

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

PRÁCTICAS MÁGICAS ENTRE NEGROS Y MULATOS
EN LA NUEVA ESPAÑA

T E S I S

PARA OBTENER EL GRADO DE

LICENCIADO EN HISTORIA

P R E S E N T A

Edmundo Ramón Cuéllar Vázquez

Dirigida por el Dr. Antonio García de León Griego



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

PRÁCTICAS MÁGICAS ENTRE NEGROS Y MULATOS EN
LA NUEVA ESPAÑA.

ÍNDICE.

Introducción	3
Capítulo I. Prolegómenos y desarrollo del pensamiento mágico novohispano	9
Orígenes y características de la trata negrera	9
<i>Los comienzos</i>	
<i>La procedencia</i>	
<i>Negros esclavos hacia América: Nueva España</i>	
Magia: historia tripartita	19
<i>África la transportación de un mundo mágico</i>	
<i>Momento indígena</i>	
<i>La herencia medieval: España</i>	
Religiosidad y hechicerías coloniales	26
<i>Las brujas entre los negros y mulatos</i>	
<i>Medicina-mágica: los curanderos negros e indios</i>	
<i>El arte de curar con yerbas</i>	
Capítulo II. Artes mágicas en la Nueva España	48
Los temores y fervores del cristianismo medieval	48
La magia como forma de resistencia	52
<i>Relaciones marginales interétnicas: Sincretismos</i>	
Las prácticas de magia	61
<i>De la práctica mágica a la hechicería</i>	
<i>Magia amorosa</i>	
<i>Adivinación, astrología y sortilegios</i>	
Capítulo III. La visión del Mal en el Nuevo Mundo	81
Magias y diablos en occidente	81
<i>La demonización de Nueva España</i>	
<i>Los contratos con el demonio</i>	
<i>El maleficium y la contramagia</i>	
<i>El aquelarre, el vuelo y las transformaciones</i>	
Conclusiones	106
Bibliografía	111

Introducción.

En la historia de la conformación de México, sabemos que los negros y mulatos traídos a la Nueva España en el periodo colonial comprendido de los siglos XVI al XVIII, transportaron consigo en mayor o menor medida, un pensamiento mágico-religioso. Estos hombres y mujeres extraídos a la fuerza de sus comunidades en África, trajeron consigo tradiciones y creencias a América que produjeron diversas contribuciones culturales, aunque la “opresión europea” les intentara fragmentar o imposibilitar para reconstruirse como pueblos.¹ Sin embargo, estos africanos sometidos opusieron resistencias, provocando que dichos rasgos en apariencia perdidos o demasiado desdibujados, se mezclaran y fueran asimilados por los otros grupos sociales que estuvieron presentes en la empresa colonizadora.²

Ahora bien, este tipo de pensamiento también fue desarrollado por los indígenas que habitaron Mesoamérica y los españoles venidos del Viejo Mundo. Esta conjunción de costumbres posiblemente produjo que los diversos sistemas religiosos de los tres principales grupos étnicos y su compleja interacción, formara ciertas amalgamas reflejadas en sincretismos, resistencias, transformaciones y complicidades.³

¹ Roger Bastide, Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo, Madrid, Alianza Editorial, 1969, p.28, 29

² Okon Edet Uya propone que el Atlántico fungió como un “divisor físico y cultural” para los africanos, lo que no sucedió por ejemplo con los españoles, esto implicaría un impacto negativo exclusivamente sobre dichas culturas provenientes de África, convirtiendo a los hombres y mujeres sometidos en “dependientes psicológica y culturalmente” de aquellos europeos. Okon Edet Uya, Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe, Argentina, Claridad, 1989, p.103-104

³ William B. Taylor, Ministros de lo Sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII, Colegio de México, 1999, 2 vols, p.78

Así, de acuerdo con Manix y Cowley, la población indígena en el Nuevo Mundo, en el periodo posterior a la conquista se enfrentó a una fase de “integración forzada”, produciendo que la tasa de mortandad entre los indios se elevara a causa del “esfuerzo excesivo” al que se les sometió en el proceso de conformación en las colonias americanas, con los patrones de explotación europeos. Lo anterior implicaría, después de producido el choque de culturas, la necesidad de importar africanos como fuerza laboral, tomando en cuenta que se pensaba que aquellos esclavos podían adaptarse a la tarea de integración con mayor éxito.⁴ Concretamente “tenemos el hecho de una masa de hombres africanos que fue trasladada coercitivamente a América y puesta a trabajar dentro de una organización de carácter carcelario y fines productivos. Este principio elemental no puede ser marginado si se quiere analizar seriamente los aportes culturales africanos.”⁵

Según Moreno Farginals la deculturación fue el paso a seguir sobre los africanos esclavizados, que frente a la nueva condición impuesta fueron desarraigados con la finalidad de convertirlos en fuerza de trabajo:

“La deculturación total es imposible y, por otra parte a los explotadores no les interesa hacer tabla rasa de los valores culturales de la clase explotada [...] Es normal, inclusive, que la clase dominante proteja y aun estimule el desarrollo de los valores culturales de la clase dominada siempre que estos, en algún modo, contribuyan a reforzar la estructura establecida [...] La clase dominante aplica al máximo sus mecanismos de deculturación como herramienta de hegemonía, y la clase dominada se refugia en su cultura como recurso de identidad y supervivencia.”⁶

⁴ Daniel P. Manix y M Cowley, Historia de la trata de negros, México, Alianza, 1968, p.19

⁵ Manuel Moreno Farginals, África en América Latina, México, Siglo XXI, 1977, p.15

⁶ *ibid*, P.14.

Otra de las perspectivas sobre el proceso formativo de la cultura americana a partir del comercio esclavista, es aportada por José Luciano Franco, que recalca el papel de la *transculturación*. Sostiene que el concepto, basado en la definición de Bronislaw Manilowski y que adapta al caso de tratantes esclavistas y africanos extraídos a la fuerza, se define como un proceso en el cual las partes involucradas interactúan, dando como resultado la construcción de una nueva realidad, que implica una transición entre

Dicho lo anterior, una de las tareas que este trabajo es la de proponer una explicación de cómo los tres principales grupos sociales desarrollaron ese pensamiento mágico-místico, muchas veces construido a la par del religioso. Estudiar las actividades de negros y mulatos novohispanos en los ámbitos donde desarrollaban ciertas experiencias sobrenaturales específicas, nos permitirá conocer los nexos entre los conceptos prácticos de magia y cómo éstos involucraron aspectos de la carga cultural europea, que al fusionarse con algunos elementos indígenas afectaron su vida cotidiana, mezclada con aquello que se creía sagrado y en otras ocasiones sólo se veía como mera superstición.

En sí el problema se plantea a partir de un cuestionamiento básico ¿cuáles fueron factores que influyeron para que los grupos marginales, como lo fueron los negros esclavos y libertos, buscaran refugio en la práctica de la magia llevada al terreno de lo clandestino?

La aproximación de una respuesta tal vez se encuentre en el marco de esa desigualdad, que paradójicamente dio lugar a un número importante de sincretismos culturales. La presencia africana frente a la clase dominante construyó con ayuda del imaginario colectivo un parapeto desde el cual podía rebelarse del orden establecido por una religión intolerante proveniente de la Iglesia medieval.⁷

dos culturas, ambas contribuyentes y cooperantes. José Luciano Franco, La presencia negra en el Nuevo Mundo, Habana, Casa de la América, 1968, p.31

⁷ La Cristiandad en la Edad Media fue la precursora del concepto que llamamos intolerancia. Las sectas disidentes fueron perseguidas desde el siglo XII en Europa, lo cual explica que la base de la intolerancia en ese periodo estuvo marcada por la alianza de la Iglesia con el Estado. En la praxis el Estado se encargaba de erradicar la heterodoxia religiosa, mientras que la Iglesia aunque teóricamente no deseaba derramamientos de sangre, se recargaba en el “brazo secular” para llevar a cabo la conocida “persecución justa” sustentada en los conceptos de San Agustín. Henry Kamen, Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa Moderna, México, Alianza Editorial, 1987 p.16

Los recursos institucionales utilizados por los europeos para “controlar” socialmente a los negros y mulatos, produjeron un impactó sobre los africanos esclavizados en su “identidad cultural”. Probablemente los posicionó junto con los indios en la situación de rescatar rasgos de sus tradiciones que los sujetasen a un propio discurso de reconocimiento, reflejado en el acto de hacer patente su “memoria espiritual”, hecho que pudo permitirles manejar de mejor forma, la presión religiosa ejercida sobre ellos en la estructura colonial.⁸

Posiblemente la pérdida de esa identidad produjo que las artes mágicas surgieran y se esparcieran con cierta celeridad. El discurso de la civilización occidental⁹ contrapuesta contra estos magos y hechiceros pareciese a simple vista que los coloca en una situación de antagonismo, pero el desarrollo de las creencias mágicas de los pobladores de la colonia y su actuación constante nos dice otra cosa. En el caso de negros y mulatos esclavos y libertos, tendríamos que estudiar a cada uno en su ámbito y sus peculiaridades, para poder acercarnos a dilucidar las circunstancias que facilitaron la expansión del pensamiento mágico en la sociedad.

La referencia obligada para hacer un estudio de este tipo debe buscarse en esas fuentes institucionales, encargadas de regular el comportamiento espiritual y los delitos de la fe, lo que coadyuva a la extracción de múltiples elementos culturales en la investigación, que hacen referencia a datos necesarios para entender el

⁸ Pablo González Casanova, Indios y negros en América Latina, en Centro de Estudios Latinoamericanos. México, 1979, p.11-12

⁹ En la historia de la cultura europea, la filosofía y la teología en la Edad Media “aparecen como uno de los principales factores del surgimiento de un nuevo conjunto “clásico” de cánones discursivos, el de la cultura propiamente europea. Ejecutora de la necesidad de universalizar el texto mítico judío-cristiano, el de los dos testamentos de la Biblia –texto que por definición estaba atado a las singularidades de una lengua y una cultura naturales-, fue sin duda una construcción autoritaria.” Bolívar Echeverría, La modernidad de lo barroco, México, Era, 1998, p.102

plano religioso y espiritual. En este contexto histórico específico, encontramos que los acervos documentales de la Santa Inquisición, proporcionan registro y dan cuenta de diversos sucesos que reflejan el tema, y fundamentan el comportamiento de esos grupos sociales, sus prácticas y creencias cotidianas en dichas formaciones culturales.

En un primer momento, al empezar a crear un discurso que nos permitiera explicar las características culturales de los africanos extirpados de África, a partir del desarrollo del comercio esclavista, se propuso casi de inmediato una mecánica del pensamiento bien conocida y clave para el estudio de la historia:

“El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de liberación de tantas generaciones de vencidos [...] y se presenta en la historia; tiene que ver con sus interrelaciones y también con sus encadenamientos causales tejidos fortuitamente. Al dar a ella una idea de lo constitutivamente citable de su objeto, éste, en su versión más elevada, debe ofrecerse como un instante de la humanidad. El tiempo debe estar en él, en estado de detenimiento.”¹⁰

No cabe la menor duda de que el marxismo desde su óptica teórica puede explicar ciertos momentos específicos en los procesos históricos, pero hay que considerar que para tratar de aproximarnos a la constitución de la vida cotidiana, y esas singularidades que en muchos casos se ven como “lo trivial, lo difuso, o lo afectivo”, la metodología que podría atender a esos planos y que se ofrece como la herramienta clave y que permite el acercamiento a éstos, es la debatida historia de la mentalidades.

Solange Alberro lo aclara en las siguientes líneas:

“La realidad humana es una, es total; el marxismo y el psicoanálisis refuerzan esta idea de la totalidad de la realidad humana. No es posible separar una parte de la

¹⁰ Walter Benjamin, Tesis sobre la historia y otros fragmentos, México, Contrahistorias, 2005, p.25-39

realidad humana y estudiarla fríamente como bajo el microscopio, es necesario reintegrarla en su conjunto, estudiar que ocupa esa relación a las otras instancias, conocer el papel que juega determinada región geográfica y en un específico grupo social. Puede ser que nos metamos en los terrenos de la antropología, de la sociología o de la etnología, pero esto se debe a que está muy parcelada y etiquetada la realidad humana en estancos demasiado estrechos [...] Para la historia de las mentalidades, no hay instancias menores o secundarias, todo puede ser muy importante y hasta primordial en un momento dado. No es que queramos hacer la Historial total, la Historia del Hombre, con mayúscula; creemos en clases y grupos sociales, en regiones y en momentos pretendemos estudiar una instancia de la realidad humana en su relación con las demás y en determinadas circunstancias. La mejor metáfora para ilustrar es la idea del caleidoscopio, donde un pedacito de vidrio verde que cambia de lugar, se vuelve más brillante, más lúcido, y puede ser el centro de la estructura general; y al girar el aparato cambia la imagen en una infinita gama de arreglos posibles. Así es como vemos la realidad humana a través de la historia de las mentalidades.”¹¹

¹¹ Solange Alberro, Serge Gruzinski, Introducción a la historia de las mentalidades. Seminario de historia de las mentalidades y religión colonial, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia , 1979, p.22-23

I. Prolegómenos y desarrollo del pensamiento mágico novohispano.

Orígenes y características de la trata negrera

Los comienzos

La esclavitud se realizó a lo largo de la historia de la humanidad en casi todos los pueblos. Los orígenes de la práctica llevada a cabo con fines mercantiles y de manufactura, se sitúan en estados antiguos como el griego y el romano. Al consolidarse éstos como centros urbanos importantes, la mano de obra esclava se convirtió en el elemento clave para incrementar su predominio económico dentro de sus sociedades. Así, se presenciaron el surgimiento de un engranaje financiero que se adaptaría a lo largo de los siglos en estos pueblos del Mediterráneo, las repercusiones se harían patentes después, hasta el momento del descubrimiento de América y en la dominación colonial de los siglos venideros.

Así, desde la decadencia del imperio romano, se transportaron a lo largo de la Edad Media los preceptos de la esclavitud, que varió según la región y prevaleció aunque sólo fuera para uso servil doméstico.

Los procesos políticos de Europa en el siglo XIII habían dado como resultado el fin de las guerras Cruzadas. Occidente se vio envuelto en un gran suceso de dimensiones importantes: “el renacimiento de los mercados internacionales” que propiciaron un resurgir de la economía, llevaron al continente a desarrollar una nueva visión sobre el mundo comercial y financiero. Los árabes al invadir

España comenzaron con el importante flujo de esclavos para la agricultura y manufacturas diversas. Este elemento primordial hizo que la esclavitud, en un momento determinado de dicho proceso, se incrementara considerablemente. Al integrarse en el Mediterráneo oriental las técnicas de plantación y tratamiento de azúcar; se pusieron en marcha los prolegómenos que dieron lugar a lo que sería la actividad esclavista en el Atlántico y el Nuevo Mundo.¹²

Los portugueses llegaron desde principios del siglo XV a algunas regiones subsaharianas. Las Islas Canarias y Madeira se convirtieron en puntos clave para llegar a Rio d'Ouro. Ya en 1436 navegaron a Costa del Grano, Sierra Leona, Costa de Marfil, lo que a su vez produjo la conexión con las islas de Santo Tomás y Fernando Po. Los 6,436 kilómetros que iban desde el río Senegal hasta Angola se abrían al comercio de esclavos manejado por los europeos.¹³ Para el año de 1444 el destino de estos esclavos fue Europa; siendo utilizados principalmente en el ámbito doméstico. Aquellos individuos que no se exportaron de África, surtieron la demanda necesaria en el mismo país, aplicados dentro del campo de la minería y en algunos casos en la agricultura.¹⁴

Una de las razones que explicaría el reclutamiento de esclavos en una gran parte de la costa de África occidental estuviese en manos de los afro-portugueses, fue que se encargarían en el futuro del manejo y abastecimiento de dichos individuos.¹⁵ Se ha estipulado que a mediados del siglo XV en dichos territorios, los seres humanos esclavizados se les llevaban a factorías, “lugares en África

¹² Herbert S. Klein, La esclavitud africana en América Latina y el Caribe, México, Alianza, 1986, p.17-18

¹³ Frank Tannenbaum, El negro en las Américas. Esclavo y ciudadano, Buenos Aires, Paidós, 1968, p.28

¹⁴ Herbert S. Klein, *op.cit*, p.20

¹⁵ Okon Edet Uya, *op.cit*, p.95-99

donde se concentraba los esclavos, que eran comercializados con las tribus del continente, antes de ser embarcados.”¹⁶

Esto implicó que la venta de personas en las comunidades africanas sufriera transformaciones importantes.¹⁷ Aquella región que basó su economía en la extracción forzada de esa mercadería humana hacia el mundo exterior sufrió un impacto de trascendencia, tal vez produjo que la “visión occidental eurocéntrica” tratara de justificar una concepción de modernidad y avance, hecho que justificaría la explotación de los negros durante varios siglos.¹⁸

Sin embargo tenemos que el impacto sobre el continente africano por el comercio atlántico de esclavos tuvo...

“Decisiva importancia en la configuración del desarrollo del continente [...] sus efectos fueron extensos, complejos [...] La exportaciones de esclavos interrumpieron el crecimiento demográfico del África occidental durante al menos dos siglos. La trata estimuló nuevas formas de organización política y social, una mayor utilización de esclavos dentro del continente, y unas actitudes más brutales hacia el sufrimiento. El África subsahariana ya se había quedado atrás en el desarrollo tecnológico pero el tráfico atlántico contribuyó a acentuar ese atraso. Sin embargo [...] paradójicamente, este vergonzoso periodo también puso en relieve la capacidad de recuperación del ser humano.”¹⁹

¹⁶ Lourdes Mondragón Barrios, Esclavos africanos en la Ciudad de México. El servicio doméstico durante el siglo XVI, México, CONACULTA-INAH, 1999, 19-22

¹⁷ La explotación de África se relaciona con “la batalla de los imperialismos europeos”, la colonización permite prácticas como incursiones militares para comprar esclavos con diversos fines, pero básicamente la fuerza laboral esclava, marcaría las transformaciones de la economía que benefició en mayor medida a occidente.

¹⁸ El proceso histórico sobre el reclutamiento de esclavos, por parte de captores y tratantes a levantado diversas polémicas, ya que se ha creído que la mercadería humana principalmente era extraña de las selvas africanas, o poblados remotos. En algunos casos esto fue así, pero el proceso se presenta más complejo de lo que aparenta. Okon Edet Uya menciona que los traficantes mulatos afro-portugueses o los mismos africanos, por ejemplo en la zona de Senegambia en el siglo XVI, se encargaban del comercio interno de los sometidos, quienes podían ser raptados, presas de guerra en algún conflicto bélico, o simplemente podían ser “ofensores sociales”, que cometían algún delito, como adulterio, incesto y asesinato. Okon Edet Uya *op.cit.*, p.95-98

¹⁹ John Iliffe, África. Historia de un continente, Madrid, Cambridge University Press, 1998, p.169

La procedencia

Ya para el año 1493 la Bula “inter caetera” otorgaba a España y Portugal el reparto del mundo,²⁰ hecho que produjo que estas dos naciones monopolizaran el tráfico de esclavos con Europa y el Atlántico. Prácticamente los tratados de Tordesillas en 1494 y el de Alcazaba en 1479 le dieron a los portugueses la ventaja sobre los españoles para manejar el comercio de esclavos, lo cual implicó que Portugal introduciría a la península los esclavos y dominaría el mercado interno, aunque se dieron casos de contrabando por la parte española, que introdujeron una buena cantidad de negros a su territorio.²¹

Encontramos que el origen étnico y el mapa regional de procedencia hasta entrado el siglo XVI, según Cortés López, se propone de la siguiente forma, lugar y etnias esclavizadas: Senegambia, fulos, jelofo, banyul, berbesí y gambe; entre Senegal y Sierra Leona: Guinea, Beaffer, Bran, bijagos, buramas y bula; entre Costa de Marfil y Nigeria: Jove, Mina, senis, Calabar, terranova, Benin, Ebu, Sopo, Gruma y Ado. En la región de Congo-Angola: ambu, congo, manicongo y angola. Siendo Bebería el principal punto de extracción de esclavos en la mitad de ese siglo.²² La ruta occidental de mayor importancia por donde se traficaban a los negros, partía de Niani y Giaru, que subía por Andagosth, llegaba a Fez, para pasar por Nouz y Marrakech, esto hasta que los portugueses abrieron otros puertos; ya instalados en la trata atlántica ésta fue una de las posibilidades que conectaban a África con el Mediterráneo.²³

²⁰ Pierre Bertaux, *África. Desde la prehistoria hasta los estados actuales*, México. Siglo XIX, 1999, p.115

²¹ José Luís Cortes López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, p.40

²² *ibid*, p.41-42

²³ *ibid*, p.43

Herbert Klein habla de las características de los introducidos y cantidades en el periodo:

“A partir de 1500, el volumen de la trata portuguesa sobrepasa los 2000 esclavos anuales; en la década de 1530 éstos son embarcados directamente a América desde Santo Tomas. Los primeros forzados a cruzar el Atlántico habían sido, sin embargo, los negros cristianizados y aculturados en la península Ibérica. La inmensa mayoría de los que llegaron a tierra americana de África fueron luego “bozales”, negros sin cristianizar, que no hablaban lengua romance alguna [...] Los esclavos europeizados llamados “ladinos” para distinguirlos de los bozales, fueron quienes acompañaron a sus amos en los viajes de descubrimiento y conquista. Tempranos migrantes a América, los esclavos ladinos, aunque contribuyeron a perfilar las normas legales, sociales y culturales que se aplicarían luego a las masas de africanos.”²⁴

Cabe mencionar que en primera instancia no cumplieron labores de carga física, y que el flujo de esclavos varió según la demanda; su aprovisionamiento se dio en un vaivén temporal que, como mencionamos, fue manejado por los asientos portugueses antes de 1570 y principalmente se extrajeron esos esclavos de Guinea septentrional; el ingreso y competencia al mercado de tratantes, por parte de los holandeses y franceses entre 1570-1713, hizo que el monopolio se fragmentara. Primero Holanda que en 1640-1712 con su Compañía Holandesa de las Indias Orientales proveyó de esclavos al Nuevo Mundo extirpados de la costa de Guinea meridional y Congo-Angola y como segunda instancia la Real Compañía Francesa, que también participó en esas partidas colocando la mercancía humana en regiones del Perú, Chile y Río de la Plata.²⁵

La mencionada distribución e introducción en España de los esclavos negros tenía la función de colocar un porcentaje de éstos en diferentes regiones “pero

²⁴ Herbert S. Klein, *op.cit.*, p.21-22

²⁵ Okon Edet Uya, *op.cit.*, p.123, Marisa Vega Franco, El tráfico de esclavos con América. Asientos de Grillo y Lomelín, 1663-1674, Sevilla, Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla, 1984, p.81-89

para otros la llegada a la Península es un simple paso y tarde o temprano son expedidos hacia diferentes puntos en el exterior.”²⁶

Negros esclavos hacia América: Nueva España

No cabe duda que los “esclavos encadenados, exhaustos, podridos en las bodegas” sufrieron los horrores del “Pasaje del Atlántico Medio” de manera azarosa y penosa. La travesía comenzaba en las costas africanas en las cuales eran revisados por los médicos de los buques negreros; ahí los ancianos, junto con los más jóvenes, eran rechazados. Los que pasaban la inspección eran embarcaban e introducían apretujados en las bodegas. Se les colocaban grilletes en pies o manos, de esta forma la embarcación los tenía dispuestos para transportarlos y zarpar a diferentes puntos.²⁷

Hombres y mujeres hacinados en esas bodegas, con una mala ventilación y condiciones sanitarias deplorables, en muchos casos infestados de ratas, con la deficiente alimentación, pasaban alrededor de quince horas diarias en la oscuridad y el calor excesivo, en espacios que iban desde el 1.60 m de largo por 37 cm de ancho.²⁸

En términos generales se ha estipulado que el viaje por el Atlántico, podía durar 50 días desde África occidental y 70 desde África central y oriental hacia América, aunque las condiciones climáticas, o el intento de llenar de carga de un

²⁶ José L. Cortes López, *op.cit.*, p.48

²⁷ Okon Edet Uya, *op.cit.*, p.105. Al remitirnos a los puntos de extracción tenemos que mencionar a los depósitos, que también fungían como almacenes de esclavos y se encontraban tanto en las costas como en las islas de abastecimiento que incluían las rutas atlánticas.

