification and Bibliography. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica*, 1961, trad. F. Peñalosa. *Los tipos del cuento folklórico. Una clasificación. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.*

AROUET, François Marie “Voltaire” (1960), *Diccionario filosófico*, Buenos Aires: Sophos.

“Azafrán, Curiosidades mágicas” en línea: <https://mejorconsalud.com/la-especial-magica-curiosas-tradiciones-sobre-el-azafran/>

BAJTÍN, Mijail (2003), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, trad. Julio Forcat y César Canroy, Buenos Aires: Alianza.

BARRAL RIVADULLA, María Dolores (2003), “Ángeles y demonios, sus iconografías en el arte medieval”, *Cuadernos el CEMyR*, Rioja: 11 de diciembre, pp. 211-235.

BATAILLE, George (2000), *La literatura y el mal*, Argentina: Ediciones el Aleph.

BAUTISTA DE VISEO, fray Juan (2014), *Advertencias para los confesores de los naturales. Primera parte*, México: Convento de Santiago Tlatilulco, por M. Ocharte, 1599 trad., Presentación y notas de Verónica Murillo Gallegos. Prólogo de Walter Redmon, Porrúa Print, Col. Novahispanía, México.

BAZÁN ALARCÓN, Alicia (2012), “El real tribunal de la Acordada y la delincuencia en la Nueva España”, *Aleph*, México: COLMEX, 2012, pp. 327-345.

BECERRA, Daniel (2005), “Ungüentos, transformaciones, vuelos y psicoactivos de la Antigüedad como antecedente de la brujería de la Edad Media”, *Bolskan*, 21, pp. 121-128, en línea: https://www.researchgate.net/publication/40836097_Unguentos_transformaciones_y_vuelos_Brujeria_y_psicoactivos_de_la_antiguedad_como_antecedente_de_la_brujeria_de_la_edad_media

BECKER, Udo (2008), *Enciclopedia de símbolos*, Barcelona: Swing.

BÉGUELIN ARGIMÓN, Victoria y Gabriela Cordone y Mariela de la Torre [ed.] (2012), *En pos de la palabra viva: huellas de la oralidad en textos antiguos. Estudios en honor al profesor Rolf Eberenz*. Bern: Peter Lang, p. 233, en línea: <http://www.romaniaminor.net/ianua/Ianua13/02/05.pdf>

BEIGBEDER, Oliver (1989), *Léxico de los símbolos*, trad. Abundio Rodríguez, St. Léger Vauban: Zodiaque.

BERISTÁIN, Helena (1995), *Diccionario de retórica y poética*, 7 ed. México: Porrúa.

BERMAN, Morris (1999), *Historia del cuerpo y espíritu en Occidente*, Santiago de Chile: Cuatro vientos.

Biblia Reina Valera (1960), en línea: <http://www.amen-amen.net/RV1960/>.

Biblia (2010), Madrid: Autores Cristianos.

Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana, en línea: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/index.php>

BORGES, Jorge Luis (1995), *El libro de los seres imaginarios*, Madrid: Alianza Editorial.

CÁNDANO, Graciela (1995), ‘La mujer como portadora de peligro’, *Medievalia*, 21 (diciembre), pp. 1-17.

CANET, José Luis (1996), “La mujer venenosa en la época medieval”, *Parnaseo*, en línea: http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista1/Mujer_venenosa.html

CAMPAGNE, Alejandro (2000), “El otro entre nosotros. Funcionalidad de la noción de *superstitio* en el mundo hegemónico cristiano (España siglos XVI-XVII)”, *Bulletin Hispanic*, Tomo 102, pp. 37-63, en línea: http://www.academia.edu/9625767/El_otro_entre_nosotros._Funcionalidad_de_la_noci%C3%B3n_de_superstitio_en_el_modelo_hegem%C3%B3nico_cristiano_Espa%C3%B1a_siglos_XVI_y_XVII

CAMPOS MORENO, Araceli (1999), *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*, México: Colegio de México.

——— (2012), “Un tipo popular en la Nueva España: la hechicera mulata. Análisis de un proceso inquisitorial”, *Revista de Literaturas Populares*, XII-2 (julio-diciembre), pp. 401- 435.

CARILLO, José Domingo (1995), “Introducción a la historia de las mentalidades colectivas”, *Investigación y Ciencia*. Revista de Divulgación Científica. México: UAA. Abril. No. 14. pp. 11-18. En línea:<http://www.uaa.mx/investigacion/revista/archivo/revista14/Articulo%202.pdf>

CARRASCO DÁVILA, Alan, *Entorno económico de la Nueva España, 2006*, en Edumet en línea: <http://www.eumed.net/eve/resum/06-04/acd.htm>

CEFERINO CARO, Lorenzo y Javier Bragado (2004), “La censura gubernativa en el siglo XVIII”, *Hispania*, LXIV/2, núm. 217, pags. 571-600.

CIRLOT, Juan Eduardo (1997), *Diccionario de símbolos*, Madrid: Siruela.

COLIN DE PLACY, Jaques (2009), *Diccionario Infernal*, Versión Facsimilar, Valladolid: Maxtor. en línea:<https://books.google.com.mx/books?id=pIc3LimV0ggC&printsec=frontcover&dq=diccionario+infernal&hl=es419&sa=X&ved=0ahUKEwj67ua50qvNAhUEIIIKHf6CrIQ6AEIHTAA#v=onepage&q=diccionario%20infernal&f=false>

CONWAY, D. J (2002), *Magia celta*, Barcelona: Obelisco.

CHARBONNEAU-LASSAY, Louis (2016), *El Bestiario de Cristo*, Barcelona: Olañeta.

CHARRO, Manuel Ángel (1999), “Murciélago: príncipe de las tinieblas”, *Revista de Folklore*, No. 220, pp. 1-11.

——— (2000) “Sapos: Historia de una maldición”, *Revista de Folklore*, Vol. 20, Núm. 235, pp. 20-32, en línea: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/sapos-historia-de-una-maldicion/>

CHEVALIER, Jean (1995), *Diccionario de símbolos*, Barcelona: Herder.

CRESPO PINTO, Virgilio (1989), “Pensamiento, vida intelectual y censura en la España de los siglosXVI-XVII”, *Edad de Oro*, Madrid, Vol. 8, pp. 181-191.

CRUZ BARNEY, Óscar (2006), “Las milicias en la Nueva España: la obra del segundo Conde de Revillagigedo (1789-1794)”, *EHN*, México: UNAM, 34, enero-junio, pp. 73-116.

CRUZ MARTÍNEZ, Xochiquetzalli (2010), *La función simbólica de los animales en el Sendeban castellano a la luz del bestiario medieval* (Tesis de licenciatura), México: UNAM.

DEEDS, Susan M. (2002), “Brujería, género e Inquisición en Nueva Vizcaya”, *Desacatos*, No. 10, pp. 1-15.

DE LA FUENTE, Luis, *Vida maravillosa de la venerable virgen Doña Marina de Escobar, natural de Valladolid*, Madrid: Viuda de Francisco nieto, 1766, en línea: https://books.google.com.mx/books?id=EkSxonEcvDsC&pg=PA651&dq=toro+y+demonio&hl=es-419&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=toro%20&f=false

Diccionario de ciencias ocultas (2001), Dir. Marisol Palés, Madrid: Espasa-Calpe.

DÍAZ DÍAZ, Rafael Antonio (2005), “Entre demonios africanizados, cabildos y estéticas corpóreas. Aproximaciones a las culturas negra y mulata en el Nuevo Reino de Granada”, *Universitas Humanística*, Colombia, Bogotá, 60 (diciembre), pp. 28-37.

ENCISO Contreras, José (2017), “¡Ay, ¡qué bonito es volar a las dos de la mañana! Aquelarres y transmutación en el enclave de Nombre de Dios, Nueva España 1666-1679” en *NTR periodismo crítico*, 4 de octubre en línea: <http://ntrzacatecas.com/2017/10/04/brujeria-y-aquelarres-en-la-nueva-espana/>

ECO, Umberto, (1997) *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona: Lumen, 1997.