²⁸ Frank Tannenbaum, *op.cit.*, p.34

puerto a otro, hacían que se retrasara el trayecto.²⁹ Ya en el mar también se podían sortear vicisitudes como el ataque de piratas y corsarios o buques de guerra dispuestos a saquear estas naves llenas de valiosas cargas.³⁰

Herber S. Klein expone que, las circunstancias con respecto a la mortandad en estos viajes, podía fluctuar dependiendo de la extensión de la ruta, las enfermedades locales, o los mismos cambios climáticos. Estima que la travesía normal de África a América por lo regular marcaba una tasa de mortalidad de 15 por 100 en la ruta atlántica; llegó a la conclusión de que las cantidades reales en porcentaje de muertes, sería de un 9.3 por ciento anuales. En la importación y el estimado de muertes en el viaje jamás se podrán saber el número exacto, ya fuese por el contrabando, o por el mismo hecho de que los capitanes negreros podían perder grandes cantidades de esclavos en las travesías sin reportarlos, tratando de suplirlos en otros puertos por tráfico ilícito.³¹

Ya en América el contacto y la marcha que conllevaron la exploración y descubrimiento de nuevos territorios dieron como resultado un cúmulo de sucesos históricos, que determinaron la importación de estos negros esclavos a la Nueva España. En primera instancia, movidos por un interés principalmente económico, ya fuese oro y plata, lo cual se convertiría en el principal motor de búsqueda y exploración por parte de los españoles en estos territorios, ligado a la necesidad de expandir el dominio lo más rápido posible sobre los pueblos indígenas y consolidar el cuerpo administrativo, provocó que la necesidad de

²⁹ Okon Edet Uya, *op.cit*, p.106

³⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, *El Negro esclavo en la Nueva España. La formación colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p.94

³¹ Herbert S. Klein, *op.cit*, p.28-29

importar mano de obra esclava se volviera imperante en la primera mitad del siglo XVI.³²

Uno de los factores de suma importancia que debe considerarse para la importación de esclavos en la Nueva España, fue la merma de la población indígena; se ha pensado que ésta fue diezmada por “la brutalidad de los españoles” pero una de las causantes más importantes de que el número poblacional disminuyera tan drásticamente, fueron las nuevas enfermedades que en algunos casos se convirtieron en epidemias, las que sí quitaron una gran cantidad de vidas.³³ El impacto de esas muertes³⁴ se reflejó en el ámbito económico, como bien sabemos la población autóctona jugó un papel preponderante en el sostén de las actividades que requerían fuerza de trabajo. Dadas las circunstancias “los españoles de América podían permitirse el lujo de experimentar con la importación de esclavos africanos para ocupar los “puestos vacantes” por los trabajadores amerindios. Los africanos también suplirían la falta de blancos pobres en las nuevas ciudades españolas de América.”³⁵

Uno de los ejemplos clave de esta situación se dio en los comienzos de la minería mexicana, que para mediados del siglo XVI comenzaba a proporcionar yacimientos ricos en plata en el norte novohispano. La práctica casi de inmediato

³² Nicolás Ngou-Mvé, La hegemonía de Angola en el poblamiento negro de México, en El África Bantú en la colonización de México, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas : Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, p.4

³³ *ibid*, p.4

³⁴ Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, plantean los factores generales que explicarían el declive de los grupos poblacionales aborígenes en México, en el momento que se dio el contacto europeo: las enfermedades que provocaron epidemias, el alimento pudo escasear en algunas regiones, la transformación de su entorno social como fenómeno que de expresión hostil o el simple contacto físico, la mezcla sanguínea marcada por un proceso de recuperación, dando como resultado poblaciones mestizas, y por último la guerra, que aceleró las actividades comerciales y militares afectando la regiones recién conquistadas. S. F Cook, W. Borah. El pasado de México: Aspectos sociodemográficos, México, Fondo de Cultura Económica, 1989. p.9-16

³⁵ Herbert S. Klein, *op.cit*, p.27

requirió de trabajadores que explotaran las minas. Las prohibiciones sobre la esclavitud indígena estaban impuestas, así que los mineros españoles se recargaron en los africanos, que como “fuerza de trabajo permanente” eran más apreciados por tener esta condición, no en sí por que fueran mejores trabajadores que los mulatos, indios o negros libres.³⁶

En el caso de México se presentan varios puntos de origen, dependiendo de la época y en que términos se importaron, Gonzalo Aguirre Beltrán nos dice que para el año 1522 un gran número de ellos se trajeron de las Antillas, los cuales pasaban con sus amos y buscaban tierra firme; otros venían del Viejo Mundo “latinizados”, siendo autorizados por licencias que otorgaba el rey, basadas en los numerosos empleos que les esperaban en tierras novohispanas.³⁷ Al transcurrir estas tempranas introducciones en el siglo XVI, parece ser que también se tuvo preferencia en algunos casos por los negros “terranovas” que pertenecían a las etnias yoruba, igbo, ibibio y akan.³⁸ Por otra parte, aunque en otra proporción, el puerto de Acapulco entre los años de 1696 y 1701 recibió esclavos provenientes de Mozambique.³⁹ Se tiene que considerar que en este último periodo mencionado dos fueron los lugares que también fueron receptivos a este comercio: Pánuco y Campeche, este último tuvo el derecho de recibir negros formalmente hasta el siglo XVII.⁴⁰ Así, la base de extracción debía de ser las

³⁶ P.J Bakewell, Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700), México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p.172

³⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán, La población negra de México, México, SRA-CEHAM, 1981, p.20

³⁸ Okon Edet Uya, *op.cit*, p.126

³⁹ *ibid*, p.127

⁴⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, La población negra..., *op.cit*, p.32

islas de Cabo Verde y los ríos de Guinea septentrional, donde los negros eran considerados de “mejor calidad”.⁴¹

La entrada al virreinato mexicano de esclavos se centralizó en el puerto de Veracruz, lo que propiciaba que fuese el centro de distribución más importante, de forma tal que se transportaban por el camino México-Veracruz en recuas de mulas y se llevaban a la capital de la Nueva España.⁴² El costo de estas “piezas de indias” como en algún momento se les denominó, variaba según su procedencia. Vila Vilar explica que los negros que fungieron como esclavos domésticos, costaban desde 250 a 500 pesos para los varones y de 300 a 470 para las mujeres, quienes dependiendo de sus habilidades podían llegar hasta los 800 pesos.⁴³

El debate sobre la estimación de cuántos negros se introdujeron en América y la Nueva España⁴⁴ en la colonia no es pertinente en este tema, pero hay que recalcar, como lo han hecho ya varios autores, que aunque el contrabando se haya practicado, como en algunos casos lo fue, las dimensiones que tomó no las podremos conocer, pero se registraron eventos que implicaron repercusiones importantes, como lo eran las pequeñas embarcaciones que navegaron en Tuxpan y el río Pánuco.⁴⁵ Dicho lo anterior habría que revisar la información a profundidad, ya que se produce un sesgo en la precisión del número, alejando

⁴¹ Okon Edet Uya, *op.cit*, p.124, Gonzalo Aguirre Beltrán La población negra..., *op.cit*, p.29

⁴² Enriqueta Vila Vilar, Hispanoamérica y el comercio de esclavos, Sevilla, Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla, 1977, p.217-219

⁴³ *ibid*, p.223

⁴⁴ Para revisar la polémica y cifras entorno al comercio de esclavos véase a: Juan Manuel de la Serna, Periodos, cifras y debates del comercio de esclavos novohispano.1549-1820, América Latina en la Historia de México, vol.21, México, 2004, p.49-55.

⁴⁵ Luis Herrera Casasús, La esclavitud Negra de México, México, Instituto Veracruzano de Cultura, 1991, p.40.41

los datos recopilados de la realidad, pero aun así se han hecho estimaciones. Aguirre Beltrán nos muestra que la cifra de introducción a la indias en los años de 1595-1640 por ruta legal fue de 132,574 negros, considerando que las dos terceras partes son injertadas a México en los referidos 45 años, dando la cantidad de 88,383 esclavos, siendo mujeres 29,461 y hombres 58,922. Beltrán toma en cuenta el periodo de vida, el sexo y el tipo de actividad que desempeñaban, ya que expone que el hombre podía durar menos tiempo por su actividad forzada, a diferencia de la mujer. Le da como resultado aproximado de 38,974, de los cuales 19,307 eran del sexo masculino y 19,640 del femenino. La cifra la compara con la que ofrece Ángel Ronseblat, de 30,000 para el mismo periodo, y coloca sus especulaciones en una media que concuerda con la de este último autor.⁴⁶

Magia, historia tripartita

África y la transportación de un mundo mágico

En África el conocimiento de la medicina, la magia y la religión están ligados desde tiempos antiguos. La necesidad del ser humano de alimentar, a nivel de creencia, lo que conocemos occidentalmente como espíritu y la idea básica de tratar de entender un universo, casi siempre inexplicable, provocó que los individuos tomaran de la naturaleza elementos, ya fuesen las propiedades de las plantas, o la misma interacción con los fenómenos climáticos, para eclosionar en un pensamiento “fantástico” que se vertió en su vida cotidiana.

⁴⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, La población negra..., *op.cit.*, p.217

El conocimiento mágico africano, construido y heredado “en la soledad de la conciencia alcanza niveles de claridad más profundos a cuando está de ordinario volcada a lo exterior y tensionada por los influjos del medio.”⁴⁷ Se hace presente toda la importancia que tiene en el plano social, manejado por los grupos que poseen el poder, la naturaleza en sí propone a las fuerzas mágicas que penetran en un universo rico en mitos y rituales que extrae el practicante de dicha magia o el médico-brujo, integrados ambos a esa sociedad que otorga con su historia una tradición impuesta por reglas, pero que permite el desarrollo de los artilugios que otorgan un sentido a sus vidas.

En África los magos, brujos o curanderos interactuaban constantemente en un choque que se ha basado en ese balance en el mundo imaginario, donde sus disciplinas ofrecían desde un bienestar manifestado con el poder de proteger y curar, o el opuesto desembocando en la destrucción espiritual y física del individuo.

Pero también los grupos humanos se reconstituyen, “la vida concreta del mago estaba en consonancia con sus objetivos e ideas [...] es decir: soledad con predominio de la introspección, observación de la naturaleza, separación y respeto para evitar confundirlo con lo profano, indagatoria esotérica y exotérica, estudio de los reinos animal, vegetal y mineral atendiendo siempre a sus propiedades específicas; todo lo cual le permitía crear un clima mágico o de detección de fuerzas.”⁴⁸

⁴⁷ Beatriz Hilda, Grand Ruiz. África y la magia, Argentina, Clepsidra, 1997, p.46

⁴⁸ *ibid*, p.170

El resultado llevó a los individuos en África, a tratar de colocar dichas “fuerzas naturales” tan cerca de ellos como fuera posible, para utilizarlas dentro de su entorno social y de su existencia espiritual. La raíz de dicha construcción se da por como se proyecta la idea de magia y su relación entre los dioses, la sociedad etcétera. Un todo complejo y entrelazado. El cúmulo que contiene el saber espiritual ligado a lo sobrenatural en este continente, ha sido transmitido por dos ramas principales: la familia y la herencia por vía de los magos.⁴⁹

La tradición oral fue uno de los vehículos de suma importancia en la difusión de la historia en los pueblos africanos. Historia que conjuntó a las comunidades con sus antepasados y el problema fundamental de preservar una identidad rica en fenómenos basados en las creencias humanas.

Así, el contacto de estas culturas africanas con el mundo occidental por parte de los...

“traficantes de piezas de ébano” –si fuesen europeos o africanos– y los colonos de América que, del siglo XVI al XIX, transplantaron de África al Nuevo Mundo algunos millones de hombres y mujeres negros, ignoraban ser los artesanos de una vasta migración que debía proporcionar a la América una de las características que más la distinguen del Viejo Mundo. [...] En razón de una poderosa facultad de adaptación a los nuevos países y, también, gracias a una extraordinaria vitalidad, la raza negra que estuvo activamente incorporada en los tres últimos siglos al juego de fuerzas unificadoras, profundas y ciegas, de la especie, y se encamina con ésta a la civilización mundial.”⁵⁰

Los elementos que nos atañen de dicha trata, están relacionados a las costumbres que pudieron salir junto con los esclavos en los galeones, rumbo al Viejo Mundo y la Nueva España. Eventos como este dieron como resultado un contacto que

⁴⁹ Beatriz Hilda, Grand Ruiz. África, Su pensamiento Tradicional, México, El Colegio de México, 1991, p. 193

⁵⁰ José Luciano Franco, *op.cit*, p.22-23

interpuso una combinación sociocultural entre tres diferentes grupos étnicos, que evolucionaron en un mismo espacio geográfico e histórico.

El momento indígena

No cabe duda que ante los ojos de los frailes y conquistadores, la constitución del pensamiento construido por los pobladores indígenas recién sometidos en el siglo XVI, estaba completamente alejada de la creencia religiosa española. En pocas palabras, las Américas antes de ser descubiertas, habían sido gobernadas por Satanás.⁵¹ Este primer contacto dio como resultado una relación de mundos antípodas, en la que el clero sostenía la afirmación de que estos pueblos alejados del cristianismo vivieron su pasado en absoluto pecado.⁵²

La idea negativa del ser pagano en la población autóctona, provocó como ya se ha estudiado, un proceso de evangelización expedito, que tenía la finalidad de acabar con el mundo de las tinieblas en la que estaban inmersos los infieles recién derrotados.

El mundo religioso de los indígenas “acabó radicalmente”, pero no se les pudo extirpar la idiosincrasia, en esencia de lo sobrenatural. Se avanzó hacia un proceso en donde las prácticas y creencias prehispánicas se transmutaron por la visión sobrenatural cristiana.⁵³ Desde el comienzo de la conquista se sabe que Cortés mandaba destruir templos e ídolos e implantaba cruces en su lugar.⁵⁴

⁵¹ Fernando Cervantes. El diablo en el nuevo mundo. Impacto en el diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica, Barcelona, Herder, 1996, p.21

⁵² Luis Villoro, Los grandes momentos del indigenismo en México, México, SEP-CIESAS, 1980, p.45
Véase referente al tema la obra: Robert Ricard, La Conquista espiritual de México, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

⁵³ Serge Gruzinski, La Colonización de lo imaginario, México, FCE, 1995, p.186

⁵⁴ Fernando Cervantes, *op.cit*, p.25

Con esta intención primordial de salvar al mundo de almas apresadas por la influencia del demonio, la corona española instauró la maquinaria institucional necesaria para poder controlar a los paganos. La Santa Inquisición preparó el camino para que la cultura colonizadora dominara a esos habitantes primigenios, que no siempre permitieron un acercamiento apacible y manejable.

La “desorientación cultural producida por la introducción de modelos de conducta (los ritos cristianos, el matrimonio y la alianza, el trabajo etc.) desencadenó todos los elementos de una vertiginosa agonía humana y cultural.”⁵⁵

Con el tiempo comenzó el largo proceso de adaptación dentro del dogma establecido. Sumado a esto, las prácticas “paganas” que se arrastraron del mundo indígena mesoamericano, se acoplaron comprensiblemente en la estructura que daban los cultos “idolátricos”, perseguidos al ser considerados peligrosos por tener rápida aceptación entre los infieles.⁵⁶

Posteriormente entrelazaremos en nuestro análisis los diferentes planteamientos que se han dado con respecto a los préstamos y complicidades, que hubo entre negros, indígenas e iberos, dentro de las prácticas de curación mágica, la magia amorosa, la adivinación, etcétera, que dieron como resultado una manera específica de realizar estas prácticas en el México colonial.

La herencia medieval: España

Algunos investigadores proponen que la magia europea en la Alta Edad Media tiene su origen en la zona geográfica del mediterráneo. Ya para el siglo V a.C.

⁵⁵ Serge Gruzinski, *op.cit*, p.149

⁵⁶ *ibid*, p. 150

los sacerdotes de Zoroastro tuvieron contacto con los griegos y romanos. La migración de los magos persas permitió que éstos transportaran su conocimiento reconocido como una suma de prácticas ocultas.⁵⁷ Estos principios de “artes mágicas” llegaron a tener significados no muy claros, pero la definición que básicamente predominó en esos tiempos fue el de una magia recargada de connotaciones oscuras.⁵⁸

Posteriormente el mundo europeo antiguo junto con el cristianismo en sus prolegómenos, se enfrentaron a una cultura musulmana y judía que le aportaron nociones y fórmulas e incorporaron a esas concepciones occidentales, para fundirse en una vertiente común.⁵⁹ Dichos préstamos no siempre se volvieron fáciles de rastrear, pero la presencia se encontraba ahí y como en todo proceso de intercambio, sabemos que algunos de éstos perduraron a lo largo del tiempo.

Los rasgos de la herencia clásica desempeñaron un papel importante en el surgimiento y desarrollo de una concepción de magia en el medioevo. Los hombres de esta Europa Medieval se dieron a la tarea de recuperar textos griegos, egipcios y romanos, en los que no solamente se hablaba de magia; algunos manuales filosóficos, literarios y hasta tratados medicinales ayudaron a la tarea de recuperar nociones de prácticas mágicas que se adoptaron y se utilizaron comúnmente entre los magos de la época.⁶⁰

⁵⁷ Herbert Frey, La Genealogía del Cristianismo: ¿origen de occidente?, CONACULTA, 2000, p.42

⁵⁸ Richard Kieckhefer, La magia en la Edad Media, Barcelona, Crítica, 1992, p. 18

⁵⁹ *ibid*, p.14

⁶⁰ *ibid*, p.65

En el caso de España, situada temporalmente en el horizonte medieval en los siglos VIII al XV, se creía que la magia tuvo un origen divino.⁶¹ Para los sabios de ese tiempo básicamente existían dos tipos de magia: la magia natural y la magia diabólica. La primera era vista como un apéndice de la ciencia, donde se incluían la física y la matemática, sin dejar ver una distinción. La segunda puede decirse que era una desviación perversa de la religión, que necesitaba sostenerse con ayuda demoníaca.⁶²

Encontramos características representativas de magia en la región española posicionada temporalmente en el periodo precristiano, dentro de los pueblos vascongados, los cuales ya manejaban componentes específicos en sus prácticas mágicas como: la oneroscopia o adivinación del vuelo de las aves, el maleficio, pacto con el diablo y la conocida posesión. Dichos elementos ya eran dominados y aplicados por las brujas o *sorguiñas* en estas regiones.⁶³

No es de sorprendernos que tales “supersticiones” continuaran evolucionando, y con el paso del tiempo se enriquecieran, hasta llegar a incrustarse sólidamente en la cultura popular española. Dichas tradiciones desembocaron en el periodo temporal de los siglos XV y XVI, en regiones como: El País Vasco, Navarra, La sierra de Vizcaya, la provincia de Guipúzcoa, etcétera. En aquel tiempo la brujería, aunada a las prácticas mágicas, era considerada un problema de

⁶¹ Marcelino Menéndez y Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles, Buenos Aires, EMECÉ, 1945, II tomos p.178

⁶² Richard Kiekhefer, *op.cit.*, p.17

⁶³ Menéndez y Pelayo, *op.cit.*, p.261., Al igual que los hechiceros y los encantadores, se cree que la “sorguiña” o bruja se consolidó predominantemente en el género femenino, explicado en la idea medieval de que las mujeres acumulaban vicios rápidamente y tenían una fuerte propensión para con los asuntos relacionados con el demonio.

dimensiones alarmantes para la Inquisición española; institución que mostraba la preocupación suficiente para considerar a estos paganos como una plaga social.⁶⁴ Aún cuando los inquisidores persiguieron a brujos y brujas en dichas regiones, con el afán de contener estos focos de “malignidad”, se observa que las prácticas de hechicería relacionadas con la brujería se siguieron ejerciendo en estos territorios hasta el siglo XVII.

Lo anterior nos llevaría a pensar que la Nueva España no pudo escapar a este tipo de influencia, porque hay que tomar en cuenta que la transportación de diversos rituales relacionados con la adoración del diablo y sus encantamientos maléficos, utilizados para causar diversos males, están en los procesos que encontramos en los archivos inquisitoriales, que se les aplicaron a magos, brujos y hechiceros en el México colonial. Podemos afirmar entonces que dichas costumbres y tradiciones también cruzaron el Atlántico, probablemente escapando de la persecución. Así, este tipo de pensamiento sobrenatural se filtró en las mentes de los pobladores novohispanos para repercutir dentro de una nueva cultura. Nos tocará más adelante tratar de descifrar cómo y por qué se dio este proceso.

Religiosidad y hechicerías coloniales

Después del un primer periodo de conquista y de múltiples embates militares sufridos entre indios y españoles ya entrado el siglo XVI, se dio un importante encuentro y choque de cosmovisiones que produjeron, como era de esperarse, un fase de integración “forzada”. Los españoles echaron a andar la maquinaria de

⁶⁴ Julio Caro Baroja, Las brujas y su mundo, México, Alianza Editorial, 1969. p. 188-190

aculturación necesaria que propició el surgimiento de una nueva forma de concebir la realidad en el complejo mundo religioso que se avecinaba.⁶⁵

El cristianismo impuso una concepción y comportamiento social nuevo. La destrucción de los cultos paganos y el impulso que se le dio al nuevo dogma, dio como resultado que prácticas autóctonas que sobrevivían en la mente de los sometidos, coexistieran con las renovaciones teológicas de la Iglesia.⁶⁶ Es decir, el dominio colonizador en el ámbito espiritual no pudo sustraer las diversas representaciones precolombinas de carácter religioso que se daban, en lo que podemos explicar como una redefinición de sistemas de creencias, que se adaptaron a un tejido social en proceso de conformación.

El grupo cultural africano por su parte, extraído de su territorio, también sufrió alteraciones en su estructura religiosa; aún con el traspaso violento, encontramos ejemplos en donde el esclavo adaptó algunas formas de su propia identidad espiritual en regiones como Cuba o Haití, pero en algunos casos solo se intentó inscribirlo en nuevas tierras colonizadas “y marcar su ritmo de vida de acuerdo a un calendario distinto al suyo, el calendario de los amos blancos.”⁶⁷

Podemos decir concretamente que la expansión europea marchaba hacia una marcada intolerancia religiosa que se sustentaba en el dogma cristiano.⁶⁸ Ya desde tiempos remotos los precursores de la primera Iglesia antigua, entonces

⁶⁵ Sergei Gruzinski, *op.cit*, p.191

⁶⁶ *ibid*, p.154

⁶⁷ Roger Bastide, *op.cit*, p.144

⁶⁸ Refiriéndose a Europa nos dice Frey “Con ello las normas e ideas morales de ese continente daban la medida de cualquier idea de valor y de todo comportamiento. Todas las representaciones de las culturas autónomas que no correspondían a las de Occidente se declaraban *contra natura*, sucumbiendo con ello al veredicto de la aniquilación.” Herber Frey, *op.cit*, p.254

trataban de combatir y erradicar las representaciones paganas.⁶⁹ Este pensamiento lo utilizó la clerecía novohispana para manejar y controlar a las almas, debido al temor de que la inestable sociedad pudiera ser seducida por los poderes del demonio.

Tenemos que tomar en cuenta que la religiosidad colonial se basó principalmente en la mezcla de creencias de indios, negros y blancos, lo que la dotó de un carácter polifacético. Sin embargo, el clero al enfrentarse a esta nueva realidad consideró darle junto con sus estructuras eclesiásticas un carácter homogéneo a esa espiritualidad “contaminada” debido a los sincretismos que se estaban produciendo entre los diversos grupos poblacionales. A finales del siglo XVI la Iglesia claramente asentada en su postura de endurecer los preceptos del elaborado proceso de evangelización, enfrentó el problema, no siempre exitosamente, de intentar detener las anomalías constantes que se encontraban entre los infieles de estas nuevas tierras, juzgados por reincidir y utilizar prácticas y creencias alejadas de la fe.⁷⁰

La magia y la hechicería ejercida en la colonia encontraba espacios, y cumplía una función determinada entre la sociedad. Hombres y mujeres necesitados de un poder sobrenatural que los asistiera para “preservar la integridad física, ora provocar maleficios a eventuales enemigos. Tenían, por tanto una doble función: ofensiva con la intención de agredir; defensiva con la intención de preservar y conservar.”⁷¹

⁶⁹ Julio Caro Baroja, *op.cit*, p.68

⁷⁰ Serge Gruzinski, *op.cit*, p.199

⁷¹ Laura Melo de Souza, El diablo en la Tierra de la Santa Cruz, México, Alianza, 1999, p.178. Se debe resaltar que en las interesantes similitudes que se dieron entre el Brasil colonial y la Nueva España, encontramos brotes de tensión social entre los dos sistemas esclavistas, esto como resultado de un sistema

Era de esperarse que la aplicación de la magia en esta época traspasara todos los estratos sociales. Los individuos que se encontraban en el ámbito rural, el urbano, el gentil hombre y las clases acomodadas etcétera,⁷² se encontraron en una posición de resolver un sin número de problemas sobrenaturales y materiales, que con la exclusiva asistencia del catolicismo no se pudieron subsanar dada la compleja realidad y sus variantes espontáneas.

Luego entonces, para entender una parte importante de este proceso tendríamos que hacernos una pregunta clave: ¿se puede disociar a la magia de la religión? Julio Caro Baroja nos proporciona un planteamiento interesante: “tampoco puede decirse que la Religión opera única y exclusivamente en el ámbito del Bien y que la Magia actúa en otra órbita diferente y maligna [...] No, la Magia y la Religión no se pueden separar tan toscamente como se pensó en algún tiempo.”⁷³

La brujas entre negros y mulatos

Hay que atender que en la Nueva España de los siglos XVI y XVII las circunstancias que provocaron el surgimiento de las brujas y la aplicación de las artes mágicas, está relacionado con un grupo de necesidades diversas, reflejadas en todos los niveles de la sociedad, generando un variado número de representaciones que dieron lugar a una singular manera de resolver los problemas espirituales de esos días.

Parece ser que las autoridades civiles y eclesiásticas carecieron de la visión necesaria para atender las demandas religiosas de los tres principales grupos

político y eclesiástico carente de un patrón organizado de poblamiento, y una conformación institucional en América poco planeada.

⁷² *ibid*, p.82

⁷³ Julio Caro Baroja, *op.cit*, p.44

sociales. Aun así podemos encontrar que los menos favorecidos, como los negros y mulatos esclavos o libertos, que se encontraban en la parte más baja de la estructura social, vincularon rápidamente su negada concepción espiritual africana por parte del cristianismo, con una doble construcción mágico-religiosa: la visión europea y las diversas prácticas indígenas que se venían filtrando en su vida cotidiana.

La relación de esta conducta básica en el género humano se da a raíz de la necesidad de creer en un entorno lleno de adversidades, la captura, la extracción de su territorio y por supuesto el maltrato, hacían que el individuo reaccionara al hecho de estar sometido a una nueva cultura dominante. Los africanos esclavizados e incrustados a la fuerza en este Nuevo Mundo, probablemente generaron el anhelo de refugiarse en un plano sobrenatural, que ayudaba a aliviar y alimentar los espacios creados por ellos.

Los negros y mulatos capturados por el Santo Oficio nos dan una aproximación de sus necesidades espirituales vinculadas con lo sobrenatural, elaboradas en el núcleo de un sinnúmero de creaciones fantásticas; los aspectos de su nuevo e impuesto sistema religioso se dejan ver, pero se contraponen con la aplicación desviada del dogma. Posiblemente la necesidad básica pervivir su creencia espiritual, provocó que se adaptaran y desarrollaran tendencias fanáticas, dando lugar a un choque con la clerecía, que saturaba las mentes de los fieles con sus interminables obsesiones ligadas casi siempre a símbolos demoníacos.

¿Qué proponía esta realidad contradictoria, repleta de necesidades complejas anidadas en el inconsciente de estos individuos?

Primero, un campo fértil en donde la bruja y sus hechicerías pudiesen ayudar a aligerar una marcada tensión social,⁷⁴ reforzada por aquellos temores infundidos por el cristianismo que a ultranza perseguía toda particularidad en los sistemas de creencias utilizados por las castas más empobrecidas.⁷⁵ En segundo lugar, la magia y las brujas evolucionaron en estas nuevas tierras, en mayor o menor medida, siguiendo el camino de sus contrapartes europeas. La importancia de buscar soluciones entre conflictos religiosos o crisis económicas solidificó la idea entre los individuos, de que la magia funcionaba como un instrumento alternativo para resolver problemas.

Un ejemplo de esto lo encontramos en el mundo medieval europeo, inmerso en un conflicto producido por el cisma de la medicina galénica tradicional, que se propugnaba dentro de un racionalismo científico y daba a su vez explicación plana concerniente a todas las cuestiones reinantes de la época. Esto produjo que se hiciera patente una inseguridad general, que eclosionó, y permitió que el gremio médico dejara el espacio suficiente para el advenimiento de las brujas, reforzado claro está por las tradiciones populares.⁷⁶

¿Sería posible equiparar el caso europeo con la situación de la Nueva España, donde la sociedad se enfrentó a la falta de una medicina efectiva que abarcara los

⁷⁴ Un ejemplo de esta tensión lo encontramos en los conflictos raciales que se dieron en la Nueva España a comienzos del siglo XVII, en donde un grupo de negros esclavos sublevados causaron que la población española entrara en pánico y rechazara la necesidad de tener un número mucho mayor de estos africanos “inconformes”. Esto provocó que las relaciones con los españoles se deterioraran, y se provocara una ola de sucesos sangrientos donde una famosa rebelión de los negros en el año 1612, fue controlada repartiendo castigos ejemplares y muerte a los conjuradores. El prejuicio racial ejercido sobre los negros y mulatos sometidos, pudo ser una de las razones por las que se refugiaron en un mundo en el que utilizaban las suertes mágicas para librarse no siempre con buenos resultados de las contrariedades en su vida cotidiana. Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, Trad. Roberto Gómez, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p.75-78

⁷⁵ Laura Melo de Souza, *op.cit.*, p.178

⁷⁶ G. R. Quaipe. Magia y Maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso. Trad. Jordi Beltrán, Barcelona, Critica, 1989, p.24

requerimientos sociales? Probablemente este factor determinante permitiría al africano tomar prestados los conocimientos arraigados en la medicina tradicional indígena⁷⁷ y los fundamentos de la brujería heredados por los españoles, mezclando aquellos elementos con su memoria de lo sobrenatural, para dar como resultado una particular gama de prácticas mágicas que determinarían no solamente la forma de hacer propiamente magia, sino de enfrentar todo tipo de embates naturales y sobrenaturales en ese mundo harto abigarrado de elementos fantásticos.

Medicina-mágica: los curanderos negros e Indios

Los empellones de la dominación castellana no pudieron evitar la evolución de un buen número de prácticas mágico-médicas subyacentes en unos casos y de uso común en otros, entre españoles, negros, indios y mestizos. Los tres grupos sanguíneos más importantes se mezclaron y esencialmente dieron como resultado, no sólo subgrupos raciales, sino una nueva serie de características culturales específicas.

Aguirre Beltrán sugiere que el hecho de que los españoles hayan traído con ellos varias enfermedades virales que produjeron epidemias y dejaron a los indígenas y a los africanos introducidos indefensos en el primer siglo de dominación,

⁷⁷ Alfredo López Austin coloca a los pueblos nahuas como el grupo más importante en el desarrollo de las formas de medicina ligada a lo religioso y sobrenatural, dentro de la cual encontramos: la oración, ofrendas por transgresión sexual, conjuros, tatuajes, intervenciones quirúrgicas y aplicación de compuestos, que se practicaron en posclásico mesoamericano, junto con la aportación de ese pensamiento religioso aunado al desarrollo de una farmacopea, fijada en un espacio geográfico específico. Luego entonces, hace una referencia importante a la permanencia de este conocimiento médico, pero también lo sitúa y problematiza: “En todo caso la visión que de la medicina prehispánica tenemos es plana, intemporal, puesto que hemos recibido el informe de unos cuantos años inmediatos a la conquista” Sin embargo, elementos como la magia, religión y el entendimiento de la naturaleza que se sistematizaron y siguieron una forma de resistencia que perduraron de manera heredada en la sociedad multifacética de México en la colonia. Alfredo López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, México, UNAM, 2000, p.15

conllevó a que las masas no pudieran ser atendidas por el escaso cuerpo médico traído de Europa, por lo que las autoridades rebasadas dejaron a su suerte a todos aquellos que no fueran europeos.⁷⁸

El hecho en sí acercó a las castas desprotegidas, provocando que se diera un flujo de conocimientos necesarios para ejercer una medicina compuesta y armada de elementos culturales precisos para su aplicación. Por lo tanto el curandero indígena ante esta situación no tuvo otra opción que seguir ejerciendo el conocimiento heredado. Aun cuando se le amonestó, la realidad social lo requería imperiosamente; tal vez por eso se le prohibió, pero de una u otra manera se le dejó seguir practicando.⁷⁹

El surgimiento del curandero negro está ligado al mismo principio. Para cubrir esa indiferencia racial, el esclavo y liberto tendió a recargarse casi inmediatamente, como ya mencionamos, en la brujería española y las actividades curanderas indígenas, lo que pudo ser producto de su propio bagaje cultural o “memoria sobrenatural” construida con dichos fundamentos, donde un nuevo cúmulo de prácticas se aplicó y comenzaron a injertarse en su vida cotidiana. De las cuales encontramos valiosa información y registro en los documentos inquisitoriales de los cuales extrajimos algunos ejemplos que tocamos más adelante.

Parece ser que el desarrollo y adaptación de estos negros y mulatos, quienes basados en las artes mágicas y valiéndose de una gama amplia de esos elementos sincréticos, se iniciaron en la medicina-mágica. Al ejercer y aplicar este

⁷⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 81

⁷⁹ *ibid*, p. 82

conocimiento casi de inmediato, se convirtieron en objeto de persecución por parte del Santo Oficio. La imagen que construyeron las autoridades eclesiásticas de estos curanderos se sustentó en los múltiples estereotipos que comúnmente se les daba a los esclavos,⁸⁰ pero básicamente la premisa siempre era la misma, el demonio guiaba de la mano al curandero, de la misma forma que a un hechicero o al practicante de magia. Hay que resaltar que no todos los curanderos sabían de hechizos malignos y por su parte los individuos que utilizaban encantamientos podían desconocer cómo aplicar una cura a un enfermo.⁸¹

Ante esta situación, el español posó su mirada no en pocas ocasiones, sobre las formas de curación alternativa que proponían estos grupos sometidos. La medicina tradicional no siempre pudo combatir enfermedades, o como se les decía *accidentes* que muchas de las veces se pensaba tenían relación con un embrujo maléfico.

El Santo Oficio en sus persecuciones, dejó ver claramente cuál era la pauta a seguir, para impedir las prácticas alejadas de la sacrosanta fe. Claro está que dichos actos se condenaban por las legislaciones inquisitoriales, pero discriminando a los individuos dependiendo su casta. Aun así nos encontramos con casos donde las relaciones interétnicas se sostuvieron cercanamente, puesto

⁸⁰ “La inmoralidad de la población negra a los ojos de los españoles puritanos, tanto eclesiásticos como laicos, constituía una grave amenaza para el virreinato. Los negros no sólo eran considerados sexualmente depravados y revoltosos y desafiantes por naturaleza, si no que también se les atribuía un temperamento cruel y malvado” Jonatan Israel, *op.cit*, p.81

⁸¹ G. R. Quaiife, hace mención a la diferencia que debemos realizar dentro de las concepciones que tenemos, entre el hechicero, el astrólogo o el nigromante. El autor plantea que los individuos que aplicaban - en un caso específico del occidente europeo- sus facultades para curar no necesariamente tenían un vínculo con lo maligno o diabólico, si no al contrario, por ejemplo, “Los *benandanti* tenían la facultad de curar, podían reconocer a las brujas y contrarrestar encantamientos malignos” un poco más adelante no dice “El culto funciono sin ser molestado, dentro de la cristiandad, hasta que los inquisidores lo remodelaron de acuerdo a sus propias percepciones e hicieron de él un diabólico culto brujesco: exactamente lo contrario de la realidad” G. R. Quaiife, *op.cit*, p.20

que se podría pensar que los españoles, al pertenecer a la clase dominante harto religiosa y temerosa del desacato divino, no se aproximarían a los otros grupos étnicos, pero esto no siempre fue así.

Podemos observar que el caso de Nicolás Candelario de Vargas, negro a quien se acusó de curandero y sortílego, refuerza nuestra idea. Un español llamado Joaquín Galván requirió de los servicios de dos curanderos en el Real de Minas de San Pedro Guadalcázar.⁸²

Uno de ellos fue la india llamada María Magdalena y el otro fue dicho Nicolás. La primera, al revisar a la paciente, le dijo a Galván que su esposa padecía de maleficio y le informó que requería de una cura, ya que la garganta le rechinaba por tener un sapo atravesado. Galván asustado describió el proceso:

“uso copal con el que saumo, con ademan de ynzensar, primeramente la vebida de pellote, los santos que havia en la casa, a la enferma y por ultimo la puerta de la caye dejando a los hombres afuera, y desnudando a la enferma, sin dejarle mas que el rosario, y un sedal, la hizo sentar en una salea y con una escoveta, que fuere nueva, la peyno y le cayan del cuerpo pelusas como de cama, ystles y arenas que al caer las cuales ynmudizias, en el propio barazero, las quemo, y dicha yndia (explicó) que resulto, ya inserbible; por que se le havia de pegar el accidente de la enferma, por lo que se llevo dicha yndia la salea, el copal y el brazero. Y que esta curacion, se tenia que hacer pero en distintas noches y pidio a el que declara un pedazo de asero y un poco de aseyte de comer y si lo podia conseguir de la lampara, no lo excusara y al otro dia en allunas le hizo vever el aseyte, el asero el cual estava echo ascuas, con lo que a las cuatro de la tarde, hizo la enferma varias depoziciones, lo que tambien hizo tres dias seguidos, y pidio un pollo o polla prieta, para preparar con el a dicha enferma y con esto se conozeria el accidente, pues si moria el pollo estava mala y si vivia yndicaba que estava aliviada, y haviendole traydo dicho pollo peyno como havia dicho a la enferma y quedo el pollo muerto [...] y que si queria la curazion, (de) otro sujeto inteligente en la enfermedad y que por quanto no tenia satisfasion dicha Madalina, de uno que havia en el Rancho de Abrego, que fuere el que declara al puesto llamado los capones y solisitara a un negro llamado Nicolas conocido por El ziro sujeto del

⁸² En el documento no se menciona el origen o “nación” de la india Maria Magdalena. La información que se tiene, plantea que en los alrededores de esta área de San Luís Potosí diferentes grupos indios se asentaron o fueron llevados por el sistema de congregación en diferentes periodos desde la fundación de la mina en 1615 hasta los censos de 1743-1744, los grupos más importantes fueron: mexicas, tlaxcaltecas, otomíes, tarascos, chichimecos y guachichiles. Peter Gerhard, Geografía histórica de la Nueva España 1521-1821, México, UNAM, 1972, p.242-243

que se cuentan muchas curas, y que le dijera estas palabras terminales, que sabiendo su favor y su cariño le hiziera el gusto de parar a este Real a una curazion que le importaria unos tomines = y que haviendo ydo el que declara hasta dicho puesto y estado con el dicho Ziro, le respondio que no podia venir por que estava cojo [...] que la llevase a su casa del dicho Ziro por que este Real hera un espejo, y todo se savia, y que tambien le avisava que el curaba con muzica.”⁸³

Mas adelante encontramos la declaración de la mujer enferma, Matiana Ortiz, testimoniando qué tipo de curación le realizó el negro:

“ [...] que comenzo su curazion y le dio a beber una yerba que picaba, que seria de Rosa Maria, y luego le comenzo a sobar las manos la cabeza y los brazos y la garganta y la caja del cuerpo y le peyno esta con una escobeta no sintiendo que saliera nada de ella como cuando le curo Maria Magdalena [...] le advirtio que la enfermedad se le convertiria en sangre por la via anterior y que con efecto amanecio el dia siguiente con sangre y que como a las once de la noche le dio a verver aseyte de beto [...] y le dijo que le dijera a la vevida las siguientes palabras = yerbita por la virtud que dios te dio que me sanes este mal; que los efecto que sintio con ella fueron babear mucho y privarla de sus sentidos [...] ”⁸⁴

Y todo termina cuando ya desesperada la misma Matiana Ortiz dice que: “no se curaba por que era muy malicioso el modo de curar de el Ziro y que ya no podia mas de miedo”

Es importante mencionar que ya para este momento el temor hizo que los españoles denunciaran a los dos curanderos ante la inquisición. No sabremos si el negro Nicolás hubiese podido curar a la mujer, aunque tuviese la “fama” de hacer buenas curaciones, pero al encarcelarlo y pedirle que confesara y diera una descripción de sus “supersticiosos” métodos, habló sin problemas sobre su forma de curar y los elementos que utilizaba.

En breves términos expresó y reafirmó lo dicho por los declarantes, y también amplió el concepto y la función que tenían sus elementos usados: “la virtud

⁸³ AGNM Inquisición, Vol. 894, fol.88-250

⁸⁴ AGNM Inquisición Vol. 894, fol.208

particular de la Rosa Maria⁸⁵ es el de ser caliente, y la del peyote frezco,⁸⁶ que el saumar con copal es por que calienta el cuerpo y que por lo mismo lo a huntado con el aceite de comer, y lo a dado a comer con pedernal prieto, para que los enfermos lo bomiten todo lo que tiene adentro que les hace daño”.⁸⁷

Cabría decir que al cuestionarle los motivos que lo llevaron a hacer curaciones, explicó llanamente que por su precaria situación económica se vio en la necesidad de empezar a hacer estos trabajos y no sin dejar de verse un tanto astuto, mencionó dubitativo el asunto de respaldar el resultado de su actividad curanderil en iconos cristianos: “quisa servia [...] por que no dexaba de invocar al tiempo de curar en el nombre de Dios, y de Maria de Guadalupe, quien le acabo de enseñar el metodo de curar.”⁸⁸

Esto nos acercaría a la idea de que este tipo de curanderos tenía ciertas características sincréticas, como la valerse de yerbas ancestrales usadas en el

⁸⁵ Puede ser que dicha planta sea de la familia *caesa pinia ceeae*, o por su nombre común Rosa María, de la cual encontramos única referencia en el estado de Sonora; la características químicas inducen a las alucinaciones cuando es tomada en exceso. Donald Jonson Gordon, Compendio fitoquímico de la medicina tradicional herbolaria de Sonora, México, El trival, 2004, p.56

⁸⁶ El protomédico Francisco Hernandez define al *Peyotl zacatecano* como: “una raiz de mediano tamaño que no echa ningunas ramas ni hojas fuera de la tierra, si no solo una pelusa adherida a ella [...] Es de gusto dulce y calor moderado. Machacado y aplicado cura los dolores de las articulaciones, cuentan de esta raiz algo maravilloso, (si hemos de dar fe a una creencia muy extendida entre ellos), y es que quienes la comen presienten y predicen todas las cosas: si, por ejemplo los han de atacar al dia siguiente los enemigos, si les esperan tiempos difíciles, quien robo un utensilio o cualquier otro objeto y otras cosas semejantes que los chichimecas tratan de investigar por medio de esta droga. Nace el lugares humedos y calizos.” Francisco Hernandez, Historia natural de la Nueva España, en Obras completas III, México, UNAM, 1959, vol. 2, Facsimil, p.92

Se tiene que revisar el debate sobre la doctrina del humorismo, idea medica que se basa en la relación de lo caliente y lo frío, es decir la aplicación terapéutica para tratar una enfermedad, en la que dependiendo del malestar se utiliza la polaridad frío-calor. Alfredo López Austin, *op.cit*, p.26-27. La polémica sostiene que este concepto no tiene su origen entre los indios americanos, si no que los europeos la pudieron traer y mezclar con los conceptos indígenas. Cfr. Isabel Kelly, Folk practices in North Mexico. Birth customs, folk medicine, and spiritulism in the Laguna zone, Austin Texas, Institute of Latin American studies, The University of Texas Press, 1965. viii-116p., John M. Ingham “On Mexican folk medicine”, *American Anthropologist*, Journal of the American Anthropological Association, v.72, n.1 February, 1970 p. 76.78, Robert Redfield and Alonso Villa Rojas, Chan Kom, A Maya village, Washinton, D.C., Carnegie Intitution of Washinton, 1934, viii-388 p., ils, (publication No.448)

⁸⁷ AGNM Inquisición Vol. 894, fol.210

⁸⁸ AGNM Inquisición Vol. 894, fol.234

mundo prehispánico y la referencia básica a oraciones e imágenes primordiales dadas por el culto católico. Todo esto dirigido para acabar con esos males insólitos y en muchos de los casos ilusorios, contruidos por estos enfermos inmersos en la frontera de la realidad y fantasía.