(1999), “El ombligo y el cordón umbilical según la Antropología médica y la Medicina popular”, en Revista *MediSpain*, No. 4, abril.

ESPEJO, Beatriz (1995), *Religiosos incendios*, México: UNAM.

ESTOPAÑÁN, Sebastián (1942), *Los procesos de hechicerías en la Inquisición en Castilla la Nueva*, Madrid: Diana.

FAGETTI, Antonella (2012), “Cuando 'habla' la semilla adivinación y curación con enteógenos en la Mixteca oaxaqueña”, *Cuiculco*, vol. 19, No. 53, enero-abril, pp. 229-255.

FÉLIX BÁEZ, Jorge y Arturo Gómez Martínez (2002), *Tlacatecolotl y el Diablo: la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec*, Veracruz: Fondo de culturas indígenas.

FÉLIX PADILLA, Carolina Valeria (2017), “Oliuluque en Nueva España: distintos usos de las semillas visionarias en el siglo XVII”, en *Reflexiones Marginales*, año 6, núm. 40, (agosto-septiembre), en línea: <http://reflexionesmarginales.com/3.0/oliuluque-en-nueva-espana-distintos-usos-de-las-semillas-visionarias-en-el-siglo-xvii/>

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (2010), *Sumario de la Natural de la historia de las Indias*, México: FCE.

FERNÁNDEZ IZAGUIRRE, Penélope Marcela (2009), *La intervención de los animales en el Libro de Alexandre: características y funciones*, (Tesis de licenciatura), México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

FRAZER, James George (1981), *La rama dorada. Magia y religión*, 8ª reimpresión, Buenos Aires: FCE.

FRISANCHO VELARDE, Óscar (2012), “Concepción mágica-religiosa de la Medicina en la América Prehispánica”, *Acta Médica Peruana*, vol. 29, No 2, Lima (abril-junio), pp. 1-16.

GARCÍA LANDA, José Ángel (2012), “Conceptos básicos sobre narratología”, Zaragoza: Universidad de Zaragoza en línea:
https://www.unizar.es/departamentos/filologia_inglesa/garciala/publicaciones/basicos.html

GARZA, Mercedes de la (1991), *Sueño y alucinación en el mundo maya y náhuatl*, México: UNAM.

GILBERT HIDALGO, Berta (2010), *Las caras del maligno. Nueva España siglos XVI y XVII* (Tesis de Doctorado), México: UNAM.

GIZNBURG, Carlo (1999), *El queso y los gusanos*, trad. Francisco Martín, Turín: Muchnik.

———(2010), *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso y lo ficticio*, trad. Luciano Padilla, Buenos Aires: FCE.

GÓMEZ ÁLVAREZ, Cristina y Guillermo Tovar de Teresa (2009), *Censura y revolución. Libros prohibidos por la Inquisición de México*, Madrid: Trama editorial / Consejo de la Crónica de la Ciudad de México.

GÓNZALEZ, José A. (1990), *Sociología de las culturas subalternas*, 2ed. Mexicali: UABJ.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1958), *La literatura perseguida por la crisis de la Colonia*, México: COLMEX.

GONZÁLEZ DÍAZ, Manuel (2008), “Judíos en la Islas Canarias: persecución y continuación de la diáspora”, en el *Diario de Lanzarote*, abril, pp. 1-8.

GONZÁLEZ MORALES, María Teresa (1986), “La magia del símbolo”, *Taula, Quaderns de Pensament*, no. 6 (Diciembre), pp. 108-118. Universitat de IllesBalears, en línea:
http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/taula/import/Taula06/Taula_1986v6p109.pdf

GUAZZO, Francesco Marie (2001), *Compendium maleficarum*, Ed. Montague Summer, trad. Issac Peralta, Alicante: Club Universitario.

GUBERNATIS, Angelo de (2002), *Mitología zoológica. Los animales del aire*, Barcelona: Olañeta.

GUTIÉRREZ DE ANGELIS, Marina (2009), “Risa y erotismo. La conciencia del deseo, el y la muerte en el *Decamerón* de Boccaccio”, *Especulo* No. 41, Buenos Aires: UBA, pp.