El arte de curar con yerbas

Encontramos en el México colonial numerosos ejemplos sobre la curación con ayuda de un variado espectro de plantas, que los pueblos precolombinos habían dominado y utilizado para diversos aspectos. Una faceta importante de esa vida cotidiana, estaba íntimamente ligada al plano de la medicina-mágica, la cual trataba un conjunto de enfermedades que se explicaban desde un punto de vista místico.⁸⁹ En los antecedentes mesoamericanos encontramos esa transmisión de los ricos y variados conocimientos para el tratamiento de los principales males que aquejaban a la población, aun cuando sus causas fueran de orden sobrenatural.⁹⁰

Pueblos como el mexicana, creyeron que las plantas medicinales usadas tenían un cúmulo de virtudes que excedía los términos de la naturaleza, basados en el principio de que diversos espíritus moraban en ellas.⁹¹ Vinculadas con la manera de curar estas entidades espirituales desvelaron una particular manera de comprender e interpretar el universo natural. Antes de la llegada de los españoles se creía que la enfermedad no estaba relacionada con seres malignos, genios,

⁸⁹ Javier Laviña, *Afromexicanos, curanderos, heterodoxos y brujos*, Boletín americanista, 49, año II. Barcelona, 1999, p.199

⁹⁰ José Pérez Barradas, *Plantas Mágicas Americanas*, Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto “Bernardino de Sahún”. 1957, p.90

⁹¹ *ibid*, p.106

demonios, espíritus etcétera. La enfermedad era producida por una deidad como castigo referente a algún precepto divino, y tenía que ser atendida por un sacerdote-chamán.⁹²

Esta particular aplicación de la medicina casi siempre le otorgaba el poder al médico-sacerdote-hechicero junto con la facultad para sanar todos los males por medio del uso de la herbolaria y de la magia. En el terreno mágico encontramos dos tipos que sirvieron de vehículo para tales fines: La Magia evocadora, que tiene por objeto el sometimiento de un espíritu que se usa para efectuar curaciones o producir daños. Y la Magia natural que maneja a las fuerzas naturales y los elementos del universo cósmico, obteniendo efectos físicos y psíquicos.⁹³

En el mundo novohispano, el curandero⁹⁴ o practicante de medicina mística negro, se convirtió en un individuo de características complejas como ya se explicó más arriba, pero dentro de ese abigarrado espacio de creencias, no solamente servía como intermediario entre los hombres y los sistemas ocultos de la naturaleza, sino que hacía suyo el conocimiento medicinal heredado, que tal vez de manera instintiva evocaba desde sus raíces africanas, y enriquecía e injertaba las facultades indígenas. Así se conjugó el saber popular para utilizarlo tanto de manera profiláctica en las diversas escalas de curación o en la

⁹²*ibid*, P.121

⁹³ Ramón Pardal, Medicina Aborigen Americana, Buenos Aires, Humanoir 1946, p.62

⁹⁴ En este punto compartimos la visión de Gonzalo Aguirre Beltrán sobre el surgimiento del curandero: “quien prescribe las yerbas adecuadas mas cuando las dolencias son graves se trata o de males rebeldes al tratamiento vulgar, es menester acudir al curandero, sujeto que aparece en la sociedad colonial como brote espontáneo del medio, producto de una hechicería de conocimientos que flota en el ambiente, más nunca como la secuencia lógica de un aprendizaje sistematizado” Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y Magia...op.cit*, p.82

realización de variados encantamientos que readaptaban constantemente el universo fantástico según lo necesitase.

Uno de los dilemas que se nos presenta es la forma compleja en que aplicaron estos individuos dichas prácticas. El registro se observa cuando la frontera entre la magia y la medicina es tan tenue que en muchos de los casos se pierde, propiciando que los procedimientos se hayan mezclado apoyándose unos en otros. Esto hace que el curandero utilice un remedio para una enfermedad de índole sobrenatural, recargado en uno o más sistemas para sus curas. Sin embargo, también pudo suceder que al usar su conocimiento sobrevino un fenómeno que se observa cuando surge la idea de tránsito en el concepto mágico de enfermedad, que va de la mano del concepto de enfermo aunado al precepto religioso.⁹⁵ Es decir, magia y religión establecen una relación intrínseca, que el médico-mago sostiene a partir de sus creencias y justifica el valor curativo con sus remedios, basado en el empirismo de su práctica.⁹⁶

Javier Laviña nos dice “Las religiones afroamericanas ofrecen un concepto de la enfermedad en el mundo mágico, tiene una enorme repercusión. [...] La

⁹⁵ Uno de los ejemplos clave para explicar la relación de la magia y la religión ligada a la curación lo hallamos entre los médicos-brujos negros cubanos, que a la par de los curanderos novohispanos como lo dice Fernando Ortiz recargaron la construcción de su creencia a semejanza con la de Europa ya que para estos la representación del Mal y “las enfermedades son producidas por espíritus o genios malévolos que se complacen en atormentar a los seres humanos atrayendo sobre estos las dolencias, bien por iniciativa propia o instigados por los hechizos de un enemigo del paciente” Aunado a lo anterior, la forma de utilizar su propia farmacopea de estos médicos-brujos los llevó a ligar el carácter religioso con sus prácticas medicas “inspiradas en esa terapéutica embrionaria que aprendió de su tierra natal o le fue transmitida por sus antepasados”. Fernando Ortiz, Los negros Brujos, Ciencias Sociales, La Habana, 2001 p. 99

⁹⁶ En la Europa Medieval encontramos que dentro de estas prácticas populares la curación de orden místico a menudo encontró eco los procedimientos médicos que aplicaban explícita e implícitamente varios elementos de carácter religioso. Uno de los orígenes de una práctica específica como la utilización de yerbas, que los curanderos novohispanos la hicieron de uso común se rastrea en la cultura del viejo continente. “Las hierbas y ungüentos eran a menudo confeccionados con agua bendita, y sería especulativo distinguir entre su función “sagrada” y su papel como “agua”. Los manuales curativos populares y monásticos, al menos, frecuentemente animaban a sus lectores a la recitación de plegarias sobre hierbas” Richard Kieckhefer, *op.cit*, p.78

medicina afromexicana se ejercía a partir del aprendizaje y observación de la naturaleza, y normalmente la curación dependía de la utilización de elementos físicos acompañados de oraciones que remediaban los problemas espirituales.”⁹⁷

Aquí deberíamos detenernos un instante a revisar qué es lo que sucedía cuando el curandero negro o mulato se enfrentaba con el Santo Oficio. El procedimiento parecería obvio para la institución religiosa: catalogar a estos “sanadores” de embusteros y supersticiosos, pero como dice Beltrán: “La posición del inquisidor ante el problema del curandero es desde luego, lógica; de acuerdo con sus ideas religiosas no puede considerar de otro modo el fenómeno fantástico de la terapéutica ilusoria; su capacidad crítica limitada por preconcepciones le impide penetrar en el significado profundo de la práctica esotérica.”⁹⁸

Ahora bien, dadas estas condiciones normativas en la sociedad colonial, tendríamos que preguntarnos: ¿Cuál sería el elemento desencadenante para hacer que un individuo se dedicase a aplicar en materia de medicina mística un sinnúmero de fórmulas, en un medio donde la práctica era perseguida?⁹⁹

Al tratar de aproximarnos a la reconstrucción de este personaje nos podemos encontrar con un buen número de aristas, que observamos en algunos casos dentro de los documentos históricos, lo cual podría revelar algunos rasgos de la personalidad de aquellos afromexicanos que se dedicaron a curar místicamente.

⁹⁷ Javier Laviña, *Afromexicanos...op.cit*, p.200

⁹⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...op.cit*, p.230

⁹⁹ Uno de los enfoques que nos parece interesante, es el que proporciona Theo Löbsack al explicar el conjunto de procesos psíquicos que constituyen a un curandero: “parece raro que se confíen tareas de la más alta responsabilidad a personas evidentemente exaltadas, por no decir enfermas mentales. Pero si se reflexiona más exactamente en los acontecimientos, se descubre en ello incluso un sentido oculto. La carrera de un curandero puede entenderse como terapéutica de una enfermedad que, de lo contrario llegaría a ser demasiado poderosa. Orientarse a la profesión de curandero se podría entender de cierto modo como un intento de superar la enfermedad o aprovecharla lo mejor posible, naturalmente quizá a costa de otros.” Theo Löbsack, *Medicina Mágica. Métodos y meritos de los curanderos milagrosos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 73

En primera instancia tenemos que pensar en cuál era el proceso que el curandero utilizaba para identificar una enfermedad. A saber que en la Nueva España la implantación del cristianismo como molde de sistema religioso, trajo consigo también la causa y representación de muchas de las enfermedades, cabe mencionar que se consideraba que los males relacionados con el demonio provocaban más temor, anteponiendo una dificultad mayor para sanar al enfermo. Pero con todo y sus múltiples variantes, dichos achaques en diversos casos también se vieron relacionados con signos mágicos aunados complejos encantamientos.

Aun así, antes de detenernos a entender las formas utilizadas para diagnosticar una enfermedad, debemos preguntarnos ¿cómo es que el curandero logra controlar los elementos que circundan al enfermo y lo ayudan a compenetrarse para sortear los sucesos sobrenaturales?

El paciente envuelto en lo que Castiglioni denomina “la acción sugestiva”, es decir, al estar rodeado por un halo sugestivo a nivel colectivo ligado a la aplicación de un medicamento o alucinógeno que favorece la entrada del individuo a un refugio ilusorio sostenido en una fervorosa creencia fantástica elaborada por un sentimiento de temor al estar intoxicado, nos aporta una idea de cómo el curandero pudo tener la confianza suficiente para hacer creer que podía sanar al enfermo por una vía milagrosa. En ese momento el poder de la fe arrastraba el acontecimiento hacia el terreno de lo espiritual, y los síntomas desaparecían o aminoraban considerablemente.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Arturo Castiglioni, Encantamiento y Magia, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.71

Uno de los ejemplos que encontramos para diagnosticar una enfermedad lo vemos en el pueblo de Izúcar, lugar ubicado al suroeste de Puebla, en el año de 1737, donde un mulato fue puesto a disposición del Santo Oficio y se le procesó, arrojando valiosa información en el interrogatorio:

“ y dijo llamarse Miguel Antonio mulato libre casado con Barbara de Jesus mulata libre, [...] dijo que abra ocho o nueve meses que la dicha su mujer Barbara esta mala de los ojos y la cabeza haviendole hecho infinitos remedios no ha podido ni pudo remedio, no pudiendo conseguir alivio asta que un dia estando su mujer en el pueblo de Masatla de esta jurisdiccion la vio un indio nombrado Agustin que no sabe su apellido pero lo conocen que es del barrio de Xochiapa, que le dijo dicho indio que si queria sanar que hisiera diligencia de los Pipilictisintles¹⁰¹ y los veviera y que vevidos ellos le dirian con que havia de sanar, con cuia noticia se le participo la dicha su mujer y a este declarante le dijo que se los buscara y que en efecto un dia de embriaguez en este pueblo los hallo que son como frijolitos y se los llevo a su mujer y como a las ocho de la noche, los vevio y despues de aquella ora quedo como muerta hasta el alva y (Barbara) le dijo (a) Miguel Antonio me llamara (a) José Manuel que me venga apretar que esto es lo que me ha de curar por que el me hizo el daño [...] y con efecto al cavo de ocho dias lo fue a llamar el declarante a dicho José Manuel a su casa que vivia en la barrio de Xochiapa para que fuera a curar a dicha su mujer y que le dijo el declarante que empesara a curarla apretandola o soplandola [...] la empeso a apretar y luego la soplo de arriba a bajo y con esto se fue dejando segun le dijo su mujer mui aliviado de los ojos y de los dolores de cabeza y que tenia prosiguiendo su mejoria para que la acabase de curar fue por la segunda vez a llamarlo como con efecto volvio y lo hizo la mesma diligencia y dejo dicho le dieran unos baños de orines de hombre con sal de la mar en la cabessa y como lo dijo lo hizo [...]”¹⁰²

Acusado en “el arte de la curacion”, el mulato Miguel Antonio aplicó su conocimiento y utilizó “infinitos remedios”, seguramente dándose a la tarea de sacar adelante por medio de la terapéutica a su mujer. Al fracasar como lo dice el texto, recurre a un colega curandero indígena, este último pone en práctica una premisa elemental aprendida en la adivinación mágica: diagnosticar el signo de

¹⁰¹ Aunque Aguirre Beltrán hace referencia a esta semilla, expone que no se ha encontrado referencia escrita al respecto, nos dice que: “el nombre náhuatl correcto parece ser pipiltzintzintli [...] tiene propiedades semejantes a las del peyote y el ololihqui, y la parte del vegetal usado es la raíz.” Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...op.cit*, p.133

Aun con esto en algunas regiones de Puebla a nivel popular, se ha registrado que a los hongos alucinógenos denominados pipilzintzintli se le coloca el significado de: niños.

¹⁰² AGNM Inquisición Vol.862 fs.213-229

las enfermedad por vía de una semilla alucinógena, que tiene por objeto ser el vehículo para buscar una respuesta secreta, que lo lleve a encontrar la raíz del problema y neutralizar el mal. La predicción en este caso, por lo que revela la mulata, dio los indicadores para dar curso a la enfermedad, pero habría que pensar ¿cuáles eran los motivos reales por los que ella supo quién era el que le indujo “el daño”? Aunque no se menciona, simplemente podemos inferir que ella tenía un vínculo con José Manuel, movida por un instinto primario que la hacía querer evitar la desgracia, hizo que su inconsciente le representara un escenario donde la muerte estaba patente, hecho que nos hace reflexionar sobre la idea de controlar las variables de un cosmos sobrenatural; razón en la condición humana que trata de adaptar los factores individuales dentro de una sociedad, imbuidos en su contexto, que debido a lo adverso de éste ayuda a la construcción de los mecanismos de defensa necesarios. Dicho lo anterior, vemos en la práctica mágico-médica expuesta, catalogada como supersticiosa¹⁰³ e inmersa en un ambiente que viola los preceptos establecidos y produce que los individuos con un fuerte apoyo psicogénico, envuelto en las condiciones que permiten construir atmósferas compuestas por un código mágico que los embelesa, nos hace plantear la siguiente interrogante ¿pudo ser que la personalidad del curandero, llena de ambivalencias, unas causadas por el asedio y el constante peligro de ser capturado por el Santo Oficio, otras por tener una situación privilegiada sobre

¹⁰³ Es muy probable que la visión del curandero relacionado con practicas demoníacas surgiera en la Europa del XVI, en donde se creía que las brujas podían eliminar enfermedades usando la farmacología de la época, esta idea difundida por la Iglesia en la cultura popular, sobre lo malévolo de este personaje, puede estar basado en el principio de rivalidad entre curandero y clérigo. G.R Quaipe, *op.cit*, p.57

otros, lo llevaron asumir el poder suficiente, que lo colocaba en la postura de no sólo volverse un infractor, sino un embustero y embaucador?

Sin lugar a dudas la función social en esencia del curandero que “llega a ser el jefe del grupo con la constitución de una casta ligada a los ritos, con la codificación de las prácticas y con el aumento de poder”¹⁰⁴ podría acercarnos a la idea de que estos personajes no siempre tenían la intención de sanar.

En la ciudad de Guadalajara en el año de 1621, encontramos a una mulata llamada María Gallegos que acusó a Micaela de Ibarra también mulata, ante la Santa Inquisición, por “Interpretar llagas pasmadas” en su hija y no sanarla. El motivo de la acusación se ve claramente cuando revisamos el argumento de la afectada: “La mulata Micaela constantemente me pedia dinero para la curacion y como no se le daba, la muchacha se ponía mal nuevamente, le hacía emplastes y la muchacha ve visiones y se descompone.”¹⁰⁵

En otros casos encontramos abigarradas y complejas relaciones que ponen de manifiesto intrincados vínculos conflictivos entre los pacientes y sus curanderos. Parece que la curación y la contra-curación se encontraban constantemente, dejando el espacio necesario para dejar surgir las impulsivas tendencias ligadas a los intereses “pasionales” de los actuantes.

En un lugar llamado de los Piñuelos, ubicado en el obispado de Michoacán en 1693, descubrimos a un mulato liberto Mathias García, de oficio arriero. Éste fue llevado para que curara a la mujer de Pedro de Urquiza, quien le preguntó a dicho Mathias, que padecimiento tenía su esposa y le dijo: “que no lo sabía y que había

¹⁰⁴ Arturo Castiglioni, *op.cit.*, p.74-75

¹⁰⁵ AGNM Inquisición Vol.1551 exp.25 fs.348r-349v

hecho muchos remedios y que no hallaba mejoría alguna y que este declarante le dijo que le pusiese de la semilla que llaman acolote¹⁰⁶ [...] y dicho Pedro de Urquiza pregunto a este declarante pues como se ha de poner y que le respondió dicho declarante que frita con sebo y puesta en las hinchasones y que biese si le iba bien con aquello y que calentasen nueve piedras y nueve pencas de maguey y que las rociacen con orines y le dieron a la enferma unos vapores [...]”¹⁰⁷

Cabe mencionar que hasta aquí todo parecía indicar que el documento nos daría algunos elementos descriptivos dentro de los formatos de interrogación de los inquisidores sobre el tema de la curación, pero no fue así, éste dio un giro al avanzar en la lectura. Entró a escena repentinamente, pero no necesariamente nos sorprende, un indio llamado Juan Marcos que le revela al dicho mulato Mathias que el tiene enferma a la hija de Urquiza. Los motivos son inherentes al comportamiento humano: la envidia y el odio.¹⁰⁸ El comportamiento de Juan

¹⁰⁶ Parece ser que este “acolote” proviene de *acuillotl*, que según la traducción del padre Francisco Ximenez de la obra de Francisco Hernandez medico de Felipe II, mandado a Nueva España con el objetivo de estudiar la naturaleza de las plantas al Nuevo Mundo: “es una planta que nace junto a las aguas, y no sin mucha razon la llaman los mexicanos de esta manera, por que nace de ordinario en lugares humidos y acosos, y por que suele arrastrarse por la tierra, o se rebuelbe a los arboles que alla cercanos, hallase de esta planta dos especies que se diferencian solamente del color, y en el nombre de la flores blancas, y las ojas poco menores, y llamanle *Acuillotl* la otra tiene las flores amarillas, y las ojas mayores, y llamanle *coztic Acuillotl*, por el color amarillo de ambas flores ambas tiene los troncos redondos y purpureos, lisos y fraxiles delgados y llenos de cierto meollo, o pulpa, pegaxossa las flores de Izquioxochitl, blancas como diximos ynclinales amarillo, y no muy diferentes en el color y la forma de aquella especie de rosa que los modernos llamamos mosquetas, a la cual se parece no poca toda la planta, salvo que no tiene espinas como aquella, las ojas son como de carça, pero no aserradas, con unos nerbequelos que corre según la longitud, las cuales tienen el olor de congombros, usa de las flores en los ramilletes olorosos, y en los collares y guirnaldas tan usadas en todo tiempo entre yndios, de las cuales las flores por via de la destilación, sacan un agua olorosa de muy agradable olor. Nace en tierras templadas, o que ynclinan algo a la frialdad, las ojas son amargas, casi en el tercero grado calientes y secas, por lo qual tomadas en vino en cantidad de un puño resuelven las ventosidades maxadas y aplicadas como emplasto, relaxan los miembros encogidos y resuelben los tumores y los apostemas”. FR. Francisco Ximenez, Cuatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales de uso medicinal en la Nueva España, Facsímil de la edición mexicana de 1888, México, Biblioteca mexicana de la fundación Miguel Alemán, 2001, p.89

¹⁰⁷ AGNM Inquisición Vol.687 exp.3 fs. 34-35

¹⁰⁸ Al hacer referencia a esto, June Nash explica: “En las prácticas curativas el indígena se ve a si mismo como la figura clave en el drama de su propia victimización. Sus enfermedades provienen de su propio mundo, generalmente de su familia o de sus vecinos cercanos. Ellos son culpables por haber provocado la

Marcos muestra el mecanismo básico de defensa que utilizó dentro de su sociedad dominante, que lo tenía en una posición y fase de aculturamiento religioso y social, lo marca y lo posiciona en una desventaja que sólo le permite querer destruir aquel individuo que le denigró, esto por medio de su conocimiento en yerbas mezclado con tintes mágicos. ¿Qué sucede en la psicología de estos curanderos que los llevan a usar esos mecanismos defensivos, en mayor o menor medida, para favorecer su sobrevivencia cultural? Primero observamos que la medicina mágica le confiere un papel importante a las yerbas medicinales, que conjugan el acto de usarlas como utensilio primordial vinculado siempre a la enfermedad mágica.¹⁰⁹ Y segundo, ese imperioso impulso de resistirse a la superioridad de la cultura católica europea, que lo castiga y reprende, incitando a dichos curanderos a darle a su práctica un carácter clandestino. La personalidad de aquellos curanderos novohispanos, que se desarrollaron como “puente” entre los diversos grupos étnicos, logró que el fenómeno se convirtiera en un emblema importante dentro de la contra-cultura de aquellos días. Lo que posteriormente tocaremos a fondo en un apartado del siguiente capítulo.

envidia y el odio de los demás.” June Nash, Curanderismo y curanderos, en Xavier, Lozoya, y Carlos Zolla, ed, La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México. México, Folios Ediciones, 1983, p.201

¹⁰⁹ Arturo Castiglioni, *op.cit.*, p.78-81

Capítulo II. Artes Mágicas en la Nueva España

Los temores y fervores del cristianismo medieval

San Agustín ya con sus obras *De civitate dei* y *De divinatione daemonum* recargadas de preceptos y doctrinas sobre la magia y los demonios, nos proporciona los primeros elementos que el cristianismo conformó para marcar la clara diferencia entre lo que era un culto pagano supersticioso alejado de la “religión verdadera”.

Al institucionalizarse la Inquisición en el año de 1209, ese mundo occidental gobernado por aquellos miedos que convirtieron a los individuos practicantes de la magia en un grupo de seguidores del diablo, propició que se consolidara el rechazo hacia dicha práctica, y dio paso al requisito jurídico fundamental para perseguir a cualquier grupo social inconforme.¹¹⁰ Así “la magia se hizo sospechosa al convertirse el cristianismo en la religión dominante.”¹¹¹ El principio precursor entre los hombres que utilizaron sus fundamentos maléficos para uso propio, dio lugar a la formación conceptual de magia demoníaca.

¿El enfoque de esa magia maléfica no se transforma al enterarnos de que en la Edad Media las primeras acusaciones por practicar la magia se encontraron dentro de las elites cultas? Dichos procedimientos que al parecer dominaban

¹¹⁰ Christoph Daxelmüller, *Historia social de la magia*, Barcelona, Herder, 1993, p.119

¹¹¹ Richard Kiechhefer, *op. cit.*, p.49

reyes, obispos, clérigos y monjes, que de manera paradójica, en ese mundo arracimado de preceptos religiosos se convirtieron en los principales alentadores de esos enemigos de Dios, envueltos en un cúmulo de ideas teñidas por un temor al omnipresente del Mal.

La doctrina que difundía la clerecía sobre el peligro de los embates malignos y “la viciosa práctica de la magia”, propuso la construcción de una idea donde aquel...

“demonio que se convirtió en el órgano ejecutivo de los deseos y temores humanos; la magia en la escenificación; el utensilio mágico, en el requisito para la escenificación. Con la ayuda de la teología agustiniana, que en la Iglesia latina se fue transmitiendo a lo largo de los siglos casi sin cambio alguno, se pudo fundamentar en la alta Edad Media -mediante insignificantes correcciones- la doctrina sobre las brujas y en los tiempos que siguieron a la Edad Media y la persecución contra ellas.”¹¹²

Conforme a lo anterior se presenta el siguiente planteamiento ¿Cómo se construye la concepción de magia entre los diversos grupos sociales? Tenemos noticia de que los ideólogos europeos de la Iglesia en el siglo XVI asociaron primero a la magia popular con el Mal y segundo introdujeron los elementos necesarios para permear las prácticas mágicas que usaba el populacho, y que un buen número de éstas se destruyeron –contradictoriamente- con las armas del cristianismo. En otras palabras la magia “baja” que utilizaba el pueblo fue remplazada por la magia “alta” manejada por la elites, fundamentada en la astrología, numerología y aspectos de la religión de Oriente Medio, matemáticas y filosofía griega.¹¹³

¹¹² Cristoph Daxelmüller, *op.cit*, p.130

¹¹³ G. R Quaiife, *op.cit*, p. 49

Así, nos encontramos con ese conocimiento mágico en manos de la Iglesia, que lo atesora entre los ideólogos religiosos encargados de interpretar todos los sucesos sobrenaturales y darles un sentido encaminado con intención de revelarlo condicionadamente al pueblo.

La principal de estas revelaciones fue la de injertar entre los individuos la idea dirigida de *el Mal* como principal recurso de control.¹¹⁴ No debería sorprendernos que este fenómeno produjera una serie de representaciones que dieron la entrada a un mundo fundamentado en el temor. La sociedad desintegradora de la Edad Media gobernada por esos miedos escatológicos construyó un mundo fanático, a partir de sus herencias obsesivas, que para aquellos religiosos de la época sólo se podían sostener por medio de la salvación o por medio de la fe.¹¹⁵

Jean Delumeau propone que la Iglesia utilizaba un “miedo pedagógico eficaz”¹¹⁶ con el objetivo de volver al camino correcto a los cristianos. El historiador recalca el papel fundamental de la propagación de estas ideas por los medios de comunicación de aquel tiempo para difundir todos esos miedos. Expone que las órdenes mendicantes para el siglo XVI en Europa fueron las encargadas de difundir un importante bloque de temores: el fin del mundo dentro de una visión maximizada del Apocalipsis, la venida del anticristo, y toda aquella calamidad que diera espacio a colocar al demonio como principal ejecutor.¹¹⁷ Aunque desde

¹¹⁴ Geroges Duby, El año mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial en la historia, México, Gedisa, 1996 p.95

¹¹⁵ Arturo Castiglioni, *op. cit.*, p. 203-209

¹¹⁶ Jean Delumeau, El miedo en occidente, México, Taurus, 2005, p317

¹¹⁷ *ibid*, p.307

el año mil el clero no le daba la menor importancia a los sucesos de la vida cotidiana, sí hacía mención constante a los eventos “insólitos” y trascendentes.¹¹⁸

Así aparece esa respuesta condicionada que fue producto de ese cúmulo de factores históricos que circundaron a esas construcciones. A partir del siglo XII hasta el XVI, esencialmente “las violencias milenaristas” se siguieron de la mano de conflictos bélicos, la peste, la Reforma protestante que demostró una importante radicalidad ideológica, mezclada con la constante tendencia a regresar a la base de todos los miedos, compuestos por los pecados de la humanidad, papel que se le otorgó al Anticristo, para hacer pagar a los hombres.¹¹⁹

Luego entonces, si sumamos todos estos elementos ¿sería posible que el mundo occidental cíclicamente anexionara con el tiempo un torrente de miedos, que aparecían aleatoriamente y desaparecían según el decurso histórico, creando un tipo de camuflaje en esas condicionantes y en espera de un nuevo resurgir?

El hecho anterior explica los impulsos histéricos demoníacos encontrados en esas sociedades occidentales, que con un nivel de fuerza representativo demostraron el efecto producido por aquel fanatismo religioso adquirido y necesario para alimentar así al poder dominador del miedo, promovido por las formas institucionales que buscaban dar estructura ideológica a la Inquisición, que a su vez necesitaba alimentarse del sentimiento de inseguridad colectivo, creando enemigos imaginarios y reales. Enemigos que vemos situados entre magos y brujas, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo.

¹¹⁸ Georges Duby, *op. cit.*, p.21

¹¹⁹ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 229

La magia como forma de resistencia

Aunque los esfuerzos por mantener la cohesión espiritual en el mundo cristiano por parte de la Iglesia fueron inútiles, ya fuese por causas que van desde el cisma de la Reforma protestante, que provocó que la contrarreforma española promoviera el Concilio de Trento (1545-1563) dedicado a vigilar la aplicación del dogma, o la adopción del pensamiento erasmista, que no se miró con buenos ojos dentro de la facción más conservadora del clero español, implicó que una intolerante postura se diera dentro de éste, junto con una devoción extremosa, dejando a España marginada con respecto al resto de Europa.¹²⁰ El resultado ciertamente como lo presenta Trevor Davies se desarrolló en tres etapas: 1) el debilitamiento económico y financiero, 2) La disminución de la potencia militar y 3) La mengua del sentimiento patriótico y religioso. Esto en conjunto daba lugar a los primeros pasos de la decadencia española.¹²¹

Era de esperarse que el panorama para las colonias americanas, con esas repercusiones en el viejo mundo se hiciera sentir. Se dieron lugar a una serie de fenómenos ligados con lo sobrenatural y la intensa lucha dirigida por Dios contra herejes, brujas y demonios. Con el incremento en el fervor religioso y el afán de control en la sociedad por parte de los colonizadores españoles, aunado al poder

¹²⁰ Ignacio Olagüe, La decadencia española, Madrid, MAYEE, 1950, 2 tomos. Las palabras de Olagüe son clarificadoras al respecto: “Consecuencias catastróficas del Cisma de Occidente, Renacimiento y humanismo, depravación de las costumbres y el clero, nueva vida en potencia, eran las circunstancias que encuadraban el problema, pero no explicaban el nervio de la cuestión. [...] En la herencia intelectual de la Edad Media aparecía un bloque de ideas preñadas de nuevas energías que de pronto iban a reventar y barrer a Europa entera [...] Azotaba a la Cristiandad un soplo de espiritualismo, [...] Era el alma del pecador que al chillido de la desgracia quería dialogar directamente con Cristo [...] Era una exaltación de misticismo con tendencia al individualismo. Hablando en plata, en la eterna lucha de las ideas, bajo la capa de teología.” *Ibid*, P.102

¹²¹ Trevor R. Davies, La decadencia española 1621-1700, Barcelona, Solnes, 1969, p.9,

que se le proporcionó a la institución inquisitorial, se hizo presente un comportamiento discordante según la norma religiosa en algunos integrantes de estas sociedades, como fue el caso de los negros extraídos del continente africano.

A simple vista, pareciese que se construyó una visión entorno de los negros y mulatos introducidos, que radica en la transportación de algunos estereotipos culturales provenientes de España dirigidos al Nuevo Mundo. Ya en la Nueva España la concepción que se tuvo de estos esclavos se consolidó en base al fundamento racial que se les atribuía, al ser catalogados como inferiores; era imperante que se les forzara a posicionarse en la parte más baja de la escala social. Estas concepciones del Viejo Mundo, anidadas en los pensadores de la época, impresas en la cultura española y promovidas por la literatura del siglo de oro, se recargaron en una tradición afianzada por algunos literatos del momento, como lo fue Lope de Vega con *El Santo negro de Rosambuco de la ciudad de Palermo* o Andrés de Claramonte con *El Valiente negro*, que ayudaron a la solidificación de algunos prejuicios sobre el negro.¹²²

Hay que recalcar que el Santo Tribunal sólo se encargaba de asuntos concernientes a españoles, negros y castas, ya que los indios no estaban dentro de

¹²² Ben Vinson III, Bobby Vaughn, Afromexico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p.26. Cabría mencionar como Ben Vinson fundamenta esta concepción “La religión jugó un papel aun mas decisivo en tanto los europeos identificaron paulatinamente a los africanos del subSahara como descendientes de Ham, uno de los hijos de Noé, cuyo linaje había sido condenado a una terrible maldición. Así, el fenotipo negro se percibió cada vez más como un expresión física del pecado de Ham y, por lo tanto, como un estigma de la supuesta e inherente naturaleza pecaminosa de todos los africanos”. *ibid.* P.25

ese régimen. Lo que se resalta en los documentos donde encontramos un nutrido número de casos en donde participa el grupo social africano.¹²³

Los dos elementos importantes que explica Solange Alberro con respecto a la cantidad de individuos que se mencionan en las fuentes, por su origen racial y su representación en la relación de los casos de la Inquisición en el siglo XVII se proponen de la siguiente forma. La primera consideración es clave para entender que los negros puestos ante el Tribunal inquisitorial fueron desapareciendo de los registros a lo largo de ese siglo, y que las incidencias de los mulatos incrementaron considerablemente. La respuesta nos la proporciona explicando el rápido incremento en las mezclas sanguíneas que hubo. La segunda precisión es una recomendación en la que debemos considerar el cotejo entre grupos étnicos con las incidencias de las demás castas y sus casos, para saber si los negros y mulatos fueron de los más perseguidos y enjuiciados con respecto de los otros grupos poblacionales.¹²⁴ La anterior puntualización contiene pertinencia, ya que dicho sea de paso, es la impresión que uno toma al adentrarse al ramo de Inquisición en el archivo. Pareciese a simple vista, que son una mayoría y que cometieron una enorme cantidad de crímenes religiosos. Pero si tomamos en cuenta que en algunos centros poblacionales la representación de estos negros y mulatos podía ser mucho menor a la de los demás, como por ejemplo en el año 1646 en la ciudad de Oaxaca había 898 africanos contra 150,000 indígenas,¹²⁵

¹²³ Solange Alberro, Inquisición y sociedad en México 1571-1700, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p.455

¹²⁴ *ibid*, 455-456

¹²⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán La población negra... *op.cit*, p.219

pues las cifras se pueden volver completamente relativas, con respecto a esa representación.

Así, en términos generales aquellos grupos sociales sometidos como los negros y mulatos y en alguna otra medida los indios que se alejaban de la fe, se convirtieron automáticamente en elementos subversivos. Ligados a la repuesta básica que trasciende en el ser segregado y humillado por un sistema social europeo, que intimidado por esa presencia mayoritariamente negra e india y “en defensa de las normas sociales y culturales que había establecido puso en violenta ejecución los instrumentos contra-aculturativos de que disponía el Santo Oficio.”¹²⁶

Puede ser que las instituciones advertían cierta falta de poder en sus autoridades clericales. La reacción de los africanos al quebrantar la ley, se fundaba en esa brecha producida dentro de la sociedad. La respuesta lógica en la estructura política y religiosa colonial, en pleno uso de su ejercicio, era la de controlar. Punto de partida de todo régimen con miras a la dominación. ¿Cómo es que desemboca este disentimiento religioso en subversión social, entre los negros y mulatos practicantes de la magia en tierras novohispanas?

Podríamos situar tres escenarios hipotéticos en la mentalidad del afroamericano traído por la fuerza al Nuevo Mundo, que causaron dicho proceso: 1) Se ha pensado que la mala o nula instrucción religiosa produjo que ciertos espacios se abrieran en la concepción espiritual de negros y mulatos, quienes pudieron asimilar al ser sometidos elementos del catolicismo, no sólo el dogma, sino

¹²⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán *Magia y Medicina... op.cit*, p.247

también las nociones de Satanás, las brujas y sus triquiñuelas anidadas en la tradición popular española, lo que le permitió de cierta forma descifrar el mecanismo que lo llevaría a la disidencia religiosa. Al encontrarse frente a una postura segregacionista, comprendió el poder de disuasión que tenía en sus manos, basándose en el miedo producido y anidado en la mente de los colonos. 2) La necesidad de nutrir su memoria “espiritual” con un acto de comportamiento básico en su nuevo entorno les harían crear nuevos espacios para sus creencias. Tal vez fue la respuesta instintiva que llevaría al afromexicano al intento de pervivir aquella esencia mágica, de la que el ser humano no puede desprenderse, adaptada para funcionar con la poderosa cultura dominadora. 3) La situación en algunos momentos se tornó crítica, cuando a negros y mulatos se les insertó en una dinámica social relacionada con la violencia, lo que produjo un sentimiento de miedo y rechazo, que desembocó en una rebeldía fundida en las constantes evasiones sobrenaturales, recargadas en las representaciones de la magia, la curandería o la misma hechicería diabólica.

De vital importancia para el clero, la tarea del inquisidor se ponía en marcha, al intentar localizar cuál era la procedencia de las prácticas de magia y de qué forma se utilizaban, ya que posiblemente se sincretizaban de manera astuta e instintiva tras el velo de la religión católica.¹²⁷

¹²⁷ Debemos mencionar que aunque en México colonial no se dieron casos de religiones sincréticas, como en Brasil, Haití o la misma Cuba, e implicaron la supervivencia patente de las prácticas paganas, que se basaron en esos prestamos complejos entre culturas y remarcaron históricamente estos puntos geográficos, si encontramos en la Nueva España grupos sociales desfavorecidos que se atrincheraron a nivel de creencia dentro de un concepto de resistencia. Con esto, una de las preguntas que se suscitaron casi de inmediato fue ¿cómo se pudo ocultar una práctica mágica dentro de la religión católica? Antes tenemos que connotar la diferencia entre una y otra: “la magia dentro del dominio de lo sacro, como un arte práctico compuesto de actos que son, tan solo, medios para un fin definido que se espera para mas tarde; la religión viene a ser un corpus de actos autocontenidos que ya son por sí mismos, el cumplimiento de su finalidad” Bronislaw Malinowski, Magia, ciencia y religión, España, Planeta, 1994, p.99

Prácticas que los negros y mulatos, en una fase de autosustentación alcanzaron a esconder, aunque fuese momentáneamente del inquisidor, que sin duda se veía obstruido. Aun con ciertos problemas para localizar a los “descarriados”, siempre se contaba con un número considerable de herramientas para hacer que salieran los actos pecaminosos a la luz en los tribunales.

Con todo y esto, una explicación plausible sería que pese a los esfuerzos por acabar con las prácticas mágicas y sus cambiantes adaptaciones, entre dichos grupos y la necesidad de crear una comunicación secreta como recurso de adaptación para el desarrollo de dichas prácticas, creó un sentimiento de rebeldía, que se sustentó en el principio de la clandestinidad. En otras palabras, como lo explica Castiglioni, “El Estado fundado sobre unas bases racionales codificadas en leyes, se dirigió a proteger a los gobernantes y el pueblo, subordinando la magia a estas leyes y controlando a los magos y condenándolos.”¹²⁸

Lo que trajo consigo una de las causas para que la magia se convirtiera en subversiva:

“La decadencia de la magia fue su cristalización en una serie de fórmulas, ritos y símbolos, que impidieron el desarrollo ulterior y su adaptación [...] fenómeno frecuente en la historia del pensamiento humano, correspondiente a la idea mágica, ésta renace en una nueva forma generada por las mismas pasiones e instintos vivos y activos en todos los tiempos. Entonces una nueva estructura, más o menos análoga a la antigua, surge y se desarrolla, creando nuevas leyes y asumiendo nuevas formas definidas, hasta que nuevamente decae.”¹²⁹

¹²⁸ Arturo Castiglioni, *op.cit.*, p.195

¹²⁹ *ibid.*, p. 195

Aunque no sea parte de nuestro tema, tendríamos que hacer mención de un ejemplo clave, donde dichas imprecaciones subversivas tuvieron eco entre los negros y mulatos novohispanos: los esclavos denominados cimarrones, que huían e intentaban resistir en sus alejados palenques, escondrijos de selva o montaña, los embates de la explotación a la que eran sometidos.

Ejemplo que explica Javier Laviña:

“Los combates por la supervivencia se libraron en afroamérica cuerpo a cuerpo, paso a paso, cada pequeño estímulo a la resistencia se repetía hasta el infinito [...] los esclavos sólo pretendían mantener un grado mínimo de humanidad [...] Productos de mercado, capital invertido, mano de obra, orgullo tragado a golpe de látigo, humillaciones extremas sadismo medido y calculado para destrozarse cuerpos y mentes: pero si los amos usaban de estas prácticas era por el reconocimiento implícito de la humanidad del esclavo [...] pero el fracaso fue importante, la rebeldía nunca pudo ser reprimida. En este contexto de deshumanización, [...] los esclavos aterrorizados, construyeron mecanismos de supervivencia, relaciones sociales al margen de las imposiciones.”¹³⁰

Las hipótesis son precisas al respecto. Puede ser que esto fuese provocado por un impulso de búsqueda en un espacio social, para tratar de conformar un nuevo sistema de creencias, en el proceso de adaptación de su cambiante entorno; el subterfugio mental creado por los negros y mulatos tal vez fue la parte inicial que conllevó al desarrollo de un variado número de prácticas sobrenaturales. Aún cuando la primera reacción estaba latente, la resistencia dentro de esas comunidades de cimarrones o de sus descendientes que intentaban conservar dichas costumbres se observa, como lo dice Roger Bastide, en un doble sentido dentro de dicho fenómeno: “la tendencia a la resistencia que les hace aferrarse a las tradiciones de sus antepasados y la tendencia al debilitamiento de estas tradiciones como consecuencia de la escasez de su población y del imperativo de

¹³⁰ Javier Laviña, Esclavos rebeldes y cimarrones, [CD-ROM] Fundación MAPFRE – Fundación Ignacio Larramendi, 2006, P.22

su supervivencia física.”¹³¹ Dicho lo anterior, una de las salidas en la mayoría de los casos, fue la mixtura de sangre, donde la cultura negra e india conformaron un nuevo pueblo, que en el proceso histórico de conformación de la colonia mexicana, procreó un complejo número de relaciones interraciales ligadas a la idea de resistencia contra el europeo colonizador.

Relaciones marginales interétnicas: sincretismos

La magia, al ser perseguida y estigmatizada en la sociedad novohispana, colocó a un número determinado de individuos segregados en la posición de crear puentes, donde se interrelacionaban con otros grupos sociales. Aquellos que asumieron consciente o inconscientemente la práctica mágica como un acto antisocial provisto de su carácter marginal, adoptaron el conocimiento sobrenatural, por ejemplo como se ha venido mencionando, de los autóctonos o de las mismas creencias hechicerescas europeas. Estos sincretismos dieron lugar a los perseguidos desvíos religiosos, que se hacían presentes en muchos casos en la vida cotidiana de hombres y mujeres confinados a un mundo espiritual gobernado por el demonio. Las opciones eran pocas en una sociedad tan opresiva.¹³²

¿Cuál fue la respuesta de las instituciones al ver esta tendencia de integración en los desplazados culturalmente? El intercambio en las tres culturas daba lugar a un enriquecimiento de las prácticas en sí. “Los ataques a la magia, y en particular a la indígena, no surgían del miedo a que ésta fuera supersticiosa o irracional, o

¹³¹ Roger Bastide, *op.cit.*, p.64

¹³² Jean-Pierre Tardieu, Relaciones marginales interétnicas en América siglos XVI-XIX, [CD-ROM] Fundación MAPFRE – Fundación Ignacio Larramendi, 2000, p.175

incluso indebida, sino, por el contrario, de que era poderosa y eficaz y, por lo tanto peligrosa. Por decirlo de otro modo, recurrir a la magia era una práctica aceptada por ambas culturas y se entendía y se implementaba de manera muy similar.”¹³³

Al tener este contacto dichos negros e indios, la corona española incrementó su preocupación, por ver riesgosa la conjunción. “Pero la sociedad hispanoamericana era mucho más compleja de lo que demostraba, de ahí un doble movimiento aparentemente contradictorio. Evocaba tanto las violencias impuestas por los negros a los indígenas como la posibilidad de alianza entre las dos razas contra los españoles.”¹³⁴

El enfrentamiento interétnico, sin embargo dejó ver que las relaciones entre grupos sociales, como lo fueron indios, mestizos, negros esclavos o libertos, se desarrollaron en un ambiente lleno de restricciones y promovía una serie de condiciones que se daban, tal vez como la representación de una resistencia pasiva, así “tales castas son, por tanto, el cause por el que fluyeron estos lubricantes discretamente eficaces que facilitan las relaciones sociales, haciéndolas hasta posibles y que finalmente se convierten en el objeto predilecto de los procesos por prácticas de magia.”¹³⁵

Magia que en las creencias populares casi siempre gozó de un contexto marginal, incrustada en las clases más pobres, rechazadas y perseguidas con el estandarte de la intolerancia. Prácticas de Magia que se juzgaron y persiguieron celosamente. El catolicismo colonial visualizaba cómo acabar con estos ritos

¹³³ Fernando Cervantes, *op.cit*, p.95

¹³⁴ Jean-Pierre Tardieu, *op.cit*, p.124

¹³⁵ Solange Alberro Inquisición y sociedad... *op.cit*, p.187

paganos y demoníacos, con terrores basados en la represión en manos del Santo Oficio; sin embargo la adaptación fue la triunfadora, junto con una pieza clave que le dio un carácter dinámico al fenómeno: el sincretismo que mutó una y otra vez dentro y fuera de la religión sin posibilidad de extinguirse.

Las prácticas de magia

Antes de entrar en materia, tenemos que contextualizar y exponer los términos necesarios concernientes al tema. ¿Qué entendemos por magia y a su vez cuáles son los tipos o formas y de qué manera se construye en los procesos de aplicación del ser humano? y ¿dónde se encuentra y cómo se desprende de la brujería y la hechicería?