1-5.

HERNÁNDEZ, Jorge, “Sobre la herejía y la Inquisición ¿cómo procesaba la Inquisición?”, en línea: <http://www.sindioses.org/sociedad/inquisicion.html>

HIRA DE GORTARI RABIELA, Eli, “Nueva España y México. Intendencias, modelos constitucionales y categorías territoriales 1786-1835”, en línea: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-72.htm>

HOWEY, M. Olfield (1991), *El gato en la magia, la mitología y la religión*, tr. Violeta García, Barcelona: Edicomunicación.

HUTCHINSON, Steve (1992), “Las brujas de Cervantes y la noción de la comunidad”, *Bulletin of Cervantes Society of America*, Vol. 12-2, pp. 127-136.

JIMÉNEZ MACEDO, Tania (2011), “El perro como símbolo religioso universal y un peculiar milagro novohispano”, *La experiencia Literaria*, núm. 17, pp. 11-31, en línea: <http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/handle/10391/2855>

JUAN RUIZ, Arcipreste de Hita (2006), *Libro de Buen Amor*, Madrid: Cátedra.

KRAMER, Heinrich y Jacobus Sprenger (2004), *Malleus maleficarum*, Ed. y notas Miguel Jiménez Montesión, Valladolid: Maxtor.

LARA ALBEROLA, Eva (2010), *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Valencia: Universidad de Valencia.

——— (2012), “La bruja como ente ficcional en la tradición hispánica áurea: una nueva aproximación al controvertido fenómeno de la brujería a la luz de la literatura”, *Revista de la Universidad de Valencia*, en línea: <file:///C:/Users/xo/Downloads/DialnetLaBrujaComoEnteFiccionalEnLaTradicionHispanicaAure-4111856.pdf>

——— (2015) “La brujería en los textos literarios: el caso del *Malleus Maleficarum*” *Revista de Filología Románica*, vol. 32, núm. 1, pp. 41-65.

LARA CISNEROS, Gerardo (2005), “Herejía indígena y represión eclesiástica en Nueva España. Siglo XVIII”, en *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España siglos XVI-XVIII*, Coord. Ana de Zaballa Beascochea, Bilbao: UPV, pp. 13-35.

LAVIÑA, Javier (1999), “Afromexicanos, curanderos, heterodoxos y brujos”, *Boletín Americanista*, Barcelona: Universidad de Barcelona, No. 49, pp. 197-201.

LÁZARO, M, “Historia del azafrán”, en *Sabor del artesano*, en línea: <http://www.sabor-artesano.com/historia-azafran.htm>

LE GOFF, Jacques (1985), *L'imaginaire medieval, Essais*, París: pp.149-261.

LIPSCHÜTZ, Alejandro (1975), *El problema racial de la conquista en América*, México: Siglo XXI.

LEÓN PORTILLA, Miguel (1992), “'La Leyenda de los Soles', Supervivencia y rescate de la antigua expresión: códices y relatos históricos”, en *Literaturas indígenas de México*, México: FCE, pp. 175-178.

LEWIS, Spence (1921), *Introducción a la Mitología*, Trad. María Victoria Tealdo y Diana Gibson, Madrid: Ediciones y Distribuciones Mateos.

LIPSCHUTZ, Alejandro (1944). *Indoamericanismo y el Problema Racial en las Américas*, Santiago: Editorial Nascimento.

LÓPEZ AUSTÍN, Alfredo (1967), “Cuarenta tipos de magos en el mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México: UNAM, págs, 87-117.

LÓPEZ CRUCES, Antonio (2003), *Introducción a la misa en la literatura española*, Alicante: Biblioteca Virtual Cervantes.

LÓPEZ MERAZ, Óscar Fernando (2008), “Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el Demonio”, *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 8, pp. 181-192.

——— (2014), “Imaginario franciscano en la Nueva España, siglo XVI: Demonio, paraíso terrenal, seres fantásticos y sucesos maravillosos”, *Amerika*, Vol. 11, pp. 1-15.

LÓPEZ RIDAURA, Cecilia (2011), *Las brujas de Coahuila. Realidad y ficción en un proceso inquisitorial novohispano del siglo XVIII*, (Tesis de doctorado), México: UNAM.

——— (2018), *Las brujas y los guajolotes. La mometzcopinqui en las historias de brujas mexicanas*. Mexico: en prensa, pp.1-7.

LORENZO GARCÍA, Santiago (1998), *La expulsión de los jesuitas en Filipinas* (Tesis doctoral), Alicante: Universidad de Alicante.

LOZANO ARMENDARES, Teresa (1993), “Recinto de maldades y lamentos: la cárcel de la Acordada”, *Estudios de Historia Novohispana*, México: IJ, UNAM, Vol. 13, No 13, pp. 149-157.

Lucio Apuleyo, *Las metamorfosis o el Asno de Oro*, en línea: <http://www.saberser.com.mx/wp-content/uploads/2018/02/Las-Metamorfosis.pdf>

MADRIGAL LÓPEZ, Damaris (2010), “Magia verbal. Una propuesta interpretativa”, *Pensamiento actual*, Universidad de Costa Rica, 14-15, pp. 139-146.

MADSEN, William (1960), *Tite Virgin's children. Life in an Aztec village today*, Austin: University of Texas Press.

MALAXECHEVERRÍA, Ignacio (1999), *Bestiario medieval*, Madrid: Siruela.

MALINOWSKI, Bronislaw (1993), *Magia, Ciencia y Religión*, Barcelona: Planeta-Agostini.

MAQUEDA ABREU, Consuelo (1998), “Los conflictos de competencias. Una muestra en el tribunal inquisitorial de Nueva España”, en la *Supervivencia del derecho español en Hispanoamérica durante la época independiente*, comp. Lydia Molinero Mondragón, México: IJ, UNAM, pp. 329-364.

MARCHESINI Roberto y Sabrina Tonutti (2002), *Animales mágicos: símbolos, tradiciones e interpretaciones*, Barcelona: Vianchi.

MARIÑO FERRO, Xosé Ramón (1989), *Satán, sus siervas, las brujas y la religión del mal*, Galicia: Xerais de Galicia.

——— (1996), *El simbolismo animal: creencias y significados en la cultura occidental*, Madrid: Encuentro.

MARIÑO ESPUELAS, Alicia (2009), *Entre lo posible y lo imposible: el relato fantástico*, en línea: <http://www.acuedi.org/ddata/5097.pdf>

MARTÍNEZ ALDANA, Tania (2012), *La limpieza de sangre, honor mácula en la sociedad novohispana (1580-1620)*, Querétaro: Universidad de Querétaro (Tesis de Licenciatura para obtener el grado de Historia).

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto (2007), “Los enredos del Diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, en línea, XXVIII (Sin mes) en línea, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13711107>

MASERA CERUTTI, Mariana (2002), *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia*, México / Barcelona: UNAM-Azul.

———y Enrique Flores (2010), *Relatos populares de la Inquisición novohispana: rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/UNAM.

MAYER, Alicia (2008), *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, UNAM/FCE/Instituto de Investigaciones Históricas.

MEDINA, José Toribio (1991), *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

MÉNDEZ, María Águeda (1992), (coord.), *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglos XVIII y XIX del Archivo General de la Nación (México)*, México: COLMEX/ UNAM/AGN.

———y Georges Baudot (1997), *Amores prohibidos. La palabra en los tiempos de los virreyes*, México: Siglo XXI.

——— (2001), *Secretos del oficio*, México: COLMEX/UNAM.

——— (2001), “La palabra al margen”, en *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia*, coord. Mariana Masera, México: UNAM, pp. 141-154.

MICHELET, Jules (1987), *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*, Madrid, Akal.

MISSLER, Peter (2006), “Las hondas raíces del *Ciprianillo*. 2º parte: los grimorios”, *Culturas Populares*, Revista electrónica, septiembre-diciembre.

MOGASTÓN, Juan de (1989), “El auto de fe en Logroño de 1610”, en *Proceso de brujería en torno a los brujos de Zagarramurdi, Logroño 1610*, Madrid: Tecnos.