“La magia nunca se “originó”, y jamás fue creada o inventada. Simplemente toda magia *existía* ya desde el principio, como un esencial añadido a aquellas cosas y procesos que interesan vitalmente al hombre y que, sin embargo eluden los esfuerzos de la razón.”¹³⁶

“Hallamos la magia allí donde los elementos de azar y accidente y el juego de emociones entre la esperanza y el temor ocupan un lugar amplio y extenso [...] la magia es un elemento activo y cumple una función social determinada e importante [...] Por consiguiente, la íntegra función cultural de la magia consiste en un colmar vacíos e ineficiencias en actividades que, aparte de ser altamente importantes, no son de todo dominio del hombre.”¹³⁷

¹³⁶ Bronislaw Malinoswki, *op.cit*, p.163

¹³⁷ *ibid*, p.165

Ahora bien, comparto la visión de Laura Melo de Souza, quien explica que el termino de brujería y hechicería se explican dentro de un mismo concepto, ya que diversos estudios han recalado las similitudes, dejando que se definan de igual forma, pero aun así, se debe resaltar la diferencia entre la magia y la hechicería, que como menciona la autora, radica en la existencia o carencia de pacto demoníaco, de donde se puede partir para aplicar el término de “prácticas mágicas” o “hechicerías”.¹³⁸ Luego entonces la validez del pacto acomoda a una bruja dentro de esa ligadura, que la remite y es de la pertinencia del diablo junto con sus hechizos; pero la magia recargada hacia lo individual nos ayudaría a explicar por qué se puede anidar en cualquier ser humano, propiciando que la sociedad genere el espacio para la construcción de lo que fue la magia *popular*. Además, sería plausible proponer que en el mundo sobrenatural de algunos grupos culturales como los negros y mulatos novohispanos, que cultivaron estas prácticas mágicas, se diera el fenómeno de la magia de “aficionados”.¹³⁹ Aplicación inmediata que podía hallar eco entre los grupos marginales, hecho que muestra la efectividad de la práctica en sí y su transportación a la cotidianidad, dando cuenta del proceso aunado al ser humano por un interés primigenio y vital: el poder basado en los temores y pasiones que lo llevan a perseguir en esencia “fuerzas mentales escondidas, rescoldos de esperanza en lo milagroso, creencias adormecidas en las misteriosas posibilidades del hombre”.¹⁴⁰

¹³⁸ Laura Melo de Souza, *op.cit*, p.143

¹³⁹ G. R. Quaipe. *op.cit*, p.59

¹⁴⁰ Bronislaw Malinoswki, *op.cit*, p.57

Ahora bien, Daxelmüller retoma los conceptos de *supersitio divinativa* y la *superstitio observationum* de Tomas de Aquino, que versan de la siguiente forma: la primera, sobre las artes mágicas relacionadas a la invocación de los demonios, que incluyen a la prestidigitación, aplicada por medio de ilusiones, sueños y de las predicciones de los muertos, que a veces usa personas, figuras y señales. De las que se derivan las siguientes: la geomancia, que aparece en objetos de madera o piedra pulida, la hidromancia, que usa el agua como conductor de imágenes, la aoreomancia la observación del aire. La piromancia el movimiento de las llamas, el aruspicium la lectura de las entrañas de un animal sacrificado al demonio. Y el segundo concepto se explica sin ninguna invocación a los demonios, se dedica a la observación de los astros conducida por la astrología, la interpretación del vuelo de las aves, la convulsión repentina de un miembro del cuerpo, la quiromancia que es la adivinación por la lectura de las líneas de la mano, la espatulomancia que lee en los huesos de los animales, así como los augurios y echar la suerte.¹⁴¹

Estos principios mágicos de una u otra manera se difundieron en puntos importantes de Europa como lo mencionamos en el primer capítulo, por lo que no es de extrañarnos la trascendencia que tuvo en España y las repercusiones al traerse algunas de éstas al Nuevo Mundo. Lo anterior implicaría una marcada absorción de conceptos por parte del colono, los indígenas sometidos y por supuesto los negros esclavos y libertos, que conformaron culturalmente un inesperado conjunto de interacciones complejas y originales, circundadas por sus creencias en lo sobrenatural.

¹⁴¹ Cristoph Daxellmüller, *op.cit*, p.133

La Iglesia que arrastraba un buen número de conceptos medievales, y consciente de esta situación no tardó en tratar de definir a la magia y situarla en un contexto que le colocaba el nuevo significado de superstición. Esto simplemente la posicionaba dentro de la mala utilización o la desviación del objeto sagrado,¹⁴² un ejemplo fue el uso inadecuado de las reliquias y la eucaristía.¹⁴³

La teología, que veía con malos ojos estas actividades que se alejaban del dominio de lo sacro y rebajaban esos símbolos religiosos, y las apreciaciones de la gente común y corriente, produjeron una idea maximizada de rechazo por parte de ambos. La trasgresión se observaba ligada a esas actividades mágicas, aunque éstas se encontraran en estado pasivo o latente, con próximos indicios de utilización. Por otra parte el estado activo donde el poder exponencial de la cultura popular lo difundía, provocaba miedo por el rápido movimiento entre todas las capas sociales. Pero ¿Por qué la magia determina al individuo para intentar evadir a las instituciones y en otra medida a la realidad? ¿Cuál era el ambiente que propiciaría que negros y mulatos se encontraran en relativa posición de ejercer algún acto sobrenatural aun estando bajo la tutela y supervisión de un amo?

Una de las precisiones que debemos connotar es la del movimiento – mucho más dinámico de lo que se cree - que tuvieron estos africanos en las sociedades hispanoamericanas; el desenvolvimiento e interacción de su hacer y quehacer cotidiano en los campos o en las ciudades.

¹⁴² Richard Kieckhefer, *op.cit*, P.90

¹⁴³ Encontramos un ejemplo de esto en la ciudad de México, en 1778, lugar y fecha donde se acusó a un mulato de oficio cohetero por haber tomado la hostia dos veces en el mismo día, “hecho escandaloso” que hizo que se le apresara y se le llevara a las cárceles secretas de al Inquisición. Se le adjudica el acto herético y se le acusa de usar la dicha hostia para un “augurio depravado”, no se describe el ritual ni la sentencia. AGNM, Inquisición, Vol.1006 fs.73-75

Carmen Bernand nos da un buen ejemplo de esto:

“En primer lugar, la proximidad física del esclavo con la familia del amo. Por lo general vive aquél en la misma casa, dispone del tercer patio -el del fondo- que es también el lugar de la intimidad, por ejemplo donde se encuentran las letrinas; está en contacto permanente con la mujer y los hijos. A este rasgo doméstico, que también se encuentra en el mundo de las plantaciones, hay que agregar otro, fundamental. El esclavo urbano vive en un espacio de circulación y de mediación: la calle, los lugares públicos, las tabernas, las pulperías, los mercados, las plazas de toros y los corrales constituyen su entorno exterior a la casa del amo. La frecuentación de estos lugares lo pone al tanto de los cotilleos, chismes e informaciones de toda índole. La calle, donde se mueve diariamente, le brinda un espacio de libertad y un cierto anonimato, limitado por la visibilidad del color. Como en las ciudades europeas, las de Hispanoamérica tienen sus zonas de anonimato que se extienden con los años y que, si bien alimentan los sentimientos de inseguridad y de soledad, otorgan a los individuos una libertad mayor, permitiendo que se diluyan los vínculos personales.”¹⁴⁴

En ese entorno social se identifican las prácticas mágicas y las hechicerías con la intención de condenar y perseguir al transgresor. Los eclesiásticos con el fin de reprobar y acatar los cánones de la Iglesia, prosiguen con el ataque a la infidelidad de manera certera hacia esos “desviados de la ley de Dios” y de la sociedad, de manera tal que estos delitos en muchos casos son conceptos no definidos.¹⁴⁵

De la práctica mágica a la hechicería

Hay que mencionar que en los primeros momentos del contacto de los dos mundos, la magia y la hechicería dejaban ver que sus rasgos tenían orígenes muy específicos dentro de las diferentes culturas, como la visión cosmogónica indígena y las estructuras que la llevaban hacia la magia o las representaciones

¹⁴⁴ Carmen, Bernand, Negros esclavos y libres en la ciudades hispanoamericanas, Fundación Histórica Tavera, Madrid, 2001 p.5

¹⁴⁵ Solange, Alberro, Templando destemplanzas: Hechicerías veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI-XVII, en Del dicho al hecho. Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España, México, INAH, p.77-88

cristianas que marcaban el decurso religioso de la época. Las creencias de los negros y mulatos, tal vez por esa temprana fase de adaptación, no pudieron injertar los suficientes elementos para construir esas nuevas creencias. Así al avanzar lo decenios y los siglos las filtraciones se hicieron presentes, algunas claras dentro de las creencias sincréticas en algunas regiones de América.

Uno de los puntos de partida para analizar del tema es el hechizo, que es esa parte de la magia que está oculta. Incluida en la continua filiación mágica que se reconoce en aquel que la practica, para que el individuo conductor la usara dentro de su conocimiento, en la creación de ese mundo sobrenatural, plantándose de manera rebelde ante el dogma católico imperante.

El eterno combate espiritual en el que estaban inmersos los grupos sociales en Nueva España se fundamentó básicamente en la construcción de un mundo dual, donde la balanza siempre oscilaba entre lo benévolo y lo malévolos, representado en todo momento por Dios y el Príncipe de la Tinieblas. Esa realidad pudo permearse de esas figuras imaginarias clericales que posaban su mirada reprobadora en todo aquello que no perteneciese al cristianismo. Pero la principal carga de esto, en ocasiones, se reflejaba en la realidad de esos hombres y mujeres que habían absorbido el saber mágico y lo aplicaron y por lo tanto fueron capturados o reprendidos por la institución normativa del Santo Oficio. El alcance de aquellas magias impersonales, destructoras o negativas, por lo general rigieron la vida social de la época.

El teólogo Pedro Ciruelo ya a mediados del siglo XVI publicó su *Tratado de las supersticiones*, donde dejó ver el tipo de pensamiento que se tenía al respecto de

esa conducta alejada del dogma. Desdobló el concepto a una premisa sencilla, la superstición tenía la equivalencia del crimen de herejía, amparándose en las sagradas escrituras para fundamentarlo. Proyectaba su intención de difundir su manual, y con esto hacer que aquellos que se salieran del lineamiento religioso volvieran pacíficamente al camino de la fe. En sus propias palabras dice: “Todas la supersticiones y hechicerías vanas las hallo y enseño el diablo a los hombres y por ende, todos los que las aprenden y ejercitan son discipulos de el [...] La principal causa por que el demonio hallo estas malditas hechicerías, fue por ver si por engaños podría tornar a reynar el mundo sobre los hombres.”¹⁴⁶

Aun así ¿Cuál fue el motor que puso en marcha los mecanismos mágicos activos en la vida cotidiana de los negros y mulatos? La información valiosa se nos presenta en los procesos inquisitoriales; hemos mencionado que la tensión provocada, por ejemplo entre los amos y los esclavos, se relacionaba con los casos de violencia verbal y física, propiciando que las castas más bajas desarrollaran un sentimiento de desgracia y desesperanza. Esto fue el principal motivo para hacer que su realidad impactara contra el mundo de lo sobrenatural, basado en un instintivo sistema defensivo. La magia que evitaba los castigos, el maltrato y todo ese rigor del esclavismo, se hacía vital para aquellos que se refugiaban en ese plano; desvelar la acción directa que los librara de terribles situaciones, para llegar a “un segundo grado de tensión, hechicería y prácticas mágicas servían a los esclavos para salirse del sistema sin destruirlo.”¹⁴⁷

¹⁴⁶ Pedro Ciruelo, Tratado de las supersticiones, [facsimil] México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986, P.13

¹⁴⁷ Laura Melo de Souza, *op.cit*, p.190

Tomemos como ejemplo el caso de Nicolasa de San Agustín, negra esclava que se le acusó de hechicera en el Real de Minas de Guanajuato en el año de 1672, que al pedírsele explicación de un amuleto que cargaba consigo contestó: “el traer una bolsita de reliquias, que mirandola adentro se allo un pajarito muerto y enredado con muchas ebras de seda de todos colores [...] y esta confesante respondió esto diciendo que es bueno para que los amos no castiguen a los criados.”¹⁴⁸

El hechizo convertido en una acción directa en contra del amo reflejó el grado de desesperación en que a veces se encontraban estos hombres y mujeres, como lo deja ver en su comparecencia ante el Santo Tribunal Isabel Bivanco, “la rascapetate” en Puebla:

“que yendo una negra llamada Lucia [...] a pedir a esta que le diera unos polvos para darle a un español que era amo de su marido por que le daba muy mala vida y le maltrataba mucho y que esta respondió que ella no sabia de polvos pero que habia oido que unos gusanos del muladar eran buenos, y la dicha negra fue a un muladar y trajo unos gusanos y se los dio a guardar a esta y los tuvo un dia guardados, por que decian que eran buenos para amansar y esta delatora le dijo a la dicha Lucia que los tostara y diera a comer y beber al dicho su amo y que con esos se amansaria y que la dicha negra le dijo que ya se los habia dado al dicho amo de su marido tres veces y que no le abia hecho ningun provecho que antes estaba mas bravo.”¹⁴⁹

No sólo la protección o el ataque por hechizo podía ser el vehículo para evadir situaciones peligrosas; en ocasiones se necesitaba algún otro artilugio para hacer que el encantamiento se diversificara. Un ejemplo de esto fue la mulata María Antonia de Noriega en el Real de Minas de Sombrerete, en 1693; que huída de Durango fue a dar a un lugar llamado Real del Parral, donde conoció a una

¹⁴⁸ AGNM Inquisición, Vol.619, fs.306

¹⁴⁹ AGNM Inquisición, Vol.636, fs.154

mestiza llamada Juana Golpazos, con la que entabló amistad y le compartió sus secretos mágicos que le ayudarían a librar su captura:

“le dijo le daría mas yerbas para que no la conocieran, aunque la vieran sus amos, y que luego la dicha mestiza fue al río, que estaba muy cerca y que le trajo unas flores que llaman cacomites¹⁵⁰ y se las mando meter en el seno, y que se saliese a la puerta, que no la abía de conocer el hombre que desde Guadiana abía ido a buscarla, y que esta declarante havia echo lo que la dicha Juana Golpazos le abía mandado, y que estando en la puerta llevo, Pedro Minjares, que era quien la fue a buscar y con quien esta declarante se habia criado y le pregunto si sabia donde estaba la mulata de Guadiana huida llamada Antonia Noriega y que ella respondió: señor yo no se por aca este tal mulata, y que aunque este declarante en tres ocasiones que estuvo hablando con ella no la conoció.”¹⁵¹

Aunque ella creyese que los cacomites le ayudaron a evadir su captura, hay que recalcar que la evasión se realizó. Posteriormente se menciona su relación con un indio llamado Mathias de Rentería con el cual bebía constantemente peyote y tenía “visiones” de diferentes tipos, hasta llegar a ver al mismísimo demonio con quien decía que copulaba tranquilamente en sus correrías por los montes. Este comportamiento puede ser atribuido al tipo de droga cactácea que inyecta todo el tiempo y le producía alucinaciones, pérdida y sentido de la realidad etcétera.

Sin embargo podemos observar que en la búsqueda por una protección más o menos efectiva en los procesos de asimilación de la cultura dominante y sus préstamos absorbidos por estos esclavos, que se enriquecían con las prácticas autóctonas indígenas, produjo un efecto a veces contradictorio, que la Iglesia no imaginó podía suceder: la demonización clandestina de estos individuos

¹⁵⁰ Francisco Hernandez nos da relación sobre esta planta, el mexicanismo cacomite nos remite a la palabra náhuatl cacómitl “Hierbecilla con raíz agrandada y fibrosa semejante a una cebolla agrandada y cubierta con unas telillas leonadas de donde brota un tallito cilindrico y leonado tambien, con nudos en que nacen con hojas alternas parecidas a las del puerro, largas y angostas con nervaduras longitudinales y hasta cierto punto parecidas a las de la grama ; cerca del extremo del tallo hecha unas capsulas oblongas y en grupos de tres y flores con hojitas largas y amarillas y de cuyo centro brotan espondilos adheridos a pedunculos alargados. La raíz se vende cocida en los mercados, se come, tiene sabor de castañas cocidas, y es al parecer de alimento, virtudes y temperamento semejantes. Nace en el campo mexicano” Francisco Hernandez, *op.cit*, p.223

¹⁵¹ AGNM Inquisición, Vol.525 exp.48 fs.516-517

expresada en su condición evasiva, inherente a su forma de vida. El tema de la formación de ese lazo entre la rebeldía y el diablo lo tocaremos a profundidad en el capítulo tercero.

Los actos sobrenaturales cometidos para sortear las vicisitudes de la esclavitud y los prejuicios raciales que imperaban sobre estos africanos, no sólo se aplicaron contra los colonos. Hechizos diversos se utilizaron para múltiples tropelías, que iban desde entrar a robar a una casa con la ayuda de “un dedo de muerto”¹⁵² que le permitiría a quien lo usara “no ser sentido”, o el hecho de llevar “una culebra pintada de dos cabezas (para) hacer el hurto, (y) que (se) hechaba por delante, y entraba la culebra y a todas las personas las adormesia enmudesia y atemorizaba de tal suerte que hacia todos los hurtos sin daño suyo y al que le beian no le hablaban ni gritaban”,¹⁵³ hasta usar “una lengua de perro y otra de escorpion” que sirve para ponerlas en el pecho cuando la persona esta dormida y le dice “todo el discurso de su vida.”¹⁵⁴

Aun con esto tenemos que poner atención a uno de los delitos religiosos, que tal vez por su naturaleza misma eran de los más temidos y que se denunciaban constantemente para ser perseguidos, por el hecho de tratarse de la práctica de la magia que maleficiaba a las personas. En otras palabras la relacionada con un acto de destrucción.

Casi siempre esta se presenta dentro de la interacción de los individuos que se encuentran cercanos. Los inquisidores no dejaron de prestar atención, al extraer la información necesaria para enjuiciar a aquellos que desarrollaban y cometían

¹⁵² AGNM Inquisición, Vol.534, fs,301

¹⁵³ AGNM Inquisición, Vol.486, fs,228

¹⁵⁴ AGNM Inquisición, Vol.478, fs,118-119

dichos crímenes, pero las razones para llevarlas a cabo se manejaron en distintas proporciones. Se hace presente el principal conductor y motivo: el odio.

Uno de los registros documentales arroja información sobre una mulata que le inutilizó la pierna al marido durante doce años, hasta que éste se percató del hechizo que le tenía así y explicó que “en un sapo estaba su daño” con una espina atravesado.¹⁵⁵ Este tipo de situaciones en la población creciente de mestizos y mulatos se dio constantemente, junto con la explotación y marginación, concedió a los desamparados el poder místico necesario para hacerse un lugar, aunque de manera subrepticia dentro de la sociedad colonial.

Magia amorosa

El famoso manual nombrado *Malleus Maleficarum*, escrito entre los años 1485 y 1478, por los dominicos Henrich Kramer y Jacobo Sprenger, fue la sólida guía que siguieron los inquisidores, en la que se reconocía y perseguía a la magia convertida en herejía, junto con sus distintos apartados en la aplicación judicial. Este aparato les daba a los jueces un instrumento clave, lleno de información para el rastreo del Mal demoníaco en el mundo de los seres humanos. La relevancia que tuvo dentro de esos círculos es fundamental, los eclesiásticos lo aplicaron de manera abyecta en los interrogatorios junto con la tortura e inculparon a un buen número de personas.

Estos acusados y sentenciados se les sometió a penas crueles y despiadadas. Ese cúmulo de conceptos aplicados por dicha herramienta también conocida como *Martillo de las brujas*, dio la pauta ideológica que encontraba eco a varias

¹⁵⁵ AGNM, Inquisición, Vol.673, fs.143

escalas en las elites religiosas en Europa y América, durante un par de cientos de años.

Si atendemos a los varios fragmentos referentes a los embrujos amorosos y a las brujas, nos encontramos que el *Malleus* definía de manera concreta y tajante lo que se conocía como magia sexual, proponiendo una interesante explicación de ésta dentro de la clerecía católica.

La moral religiosa del Viejo Mundo en los siglos XVI-XVII, marcada por una fuerte tensión emocional y mental, permeada por un fanatismo exacerbado, produjo en el ideario colectivo viera un mundo repleto de herejías de esta índole. El plano sexual siempre estaría recargado hacia los indeseables pecados que se veían cual síntoma de un todo maligno.¹⁵⁶ El temor a los demonios de la carne era la constante, el vehículo sin lugar a duda, respondiendo a esa misoginia acendrada, se encontraba en la mujer, idea que se representa en el *Malleus* claramente:

“¡que otra cosa es una mujer sino un enemigo de la amistad, un castigo ineludible, un mal necesario, una tentación natural, una calamidad, un peligro doméstico, un deleitable detrimento, un mal de la naturaleza pintado de colores!” dicho de otra forma “la palabra mujer se utiliza para significar el apetito de la carne [...] la razón natural de esto reside en que es mas carnal que el hombre” y por eso “con mas fuerza contribuye al incremento de las brujas, es la penosa rivalidad entre la gente casada y las mujeres y los hombre solteros, Y esto es así incluso entre las santas”.¹⁵⁷

Según los mordaces autores dominicos, este retrato formado, daba la explicación total, que fundamentaba la propensión de las mujeres que buscaban como forma de vida la infidelidad, la ambición y la lujuria. Dichas imprecaciones sometieron

¹⁵⁶ Fernando Ortiz, *Brujas e inquisidores. Defensa póstuma de un inquisidor cubano*, Cuba, Fundación Fernando Ortiz, 2003, p.160

¹⁵⁷ Henrich Kramer, Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas*, Barcelona, Reditar libros, 2006, p.116-118

a la feminidad a un ámbito marginal. En la Nueva España se les dio el mismo tratamiento, la negra, indígena o española padecieron de igual forma este tipo de juicios. El rigor social seguramente se alimentó de aquel discurso teológico que fue construido al rededor del género.