MONTALBÁN LÓPEZ, Rubén (2017), “¿Por qué Satán es una cabra? De tener sexo con animales a ser archienemigo de Cristo”, en *Proyecto Krohnos*, en línea: <http://khronos.es/demonio-cabra-sexo-archienemigo-cristo/>

MORALES MUÑIZ, María Dolores del Carmen (1996), “El simbolismo animal en la cultura Medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma*, No. 9, pp. 229-255.

MUCHEMBLED, Robert (2004), *Historia del Diablo*, Trad. Federico Villegas, México: FCE.

MUÑOZ MORÁN, Óscar (2011), “El diablo y la enfermedad: precisiones en cuanto al concepto de susto/espanto entre los indígenas de Michoacán, México”, *Nuevo Mundo. Nuevos Mundos*, marzo, pp. 1-14.

MUÑOZ PÁEZ, Adela (2012), *Historia del veneno. De la cicuta al polonio*. Sevilla: Debate.

MURRAY, Margaret A. (1921), *The Witch-Cult in Western Europe*. Oxford: Clarendon Press.

NATHAN BRAVO, Elia (2002), *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, México: UNAM.

NEZAHUALCOYOTZI MÉNDEZ, Marciano (2015), “¿Mordida de bruja o enfermedad? Las muertes de niños en un pueblo tlaxcalteca (México) 1917-1922”, *Revista de Historia Regional y Local*, Vol. 7, No 13, enero-junio, pp. 112-145.

OCAMPO LÓPEZ, Javier (2001), *Mitos y Leyendas de Antioquia la Grande*, Colombia: Plaza y Janés.

OJEDA ALVARADO, Antonio (2013), “Hegemonía y subalterno”, en línea: <https://prezi.com/sk5blrndjhgq/cultura-hegemonica-y-subalterna/>

OLIVER, Guilhem (2004), *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*, trad. Tatiana Zule, México: FCE.

OLMOS, Andrés (1979), *Tratado de hechicería y sortilegios*, México: Editorial libros de México.

ONG, Walther (2012), *Interfaces of the Word: Studies the Evolution of Consciousness and Culture*, Cornell: University Press, 2012.

——— (2012), *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, trad. Angelica Scherp, México: FCE.

ORTEGA, Sergio (1985), *La santidad y la perversión o por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México: Grijalbo, 1985.

OSORIO, Betty (2005), “Brujería y chamanismo. Duelo de símbolos en el tribunal de la Inquisición de Cartagena (1628)”, *Cuadernos de la literatura* Vol. 18, No 19 (enero-junio), pp. 24-34.

OVIDIO (2007), *Metamorfosis*, Madrid: Alianza Editorial.

PASTOUREAU, Michel (2006), *Una historia simbólica de la Edad Media Occidental*, trad. Julia Bucci, Buenos Aires: Katz.

PÉDEFLOUS, Justine (2016), “Sacrilegios y crímenes rituales: el judío como encarnación de la infamia en los romances de ciego españoles (1700-1850)”, *Cuadernos de ilustración y romanticismo*, No 22, pp. 159-178.

PEDROSA, José Manuel (2001), “Oralidad y escritura: influencias y convergencias (de la literatura artúrica y Pu Songling a Borges y Juan Goytisolo)”, *Revista de Folklore*, tomo 22, núm. 254, pp. 39-43.

——— (2002), *Bestiario. Antropología y simbolismo animal*, Madrid: grupo Medusa ediciones.

——— (2017) "Los perros de Dios y los perros del diablo", en *Del inframundo al ámbito celestial. Entidades sobrenaturales de la literatura tradicional hispanoamericana*, coords. Claudia Carranza Vera y Claudia Rocha Valverde, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, pp. 113-137.

PEÑA MUÑOZ, Margarita (2000), *La palabra amordazada. Literatura censurada por la Inquisición*, México: FF y L/UNAM.

PÉREZ, Thomas, *Vida de la Venerable Madre Sor Beatriz Ana Ruiz, matelata de la Orden de N.G.P.S, San Agustín*, Valencia: Oficina de Pascual García, 1744, en línea: https://books.google.com.mx/books?id=QK9QAAAACAAJ&pg=PA392&dq=toro+y+demonio&hl=es-419&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=toro%20&f=false

PÉREZ COLMAN, Ignacio, “Los misteriosos senderos de la zoantropía. La metamorfosis del hombre en animal”, en línea: http://www.alconet.com.ar/varios/mitologia/simbolismo_animal/zooantropia.html

PINTO CRESPO, Virgilio, “Pensamiento, vida intelectual y censura en la España de los siglos XVI al XVII”, pp. 180-192, en línea:

https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/670482/pensamiento_pinto_edo_1989.pdf?sequence=1

PUIG, Luisa, (2004) “Polifonía lingüística y polifonía narrativa”, en *Acta Poética*, Vol. XXV, No. 2, (sep./nov.).

“Por las calles de la ciudad: la cárcel y tribunal de la Acordada” en línea: <http://news.urban360.mx/264157/por-las-calles-de-la-ciudad-carcel-y-tribunal-de-la-acordada/>

QUEROL, Aurora, “Artrópodos y psicopatología: aproximación a dos entidades clínicas”, *Boletín de la Sea*, No. 20, diciembre 1997, en línea: <http://entomologia.rediris.es/sea/bol/indice20.htm>

QUEVEDO VILLEGAS, Francisco de (2003), *Sueño del infierno*, en línea Biblioteca Virtual universal: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/259.pdf>

QUEZADA, Noemí (1996), *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México: UNAM.

QUIJANO, Aníbal (200), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.), Buenos Aires: CLACSO, Julio, pp. 201-232.

RABIELA, Simón Eli Hira, “Nueva España y México. Intendencias, modelos constitucionales y categorías territoriales 1786-1835”, en línea: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-72.html>

RAMÍREZ LEYVA, Edelmira (1988), *María Rita Vargas y María Luisa Celis. Beatas embaucadoras de la Colonia*, México: UNAM.

RAMIS FIGUEROA, Lisseth (2017), *Magia y hechicería en la Lima del siglo XVII. El caso de María de Córdoba*, Tesis de licenciatura: PUCP.

RÄTSCH, Cristian (2008), *Las plantas del amor. Los afrodisiacos en los mitos, la historia y el presente*, México: FCE.

REYES GARZA, Juan Carlos (1996), “De amores y otros males: curanderismo y hechicería en la Villa de Colima del siglo XVIII”, en *Estudios de Historia Novohispana*, no. 16, pp. 83-98.

RICOEUR, Paul (1985), *Tiempo y narración III*, México: Siglo XXI, 1985.

RODRÍGUEZ-CACHO, Lina, “Ciertas enemigas de Quevedo: las batracias y las 'hembrilatinas'”, *La Perinola*, Vol. 16, 2002, pp. 75-95, en línea: perinola/article/view/4624/3984

ROSELLÓ SOBERÓN, Estela (2015), “El cuerpo de las brujas en la Nueva España: herencia de una identidad femenina medieval”, *Medievalia*, 45, pp. 95-104

ROJO, Violeta (2016), “La minificción ya no es lo que era: una aproximación a la literatura brevísima”, *Cuadernos de Literatura*, Vol. XX No. 39 (enero-junio), pp. 374-386.

ROVALETTI LAGOS, Ana Lucrecia (2010), “La leyenda de la laguna del volcán: la textura cultural de un relato”, *Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali*, Vol. 8, No. 3, pp. 1-20, en línea: http://www.analisisqualitativa.com/magma/0803/articulo.it_04.htm

RUIZ MEDRANO, Carlos Miguel (2013), “Locuciones del Demonio en una criatura. Discursos e imaginarios religiosos populares en Querétaro, 1691-1693”, en *Ascensión y caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*, ed. Claudia Carranza, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2013.

RUSSEL, Jeffrey Burton (1998), *Historia de la brujería*. México: Paidós.

RUSSEL, Peter (2001), “La magia, tema integral en la *Celestina*”, en *Estudios sobre la Celestina*, ed. Santiago López Ríos, Madrid: Akal, 2001.