En el terreno de la práctica mágica sexual aplicada, que estuvo a la orden del día en la cotidianidad novohispana, se observa un cuestionamiento interesante: ¿qué mueve al practicante de la magia sexual, al realizar estos actos, tomando en cuenta que la presión religiosa y social lo marginaba e impactaba psicológicamente? “A grandes rasgos, esta actividad hechiceril tiende, ante todo, a lograr asegurar una situación considerada como deseable o satisfactoria en el terreno a la vez amoroso y económico.”¹⁵⁸

El antropólogo Fernando Ortiz nos propone una serie de características que creemos útiles para formar un cuadro de razones y acciones llevadas a cabo por magos y brujas, junto con su repercusión en los aspectos psíquicos y físicos, correspondientes para comprender el proceso. Efectos y causas psíquicos en los individuos practicantes de magia: Miedo a lo desconocido, ansiedad e incesante esperanza de lo inopinado, responsabilidad por los deberes sutiles e inalcanzables, desgaste fisiológico y necesidades insatisfechas e hiperestería, que hace creíble todas las alucinaciones y profecías.¹⁵⁹

Nos dice Ortiz que el porcentaje es alto cuando se presentan dichas hechicerías y brujerías, envueltas en el fenómeno conocido como psicosis colectiva, debido a la constante sexualidad reprimida. La religión tiranizante que impedía desfogar

¹⁵⁸ Solange Alberro, *Templando destemplanzas...op.cit.*, p.80

¹⁵⁹ Fernando Ortiz, *Brujas e inquisidores... op.cit.*, p.160

una necesidad natural del cuerpo, la insatisfacción donde el eros que estaba sometido, provoca que los instintos insatisfechos se dejaran llevar hacia las fantasías del subconsciente. “Las poluciones, las destilaciones, el onanismo, la sodomía y las demás técnicas de la sexualidad sustitutiva, inocentes o pecadoras, eran válvulas por donde la lujuria biológica, oprimida en la claustración, buscaba satisfacciones; pero no resolvía los problemas, ni el fisiológico ni el psíquico y menos aun, los de la Teología. El demonio estaba allí, junto con el eros encadenado.”¹⁶⁰

La sexualidad visualizada como un recurso del Mal y el miedo engendrado por los demonios en los hombres, produjo que los magos asumieran una importante carga social reflejada en los sentimientos de inseguridad. El negro y mulato puesto en este tamiz respondió al estereotipo de ser un mal cristiano, catalogado de inferior, bordeaba el umbral del erotismo mágico, enfrentado a la disyuntiva propuesta por la encrucijada mística: Dios o el demonio.¹⁶¹

Encontramos un nutrido conjunto de prácticas mágico-amorosas en la sociedad en el México colonial, en las que participaron los tres grupos culturales más importantes. Aun así la culpabilidad sólo recaería entre los marginales, aquellos extranjeros que no estuvieran integrados formalmente a dicha sociedad. La conducta sexual dentro de la estructura colonial, donde los sistemas de valores desplazarían a los grupos desprotegidos, propició que éstos echaran mano de las

¹⁶⁰ *ibid*, p.160-161

¹⁶¹ *ibid*, p.164

prácticas mágicas, que contenían ese poder fantástico de sugestión sobre los individuos, para descubrirse como rebeldes y renegados de Dios.¹⁶²

Muchas son las técnicas y conjuros mágicos que se utilizaban en la colonia mexicana entre los individuos, pero tenemos que poner atención a algunas de ellas. La utilización de yerbas con fines amatorios sin lugar a dudas fue una de las que se usaron con frecuencia, ya fuese por su efectividad de narcotizar, de amansar, hacer ligaduras, repeler y hasta para matar.

Su función mística trataba de infiltrarse dentro de las costumbres, motivo suficiente que hizo que se torcieran las reglas espirituales para apoyarse en la ayuda y efectividad de las variadas sustancias extraídas de las plantas-mágicas o simplemente las características de la misma. En Puebla de los Ángeles un español llamado Francisco Flores de Valdez quería tener “trato ilícito” con una mujer, se acercó a un mulato de nombre Diego que tenía conocimientos sobre dichas “yerbas”, y le pidió un conjuro que el mulato lo dio. Le recomendó el uso de la planta “Ten Vergüenza la cual tiene cualidad y virtud de que pasando junto de ella, (se dice) te vergüenza y dandose una palmada en la mano, sierra cinco o seis hojas que tiene [...] y que esta dicha yerba la cogiese el susodicho y la frotase en comale y la hiciese polvos y estos se los echase a la dicha mujer cuando pasase por junto de ella”.¹⁶³ Aunque solo se tratase de la Mimosa Púdica o también llamada Planta de la vergüenza, que reacciona con el tacto o el sonido, el encantamiento está ahí, recargado en la creencia sobrenatural, injerto en el

¹⁶² Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y Magia... op.cit*, p.160

¹⁶³ AGNM Inquisición, Vol.1205 exp.22 fs.159-160

subconsciente, que propiciador de una esperanza no siempre funcionaba como se deseaba.

En otros casos las yerbas se podían combinar con una oración para potenciar el efecto. Las palabras mágicas contienen frases que involucran a santos, la virgen María o al mismo Jesucristo, por ejemplo “Matteo Andrés aquí tte atto, Matteo aquí te encanto con la Virgen María y el espíritu santo”, muchas de éstas se siguen de la descripción de cómo “ligar a un hombre” por medio de un hechizo. Por ejemplo, basándose en la ingesta de hongos alucinógenos encontrados en el centeno denominados cornezuelos, una mulata le pide a una gitana le dé estos, sin dejar de remarcar el uso más peligroso de la yerba que actúa directa sobre el individuo: “los molio y hecho cada uno de si, en dos papelitos, el macho amarrado con una hierba de pita blancas y el papelito donde estaba el cornesuelo hembra con una ebra de seda encarnadas y que le dijo que el cornesuelo macho se lo avia de dar primero y después la hembra, cada cosa en medio del sueño”.¹⁶⁴

El resultado buscado y al parecer como ellas esperaban, era la impotencia sexual de Mateo Andrés, que se concretó y lo llevó a realizar la respectiva denuncia ante el Santo Oficio, acusando a Francisca Toscano por haberlo hechizado.

No sólo las plantas se usaron para atraer o ligar a los individuos, los dedos de muerto y de ahorcado mezclados con chocolate¹⁶⁵, los sesos de mula combinados en algún bebedizo¹⁶⁶, huesillos de muerto molidos y cosidos a la ropa¹⁶⁷, gusanos “de muladar” en polvo puestos en la comida¹⁶⁸, sólo por mencionar algunos. Otra

¹⁶⁴ AGNM Inquisición, Vol.1502 exp.3 fs.243

¹⁶⁵ AGNM Inquisición, Vol. 339 fs.620

¹⁶⁶ AGNM Inquisición, Vol. 561 fs19

¹⁶⁷ AGNM Inquisición, Vol. 419 fs.22-22v

¹⁶⁸ AGNM Inquisición, Vol. 278 fs.65-78

manera de hacer volver al amante era por vía de los “lavatorios de partes” que constaba en enjuagar los genitales o las axilas y dar a beber la infusión.¹⁶⁹ Cabe mencionar que la secreciones del cuerpo como semen, la menstruación o la orina en muchos casos estuvieron presentes en la conformación de los recursos amatorios.

Solange Alberro acierta al decir que en la mayoría de los casos las mujeres marginadas son las que desarrollan estas prácticas, y sortean un cúmulo de situaciones que serían altamente improbables entre los demás grupos culturales, acto que realiza la hechicera negra o mulata: “sin duda benéfico, al fin y al cabo, puesto que tiende a suavizar o a torcer reglas, teóricamente rígidas, y a crear un campo de mayor libertad donde la gente escapa, al menos simbólicamente, de las limitaciones y de las restricciones impuestas por el orden social”¹⁷⁰

Adivinación, astrología y sortilegios

Una de las formas de magia que repercutieron entre los grupos sociales transgresores de la colonia fue la adivinación, los sortilegios y en algunos casos la complicada estructura astrológica. En los círculos donde se practicaban estos encantamientos la imagen del diablo también estuvo presente. La adivinación tenía la función principal de encontrar esas respuestas que sólo podían resolverse por vía de lo sobrenatural.

¹⁶⁹ AGNM Inquisición, Vol. 497 fs.298-300

¹⁷⁰ Solange Alberro, *Herejes, brujas y beatas: Mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España*, en *Presencia y Transparencia: La mujer en la historia de México* [Cord.] Carmen Ramos Escandón, México, El colegio de México, 2006, p.83-97

La adivinación como parte de la magia, en la Nueva España, probablemente cumplió la misma función reparadora que en Europa. Encontrar cosas perdidas y personas, objetos robados, predecir la buenaventura, interpretar los sueños, descifrar el nombre del hechicero que quería hacer el mal; el hecho en sí aliviaba la tensión mental a la que un sujeto podía estar sometido, basado en la esperanza de tener una mejor defensa ante peligros desconocidos.¹⁷¹

En la ciudad de Mérida, en el Barrio de San Juan de Letrán en el año de 1690 encontramos a una mulata liberta llamada Micaela Montejo, que fue denunciada por Gertudis Bosques también mulata y nos describe el procedimiento:

“hacia una suerte con un guebo que traía en la mano [...] y quebrando el guebo y quitandole la yema y hablando entre dientes y meneando los lavios [...] le echo la clara en el agua de la ventossa y que aviendose ido la clara al fondo de la ventosa vio que se formaron o levantaron tres echuras, pequeñitas y aviendolo visto le pregunto que que palabras avia dicho para hacer aquello y que para que efecto lo avia hecho, le respondió a dicha mulata que avia rezado tres credos y que la avia hecho para saber si un galan suyo tenia que ver con otra mujer”.¹⁷²

Las necesidades místicas corresponden a un momento específico, en donde el mago o hechicero incurre en estas acciones “haciendolas unas veces bien y otras mal, hacertando y errando” lo que provocaba cierto nivel de incertidumbre, acompañado de momentos sugestivos en la comunidad.

Sumados con otros tipos de conjuros al repertorio de las prácticas mágicas, las “artes adivinatorias” en manos del diablo, según el dogma cristiano, servían para

¹⁷¹ Nuevamente Fernando Ortiz nos plantea cómo adivinan los brujos afrocubanos otro ejemplo en la isla: “La forma de pronosticación, por medio de de los caracoles –como llaman vulgarmente en Cuba a los cauris – es la mas extendida entre los brujos afrocubanos. [...] el brujo se sienta en el suelo o sobre una estera y lanza hacia arriba los caracoles. Según la posición que mantengan después de caídos infiere los augurios; así para predecir el resultado de la enfermedad dice que será mortal si los cauris caen muertos; es decir, con la abertura de la concha hacia arriba, y viceversa en caso contrario; o sea si los caracoles caen vivos en posición que les permitirá caminar si realmente estuviesen vivos”. Fernando Ortiz, *Los negros brujos... op.cit*, p.108-109

¹⁷² AGNM Inquisición Vol.622 fs 153-161

“engañar y cegar a los hombres vanos, que se desvanecen en estas fantasias [...] por que no hay ciencia ni arte para como se pueda saber sin revelacion de Dios.”¹⁷³

Tal vez dichos sortilegios, que mezclan elementos de la liturgia católica, utilizados en estos procedimientos con la intención inmediata de camuflar las acciones que pudieran ser sospechosas para las autoridades eclesiásticas, a su vez incorporaron elementos que los negros y mulatos extrajeron de los indígenas, lo que produjo un nivel de interacción constante entre las castas segregadas. Una de estas acciones las encontramos en la ciudad de México en 1678, cuando una mulata nombrada Pascuala de Salamanca recurrió a dos indios chichimecos que le proporcionaron un hechizo adivinatorio para encontrar una caja que le habían robado a su hija. La dicha Pascuala: “saco una redoma de aceite y una jicara vacia y le dijo que a esta (su hija) pusiese las manos juntas, las palmas hacia arriba y hecho en ellas el aceite de dicha redoma estando debajo de dicha jicara y esta le dijo que debia de hacer con aquello, y que le mando lo lamiese con la lengua, y con esto dijo que podría encontrar quien le había hecho el mal a su hija.”¹⁷⁴

Las formas para vaticinar también incluyeron a la astrología, que se sustentaba en la interpretación de los cuerpos celestes, práctica heredada de las ciencias ocultas medievales. La actividad esotérica de la Edad Media en el siglo XII, tuvo como fin principal organizar ese conocimiento científico que se mezclaba con la magia. Aunque en ese tiempo se separaba la astrología científica de la popular, con el

¹⁷³ Pedro Ciruelo, *op.cit*, p.44-45

¹⁷⁴ AGNM Inquisición Vol.520 exp.190 fs.301-302v

pasar de los siglos hubo cambios en la manera de aplicación. El elemento popular en el siglo XV-XVI conllevó que se diseminara la práctica, en la cual se detectaba un rasgo innegable de brujería, catalogada como herejía y en el mejor de los casos como una superstición más. El uso de esos símbolos implicó también la elaboración de los medios para aplicar los métodos específicos que se convirtieron en elementales pases místicos de la adivinación. Un ejemplo clásico, fue la formulación de los horóscopos, que consiste en calcular la posición exacta de los cuerpos celestes en movimiento, a partir del nacimiento de un individuo.

Encontramos un caso novohispano interesante de un tal Gaspar de Rivero, acusado de astrólogo y judicario, originario de Tánger, estudiante canonista de la ciudad de México, que fue enseñado por un cura secular en las artes adivinatorias astrológicas, también se desarrolló efectivamente en el estudio del latín y lenguas romances. Este Gaspar de Rivero es un ejemplo clave para entender el proceso de popularización de estas prácticas, siendo capturado por la inquisición por saber el rumbo de una mula extraviada, se le halló utilizando un astrolabio con el cual encontraba cosas perdidas o robadas. Aunque el método le funcionaba “azarosamente” algunas veces, vemos como distorsionó el principio del rito y que se alejó de los recursos de la astrología. El instrumento y sus lecturas podían visualizar el movimiento de los cuerpos celestes y su vez aterrizar las lecturas en explicaciones fantásticas, que sólo servían, según la práctica original, para saber la buenaventura, la duración de su vida o eventos particularmente asombrosos.¹⁷⁵

¹⁷⁵ AGNM Inquisición Vol.432 fs.525-528, Arturo Castiglioni, *op.cit*, p.235.

Cabe mencionar que las escuelas y universidades europeas en la Edad Media transmitieron los rasgos del saber árabe, que incluyeron aspectos filosóficos y rasgos de astronomía, con las que occidente incorporó este conocimiento, que a su vez provenían de la antigüedad griega. Astrólogos persas e hindúes compartieron dichos rasgos, enriqueciendo la práctica incorporando una serie de elementos, que el propio

Sin embargo estas prácticas aparentemente inofensivas también se colocaron en el ámbito de lo demoníaco.

cristianismo tomó después, aunque el fundamento fue transformándose y hubo intentos de darle un carácter científico en los siglos VII-VIII. Lo que propone que la magia astral española tuvo un sinnúmero de procedimientos heredados del conocimiento árabe. Richard Kieckhefer, *op.cit.*, p.126-130

Capítulo III. La visión del Mal en el Nuevo Mundo

Magias y diablos en occidente

La herencia cultural de Europa colocó desde los comienzos del dogma cristiano al Diablo como una entidad antagónica a Dios. Fundamento dual que surge en el nodo de la creación de fuerzas opuestas, de ahí que la magia diabólica toma los elementos necesarios para llegar a su fin.¹⁷⁶

“Lucifer se convirtió en el sueño de Occidente y en su trauma social [...] adquirió forma a base de antiquísimas fantasías y modernos ensueños [...] exigía culto y adoración como señala la crítica contra la superstición, pero como retribución concedía al hombre la magia y el poder [...] proyectaba deseos y deleites [...] se rebelaba contra la decencia y la buena conducta, contra el conformismo y el silencio, contra Dios y la sociedad.”¹⁷⁷

Pero la dualidad sigue ahí; el ejemplo que refleja el fenómeno lo encontramos en las epidemias demonológicas de los siglos XIV-XVII. Según las investigaciones, se ha demostrado que los teólogos y juristas de la época explicaron que Dios usaba al demonio -de manera un tanto paradójica- para autorizar el pecado, que Dios mismo podía castigar y perseguir. La creación por parte de la elite eclesiástica de un espectro demonológico que traspasaba toda frontera de la fe, aunado a que la teología supeditó el Mal al Bien, provocó que el mundo material acosado por los ejércitos de la tinieblas, fuera impuesto por un orden ideológico

¹⁷⁶ Arturo Castiglioni, *op.cit*, p.213

¹⁷⁷ Cristoph Daxellmüller, *op.cit*, p.143

lo suficientemente poderoso que pudiese controlar a los individuos por medio de sus debilidades espirituales. A punta de argumentos teológicos, hizo su aparición Satanás como principal enemigo de la divinidad cristiana, que también tenía el poder de infiltrarse entre los hombres comunes y corrientes, con su arma más efectiva: el miedo.¹⁷⁸

Pero dentro de este marco habría que preguntarse ¿Quién sería el mejor transportador de las enseñanzas del diablo?

Ya en el siglo XI en Europa, aquel que difería de los preceptos del cristianismo se le acusaba de un sinnúmero de abominaciones. Durante los siglos XII-XIII indudablemente el ataque del clero sobre grupos inconformes, a nivel político o religioso, se justificó cuando se les adjudicó la práctica de ritos diabólicos. Frente al siglo XIV la Iglesia, incapacitada para adaptarse a los embates de las pestes, las hambrunas, la decadencia económica, el Gran Cisma, intentaba no perder fuerza en un caótico ambiente, donde rápidamente el objetivo era construir un reordenamiento social. La institución religiosa impuso, en cierta medida, diversas representaciones enajenadas de la realidad, pero necesarias para alimentar el imaginario del populacho, y que así se pudiera dilucidar una serie de corrupciones que se trataba de ocultar por el claro debilitamiento del dogma.

La clerecía bajo la capa del maligno, propuso avivar la visión de un “Satanás que dejó de ser un tentador rebelde para transformarse en la manifestación del espíritu del mal: inmanente y poderoso, abordable y deseoso de ayudar a la humanidad para servir a sus propios fines.”¹⁷⁹

¹⁷⁸ Jean Delumeau, *op.cit*, p.361-363

¹⁷⁹ G. R. Quaipe, *op.cit*, p.67-68

Las brujas fueron las emisarias de la oscuridad por excelencia para conducir todo tipo de herejías: partidarias y practicantes la magia diabólica, dispuestas como agentes de Lucifer, se dieron a la tarea de hacer tangible y demostrar la fuerza de la gran conspiración demoníaca, anhelada por sus adeptos para sojuzgar al mundo, los cuales se valdrían de la baja moral religiosa para cumplir sus propósitos. La disposición hostil hacia la humanidad dejaría entrar la idea de que la gracia de Dios se antepondría como escudo protector, esto aunado al sentimiento religioso acendrado en la percepción de que el Diablo se hacía cada vez más poderoso.

En fin, la bruja dentro del plano popular entró con cierta celeridad en las sociedades europeas. Entregada al Diablo, casi siempre se acercaba a los desamparados y realizaba sus conjuros ocultos por obscenos que fueran, al margen de la religión cristiana, para encontrar así el eco necesario en su constante aplicación.

En España a comienzos del siglo XVI, como ya mencionamos, tuvo importantes representaciones diabólicas el País Vasco. La personalidad de la bruja en ese momento refleja lo que hemos venido mencionando; el reniego de Dios, los ofrecimientos al demonio, el manejo del poderoso *maleficium*, los aquelarres, y el canibalismo, que trataremos en un apartado más adelante, en sí la renuncia al cristianismo. Estos patrones de rebeldía predominaron durante todo el siglo dentro de los grupos marginales como eran los negros y mulatos esclavos y libertos, que deambulaban en la sociedad del territorio español como Córdoba,

Málaga, Valencia, Cuenca y Calahorra.¹⁸⁰ El Viejo Mundo engendró un resistente demonismo que se mantuvo constante, pero sin dejar ser perseguido tal vez por eso “Satán todopoderoso e identificado con él una multitud de trampas [...] se ha refugiado en las Indias, que ha convertido en uno de sus bastiones.”¹⁸¹

La demonización de Nueva España

El Diablo y sus huestes viajaron junto con Cristóbal Colon e hicieron su desembarco en América al mismo tiempo; pasajero sofisticado y hábil, proveniente de esas construcciones agustinianas, anidado en la mente de todos esos clérigos y conquistadores que vinieron al Nuevo Mundo, no encontró mejor vehículo que la mismísima fe, para infiltrarse con su malignidad en el continente recién descubierto.

Mas allá de que se creyera que el demonio se había aposentado en estas tierras antes de la llegada de los españoles, y que la visión de los cultos idolátricos prehispánicos eran la muestra fehaciente de esas aberraciones, sí habría que precisar que los demonios que buscaban apoderarse de estos confines del mundo alejados de Dios y repletos de pecados, fueron sustentados dentro de una construcción posmedieval teológica, solidificada en la forma de ver a esos indígenas envueltos en una “ceguera” que combinada con una “debilidad espiritual” e ignorantes de la palabra divina eran propensos a sucumbir a los encantos del Maligno por medio de engaños.¹⁸² En otras palabras, se traba del mismo ser infernal, que aparecía poderoso y lejano de Europa, refugiado y

¹⁸⁰ Véase las referencias de los casos en la península. *op.cit* José Luís Cortes López, p.219

¹⁸¹ Jean Delumeau, *op.cit*, p.392-393

¹⁸² Luis Villoro, *op.cit*, p.38-43

escondido entre los amerindios, pero también se mostraba con características específicas, que no eran las que traía aquel “Diablo europeo”.

No sorprende que a su vez Lucifer hizo lo suyo contaminando a los negros y mulatos marginales con su sapiencia maléfica, los que por esta ruta trataban de integrarse en una sociedad colonial intolerante y desconfiada. Dichos signos se mostraban en un clima lleno de incertidumbre religiosa marcado por diversas contradicciones. Estos grupos étnicos dejaban ver cómo se gestaba y se expandía una tendencia a la demonización, donde sus prácticas pecaminosas ligadas a la rebeldía de los cánones, les daban los elementos suficientes para acogerse al Diablo. Los africanos introducidos por la fuerza en algunos casos, si se me permite la expresión, se convirtieron en un tipo de “cimarrones espirituales”, huidizos de la leyes divinas, que escapaban en sus mentes de manera sobrenatural de el enorme peso que ejercía sobre ellos la sociedad novohispana.

Las múltiples acusaciones por crímenes amenazadores que involucraban alguna acción mágica, representaban ese síntoma, en esa búsqueda donde se sabía que el demonio permanecía oculto, pero que con el estímulo necesario podía resurgir constantemente. Una de las explicaciones que me parece prudente recuperar es la marcada inclinación o por lo menos percepción de que la misma esclavitud provocó que Satán fuera absorbido en el ideario popular de aquellos sujetos que se encontraban sometidos y marginados. Las súplicas de estos practicantes de magia contenían una característica importante y aparentemente acarrea un aspecto que encierra una contradicción, de la cual no podían desprenderse: el

concepto elaborado en las entrañas mismas de la elites eclesiásticas y difundido por ellas, donde los magos podían obligar a los demonios con súplicas a Dios.¹⁸³

En un momento determinado los demonios que pertenecían básicamente a dos ramas: las huestes del infierno y los ángeles caídos corruptos, que el imaginario medieval proponía, se vinculaban directamente con el mago. Dicha relación estaba rodeada por la aplicación de la magia ritual o también llamada ceremonial, que nada tenía que ver con la brujería. “El practicante de la magia ritual actuaba sobre todo por medio del conjuro: Llamaba a uno o más demonios por su nombre, con el objeto de persuadirlos u obligarlos a llevar a cabo una tarea específica.”¹⁸⁴

El problema se presenta dificultoso, la percepción de la realidad se alteraba, dándole al imperante mundo religioso un toque de feroz fanatismo, que se movía veloz en la comunidad. Con tintes paranoicos, las autoridades realizaron la persecución de hechiceros, brujas y magos novohispanos; dicha represión posiblemente se construyó ante la sensación de una falsa seguridad, que no era otra cosa que la búsqueda de estabilidad, dirigida y manejada en la sustentación del poder en manos de estas. Y quién mejor para combatir esa inestabilidad propiciada por el Maligno que la Santa Inquisición. En este contexto, obligadamente nos remitimos a las palabras de Solange Alberro, quien expone que para explicar cualquier crimen religioso, hay que explicar a la institución que los perseguía y que los castigaba.