SAHAGÚN, Bernardino de (2006), *Historia general de la Nueva España*, México: Porrúa (Libro XI).

SALADO, Domingo (1981), *La religiosidad mágica. Estudio crítico-fenomenológico sobre la interferencia magia religión*, Salamanca: San Esteban.

San Cipriano (1985), *Libro Magno de San Cipriano, Tesoro del Hechicero*, Barcelona: Ediciones Humanitas.

San Isidoro de Sevilla (2004), *Las Etimologías*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Santo Tomás de Aquino, *Summa Theológica*, en línea: <http://hjj.com.ar/sumat/>

SARABIA VIEJO, Justina (1978), *Don Luis de Velasco Virrey de la Nueva España 1550-1564*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

SUÁREZ Gómez, Jorge Eduardo (2011), “La literatura testimonial como representación de pasados violentos en México y Colombia: “Siguiendo el corte” y “Guerra en el paraíso”, *Voces y contextos*, CDMX, 11, enero-junio, pp. 57-82.

SUFURINO JONÁS, *El libro de San Cipriano. Tesoro del hechicero*, México: Ciencias ocultas, s/a.

TODOROV, Tzvetan (1987), *Introducción a la literatura fantástica*, Tlalpujahua: Premia.

——— (2009), *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires: Siglo XXI.

THOMAS, WERNER (2001), *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrareforma*, Leuven: University Press.

URBANO, Henrique (1991), *Poder y violencia en los Andes*, Perú: CERA “Bartolomé de las Casas”.

URRA JAQUE, Natalia (2013), “El demonio y su presencia en los espacios hispano-coloniales: relatos inquisitoriales sobre diablos, brujas y aquelarres, siglo XVIII”, *Estudios transandinos*, Vol. 18, No. 1, pp. 43-57.

VÁZQUEZ HOYS, Ana María y Óscar Muñoz Martín (1997), *Diccionario de magia en el mundo antiguo*, Madrid: Aldebarán.

VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, María Elisa (2006), *Mujeres de origen africano en la capital novohispana siglos XVII y XVIII*, México: UNAM/ENAH.

VÉLEZ CERVANTES, Jorge César (1996), “El nahualismo y los tapahtiani/nahualmej de Cuetzalan, Sierra de Puebla”, *Alteridades*, año 6, núm. 12, México: UAM Iztapalapa, Departamento de antropología, pp. 33-38.

YARZA LUACES, Joaquín (1979), “Del ángel caído al diablo medieval”, *Boletín del seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, Valladolid, Vol, 45, pp. 299-316.

ZAVALA, Iris M. (1987), *El lector privilegiado y las innovaciones novelísticas extranjeras: Inquisición y normas literarias en el siglo XVIII. Erotismo y pornografía*, Ámsterdam: Rodopi.

ZÚÑIGA CARRASCO, Iván (2015), “Vudú: una visión integral de la espiritualidad haitiana”, *Memorias*, No 26 (mayo-agosto), pp. 152-176.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00212

Matrícula: 2143802119

MAGIA ANIMALÍSTICA
NOVOHISPANA: LA PERVIVENCIA
DE ALGUNOS USOS MÁGICOS Y
SIMBÓLICOS MEDIEVALES DE
CIERTAS BESTIAS EN
NARRACIONES INQUISITORIALES
DEL SIGLO XVIII.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 16:00 horas del día 25 del mes de octubre del año 2018 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA JOSE RODILLA LEON
DRA. MARIA ANA BEATRIZ MASERA CERUTTI
DRA. CECILIA LOPEZ RIDAURA



XOCHIQUETZALLI CRUZ MARTINEZ
ALUMNA

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN HUMANIDADES (LITERATURA)

DE: XOCHIQUETZALLI CRUZ MARTINEZ

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

APROBAR

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

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

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTA

DRA. MARIA JOSE RODILLA LEON

VOCAL

DRA. MARIA ANA BEATRIZ MASERA CERUTTI

SECRETARIA

DRA. CECILIA LOPEZ RIDAURA