¹⁸³ Richard Kieckhefer, *op.cit*, p.24

¹⁸⁴ Norman Cohn, Los demonios familiares de Europa, México, Alianza, 1987, p.215

Sabemos que el propósito principal de la justicia eclesiástica era redimir por vía de la penitencia. Dicha justicia, propiamente encargada de vigilar y perseguir al practicante de magia que se desviaba del dogma, reflejó aquella realidad teológica, a la cual se le aplicaban los filtros necesarios por vía de los inquisidores, quienes podrían verse parciales “muchas veces restrictivos e incluso represivos, de aquí que la información que aportan los documentos se limite a lo marginal, a lo reprimido.”¹⁸⁵

Por lo que no debe sorprendernos que la persecución de estos magos que surgieron a partir de ese momento de búsqueda espiritual, se diera dentro de aquella sociedad. Momento en el cual algún individuo afectado y “llegado el primer accidente, acusa a los manipuladores de la violencia sagrada; les convierte en sospechosos de traicionar a una comunidad a la que sólo pertenecen a medias, y de utilizar un poder que se sabía sospechoso.”¹⁸⁶ Es por esto que “la brujería hace que la culpa de una desgracia se desplace desde una fuerza abstracta e inescrutable para ir a posarse sobre un individuo fácilmente identificable y punible.”¹⁸⁷

El Santo oficio transportó a América su carácter medieval de perseguir la herejía. Sabemos que el principio de castigo en los delitos contra la fe, en primera instancia iba dirigido hacia los moriscos, judaizantes y místicos, pero la extensión de estas infracciones se condujo hacia un sinnúmero de actos heréticos,

¹⁸⁵ Solange Alberro, Introducción a la historia de las mentalidades...*op.cit.*, p.26

¹⁸⁶ René Girard, La violencia y lo sagrado, Barcelona, Anagrama, 1998, p.271

¹⁸⁷ Jeffrey B. Russell, Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos. Barcelona, Paidós, 1998, p.142

que podían incluir la heterodoxia o la propagación de las doctrinas consideradas como erróneas.¹⁸⁸

Los procedimientos inquisitoriales podían abrirse a partir de una denuncia que algún testigo realizaba. El Santo Tribunal evaluaba si se debía seguir el procedimiento, dependiendo de las pruebas que se tuvieran; se sabe que muchos procesos se quedaron abiertos por largos periodos, y en otros casos cuando no se le consideraba de suficiencia sólo se archivaban.¹⁸⁹

Las acciones concretas a seguir, a grandes rasgos, después de que se dictaba la orden de aprehensión, se ejercían de la siguiente forma:

- 1) La prisión, que tenía tres tipos: preventiva, secreta y perpetua.
- 2) El fiscal inquisitorial presentaba la acusación del reo y se nombraba a su defensor. Se señalaba la cuestión del delito.
- 3) El interrogatorio: podía incluir el tormento, cordeles, garrucha, potro, hierro etcétera. En algunos casos se evitaba la sangre y el médico estaba presente.
- 4) Se presentaban los testigos y probanzas.
- 5) Se dictaban diversas sentencias: Reconciliación, San Benito, la abjuración vehemente, azotes, destierros, persuasión y penitencia espiritual.¹⁹⁰

La Inquisición con estos patrones persecutorios religiosos “estableció un control hermético en torno al negro”. Dichos recursos culturales produjeron que “la

¹⁸⁸ Guadalupe Castañón González, Punición y rebeldía de los negros en la Nueva España en los siglos XVI y XVII, México, Instituto Veracruzano de Cultura, 2002, p.84

¹⁸⁹ Solange Alberro, Introducción a la historia de la mentalidades... *op.cit.*,p.233

¹⁹⁰ *ibid*, p.227

integración forzada” del africano se llevara al terreno de lo social y laboral. La hechicería y la práctica de magia se representaron como algunos aspectos significativos de esa vida cotidiana en los documentos inquisitoriales.¹⁹¹ Hay que reconocer que “la ira de la Inquisición era la respuesta lógica al temor infundido por sus prácticas terribles, conocidas por todos, fantasmas habituales de las imaginaciones aterrorizadas.”¹⁹²

Ésa era la contestación al orden establecido. La magia llevada a tantos terrenos como se pudiese, se convertía en los procesos para disentir del catolicismo. La correspondencia a toda hechicería era el castigo, aplicado a los negros esclavos y libertos, que no se les dio el mismo tratamiento judicial a comparación de los demás grupos étnicos. En el plano de las acusaciones, penas espirituales y penas corporales que se aplicaron en la Nueva España, las diferencias fueron importantes, se tendrían que buscar los porcentajes de individuos que las practicaban, estrato social, el tipo de delitos de la fe que cometían, en relación con las otras castas, para saber la tendencias y explicar los fenómenos.

Ante los inquisidores todo era demoníaco; se percibe en la documentación de la época colonial mexicana una tendencia a relacionar al negro con Satán, pero la puntualización cabe, al entender que muchos de estos brujos, magos y curanderos se hacían presentes dentro de un cuadro demonológico que proporcionaba un sinnúmero de respuestas a sus necesidades. El hecho sustancialmente se observaba: el poder sobrenatural que dominaba la Iglesia ya no sólo estaba en sus manos, el mago común y corriente desarrollaba sus cualidades aplicando su

¹⁹¹ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad...* *op.cit*, P.460-464

¹⁹² Laura Melo de Souza, *op.cit*, p.94

poder mágico, aun a sabiendas de que ese poder estaba marcado por su práctica subrepticia y sería respaldado por el demonio. Pero esto no deja de lado la idea sobre la transmisión de ese dual acompañamiento de Dios y del Diablo. Una de esas representaciones nos la da Gabriel de Tapia mulato, que fue acusado por otro mulato llamado Francisco Ruiz Mendoza, de oficio cacahuatero, arriero y vaquero, mandado apresar por el inquisidor Don Alonso de Peralta, en la ciudad de México. Francisco Ruiz fue detenido por estar vinculado al hallazgo de un libro que estaba escrito en latín y en lengua tarasca; se le interrogó y éste, tal vez para desembarazarse de la acusación, le arroja la responsabilidad a Gabriel de Tapia que le ofreció su alma a Lucifer –al que llamaba To Sanchito– y que sólo con mencionar dicho nombre le ayudaba, y que él mismo justificaba sus actos por dos razones expresadas en su interrogatorio: “que cuando fuese corriendo en algun cavallo o potranca no le sucediese mal y se pudiese tener sin caer” y la segunda “que siempre entendio que las cosas de Dios son mejores que las del demonio pero que se ayudaba de el por las palabras que tiene dicho para que nadie se le aventasse ni le hechase el pie adelante”.¹⁹³

A resumidas cuentas, era casi imposible realizar la separación de sus habilidades mágicas con respecto del plano religioso, que por supuesto estaban ligadas a su condición social. Lo que dejaba ver una conexión directa con el delito de pacto diabólico, llevado al plano judicial por el Santo Oficio, para su vigilancia y castigo.

¹⁹³ AGNM Inquisición, Vol.209 fs.293-298

Los contratos con el demonio.

No fueron pocas las veces que el Diablo se apareció frente a un número determinado de practicantes de magia, hechiceros o brujos, en forma de bulto negro, de hombre encapotado a caballo, como perro, chivato, toro o mono. Algunas de esas formas se hicieron patentes en la sociedad colonial de México, y nos proporcionan un muestrario de las imágenes en las que se cobijaron los negros y mulatos. Desventuras y totales desconuelos, produjeron repentinos contactos con el demonio y una esperanza latente de solicitarle ayuda eficaz, convertida en el principal incentivo de los que se adentraban a ese mundo sobrenatural.¹⁹⁴

El principio del pacto demoníaco está fundamentado básicamente en la estrecha relación del mago y el demonio, y se tiene que sellar en casi todos los casos por medio de esa alianza infernal. La servidumbre a la que puede someter a ciertos demonios un mago o hechicero, se propone como la relación intrínseca en la que toda capacidad para “convocarlos, controlarlos, y coercionarlos” implica una provisión permanente, donde se busca la servidumbre de esos seres malignos.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Encontramos en Guatemala en el año de 1619 a una mulata llamada María, quien representa esta relación. Compareció ante el Santo Oficio de la Nueva España, exponiendo que habiéndose quedado encerrada en un aposento de la casa “sin haber parte por donde hubiese entrado, un negro bajo de cuerpo, que se le paro a las espaldas y la llamo tres veces, cada vez que le respondió, y no quería, y luego la había puesto su mano en los cabellos por detrás y la había arrastrado, por el dicho aposento, y habiéndola arrastrado con un palo la priva de sentido” mas adelante dice que “ su ama le había hecho muchos castigos crueles” y que se había “entregado al demonio muchas veces”. A todas luces se observa el afán de autodenunciarse, la esclava construye toda una historia sobre la aparición del demonio que la maltrataba, exponiendo la mala vida que le daba su ama. Aquí no hay intento de pacto, pero si un refugio en la manipulación de imagen del Diablo. AGNM Inquisición. Vol.322 fs.167-168

¹⁹⁵ Cabe mencionar que este fenómeno distorsionado por la Iglesia presenta un par de aclaraciones interesantes: En un principio el mago era quien combatía a los demonios, pero la jerarquías católicas medievales infundieron la idea de que estos eran el enemigo de Dios, que a todas luces se percibe la “mala interpretación” que no parece otra cosa mas que el torpe intento de “tergiversar deliberadamente” las acciones verdaderas de los agentes de Satanás. G.R Quaipe, *op.cit*, p.52

Un mulato Miguel de la Flor, esclavo en Oaxaca en el año de 1680, quien por medio de oraciones que contenían un librito que dijo se titulaba “Paratodos” escrito por un tal “Montalbán”, se acogió al principio anteriormente mencionado, recurrir a cinco demonios por medio de una oración, “Maimon, Ladrebu, Aruel o Yruel, Tegui y Cabrestillo”, básicamente no tuvo otra intención más que la de solicitarles su ayuda para “asistirle en el juego”.¹⁹⁶

El hecho muestra al practicante de estas “suertes mágicas” el mecanismo para entablar ese vínculo con el Mal, conlleva un principio fundamental en esa interacción: el beneficio solidificado en el contacto con lo oculto y la magia diabólica. Lo que nos remite a las palabras de Norman Cohn: “No se adora a los demonios; por el contrario, se los domina y se los hace actuar según su propia voluntad”¹⁹⁷ ¿pudo tal vez esta idea esparcirse entre los negros y mulatos, quienes creyeron que el Diablo, lleno de objetos mágicos, era el principal y mejor auxiliador en diferentes circunstancias en su vida cotidiana?

Sin lugar a dudas el clero proyectó la idea que el mago o hechicero novohispano se consideraba un aliado del Príncipe de las Tinieblas, por lo tanto tenía la obligación de firmar ese contrato “en cuerpo y alma” y les otorgaría una infinidad de poderes sobrenaturales. Muchas veces aparecido en sueños, en cruces de caminos, agazapado en las montañas o cuevas, la imagen diabólica se representó ante esos individuos, esperando tal vez que otro mago más avanzado los acercara a las “fuerzas ocultas” para concretar el poderoso contrato.¹⁹⁸

¹⁹⁶ AGNM Inquisición Caja.151 fs.1-59

¹⁹⁷ Norman Cohn, *op.cit*, p.221

¹⁹⁸ En algunas ocasiones cuando se le denunciaba y capturaba al criminal por haber cometido algún “exceso”, se presentan formas de evadir las penas de modo peculiar, como fue el caso de un mulato “que

Concretamente para dar paso a diversas herejías, que propondrían artilugios montados para conseguir casi siempre lo imposible; salirse de esa condición, donde el individuo pudiese quebrantar el rigidísimo entramado del sistema institucional de la colonia. Construida en el acto espontáneo de invocar al demonio, esta conducta impulsiva que se pronuncia dentro del motivo en sí, da paso a una reacción pasional reprimida, urgida por ese escape y contenida en una acción pragmática.

El maleficium y la contramagia

¿Cuáles son las razones que descubren las aplicaciones de la magia oscura y negativa, dentro del manejo de poderes sobrenaturales que ejercen los magos sobre la sociedad?

La fe en el mago y el poder sobrenatural convocado por “una fuerza única en su clase, que sólo el hombre tiene, y se libera solamente por su arte mágico” se mezcla con la “fe humana” basada en su propia naturaleza, sin dejar el deseo del individuo que se satisface un “tanto más con la frustración de los otros que con el éxito propio.”¹⁹⁹

En la cultura novohispana, uno de los elementos que predominó dentro de las fantasías populares fue el conocido *maleficium*, que tenía la característica de emplear los poderes ocultos para realizar daños. Dicha hechicería podía pasar por

llamando a el demonio se le aparecio, y a el ir el demonio a darle el papel para el pacto en escrito, y a el a cortarse con su sangre firmarlo: se le aparecio el Santo Cristo de Chalma, y que desenclavando la mano derecha le dijo por señas que no lo hiciera, y alavo al señor, y huido el demonio” AGNM Inquisición Vol.830 exp.13 fs.168-169

¹⁹⁹ Bronislaw Malinoswki, *op.cit*, p.84-96

un proceso multifacético, donde en los ingredientes para la elaboración de un encantamiento preponderaba como eje motor la destrucción.

Lo anterior llevaría la función misma de controlar y perjudicar simultáneamente.

Así, no es de sorprendernos que la visión difundida en los siglos XIV-XVII del *maleficium* en Europa y América, como vehículo para causar trastornos, aunado al siempre presente acto negativo, se hallara vinculado directamente al diabolismo; por esta razón se ha planteado la idea de que las brujas o hechiceras eran unas “desviadas sociales”, que sólo buscaban a perpetuidad los infortunios de aquellos a los que perjudicaban.

En la ciudad de Durango en la Nueva Vizcaya en el año de 1640, una mulata llamada Maria Verde acusó a una partera, mulata también, de nombre Ana de Arzola, de “robarle la preñez”, aunque la primera se sabía y estaba cierta de estar embarazada, de nueve o diez meses, declaro que:

“la dicha Ana de Arzola le puso la mano derecha en la parte izquierda del vientre donde tenia a la creatura y teniendola apretada en la mano derecha, la apreto con la izquierda, la tento el ombligo el estomago y los pechos, la misma mulata Ana le dijo a María que no estaba preñada y noto esta declarante que no quito la mano de aquella parte ni la tento y ni meneo como lo acian las otras parteras [...] y en aquel punto no sintio mas esta declarante su preñez ni criatura en el vientre [...]”

Incrédula, María Verde se fue al pueblo de Analco a pedir la opinión de la partera que la atendía, una india María que:

“abiendola tentado le dijo a esta declarante que no estaba preñada ni tenia creatura en el vientre como solia, y preguntandola esta declarante que que seria aquello, la dicha india Maria le pregunto si la abia apretado o tentado alguna persona o partera, le respondió esta declarante lo que abia pasado con la dicha Ana de Arzola y a esto respondió la dicha Maria que la dicha Ana de Arzola le habia hecho cacayagua²⁰⁰, que es burla y asi la dio entender se la avia sacado [...] y que en la noche sueño que estaba echisada particularmente por aquella parte izquierda

²⁰⁰ *Cacayahua* en náhuatl significa burla, y se relaciona con engaño. Rémi Siméon, Diccionario de la lengua Náhuatl o mexicana. México, siglo XXI, 1999, p.54

que tenía la creatura, que tenía quesos en la boca y que habiendo amanecido lunes saco una espina de pescado sin averle comido el día de antes ni el antecedente [...] y que esta sin el preñado, ni creatura en su vientre y que esta sierta la tenía asta el dicho viernes, despues le a faltado y no sabe el modo ni por que, ni tenido sangre ni otro indicio de haberlo malparido [...]"²⁰¹

Aun así la magia puede tornarse en algunos casos más agresiva, llegando hasta los terrenos del homicidio. René Girard denomina esto como “la manipulación de una violencia fundadora”, que no necesariamente se puede comprender y la raíz se encuentra en el camino de esa identidad misma de la violencia, ya fuese en lo divino y sagrado o en la más común de las prácticas mágicas, resguardada en el imaginario colectivo, evidentemente también aplicada a los terrenos de un móvil destructor.²⁰²

En el caso de la magia imitativa o simbólica, la transferencia de la acción negativa hacia un individuo es de suma importancia, puesto que representa el deseo de agresión, pero se crea a partir de una visión que envuelve un sinnúmero de objetos y en algunos casos de animales.²⁰³ Luego entonces la acción simbólica proviene del deseo y de la voluntad, punto de partida en el que debe considerarse que la práctica análoga de transferir cierto daño se visualiza como un elemento

²⁰¹ AGNM Inquisición, Vol.413 fs.516-518

²⁰² René Girard, *op.cit*, p.230

²⁰³ Isabel de Cartagena en Puebla en el año de 1605 nos da una muestra de ello, al proponerle a un hombre, al que le prestaba sus servicios mágicos, tomar “un sapo y enchirle el cuerpo de alfileres y ponerle en la boca una aguja o alfiler grande de esta suerte, lo enterraría en la puerta de la casa de un contrincante” AGNM Inquisición Vol.466 fs.29-33. En este otro caso podemos observar una variante de dicha transferencia, un tendero de apellido Quiros, del pueblo de San Martín en Toluca en 1650, acusó a una mulata liberta llamada Leonor Ontiveros de ser bruja, la cual trabajaba para él y describió lo acontecido: “tenía en ella un perrillo que le hacía compañía, y el dicho Pedro de Quiros le tiro un arcabuzazo y aunque le dio con las balas en las orejas, no murió el dicho perro y enfermo luego un niño de cuatro años, hijo de el dicho Pedro de Quiros y por eso el dicho Quiros, (quería) matar al perro como lo dijo con efecto lo colgo de un árbol de peras y el dicho niño mejoró y que luego dijo [...] tenían hechisado al dicho niño y que con aver muerto el perro había sanado” A.G.N Inquisición Vol.454 fs.560-598. Nunca sabremos los motivos ulteriores del tendero español en contra de la mulata, pero el hecho en sí refleja en alguna medida el proceso imitativo descrito arriba.

fundamental en el desarrollo de *maleficium*.²⁰⁴ Dicho lo anterior debemos de tomar en cuenta el otro plano, el de la idea de defensa en contra eso hechizos malignos, que sólo podían ser combatidos con un método mágico de igual fuerza: la magia blanca.

En la España del siglo XVI la magia blanca fue de uso primordial. Tomada como un sinónimo de contramagia que combatía y descubría el *maleficium*, desarrolló sus principales formas y estructuras.²⁰⁵ Sin embargo el hecho es que ante los inquisidores toda magia blanca o negra, tenía que ser reprimida y castigada fervorosamente. Es aquí donde la magia benéfica perdió su fuerza en las costumbres populares, dejando el espacio necesario para que la magia diabólica se sostuviera por mucho más tiempo y se acendrará en el imaginario social.

Esa función protectora de la contramagia intentó, resolver un problema que se encontraba en la simple interacción cotidiana de los individuos de una comunidad, remarcando una de las pasiones humanas que por antonomasia pertenece al género: la envidia.

La magia blanca tenía como objetivo descubrir y combatir esas envidias, fundamentadas en la mayoría de los casos en celos desatinados -como lo vemos aun hoy en día- y proyectados hacia la acción directa para destruir.

Los procesos culturales transportados desde la península, determinaron la pauta a seguir en la construcción de los sistemas administrativos y eclesiásticos de la Nueva España. Siguiendo estos patrones sólo podemos especular sobre lo que pudo acontecer en los terrenos de la magia.

²⁰⁴ Arturo Castiglioni, *op.cit*, p. 47

²⁰⁵ G.R Quaipe, *op.cit*, p.58

Las transmisiones provenientes de la Europa medieval, donde la magia tendió a recargarse hacia a la religión con el único objetivo de equilibrar todos los planos sobrenaturales entre el Bien y el Mal, tal vez reflejo semejanzas en los territorios colonizados. Punto de partida para un sinnúmero cuestionamientos que proponen elaboradas e intrincadas creencias de los diversos grupos sociales.

Un ejemplo de esas concepciones fue Mónica de la Cruz en Cholula, quien autoponderandose “discípula de hechicera”, le recomendó a una mujer que:

“cojiese un poco de tabaco de manojillos y ajos, y que uno y otro se los diese en pedazos menudos y los metiese en los rincones de la casa y asegurandole que nadie aunque quisiese le podia hacer daño [...] y que así mismo enseñó a la dicha mujer que para hechar de si la maletia y desgracia fuese algun arroyo y se lavase la cara manos y brazos diciendo = bayase el mal y bengame el bien, y así mismo cortase las faldas de su camisa y puestas en las manos un poco de sabila diciendo = cortote sabila mia para mi ventura, sabila mia cortote para mi bentura y así cortada la pusiese en su tinajera y si estuviese verde era su señal de bentura y si se secase de su desgracia, y la misma diligencia hiciese con su ruda, diciendo al cortarla y cortote ruda para mi bentura cortote ruda para mi bentura”.²⁰⁶

Sin embargo pareciese que no se implicaba ninguna ayuda demoníaca, se le acusó por ser hechicera y de tener pacto con el demonio, le proporcionaron unos azotes, se le sacó sogas al cuello por las calles.

El aquelarre, el vuelo y las transformaciones

Fernando Ortiz nos hace tan pertinente recomendación sobre la revisión histórica que se debe hacer de la Edad Media²⁰⁷ en los casos que pudieron incentivar la invención de la brujas y los pactos diabólicos, circunscritos al cuadro de la “locura histérica” de los mismos y demarcada en ese contexto propiciatorio del

²⁰⁶ AGNM Inquisición Vol.562 fs.505-567

²⁰⁷ Fernando Ortiz, Brujas e inquisidores... *op.cit.*, p.171

histerismo; la epilepsia, la catalepsia o la ninfomanía, que a su vez se convertirían en ejemplos clave para diagnosticar a los endemoniados que aparecían en los aquelarres. Precisión pertinente, para la descripción de las sintomatologías sociales que se formaron alrededor de la popularización del demonio, situación que nos deja espacio suficiente para intentar y proponer la explicación sobre la construcción de estas formas alegóricas y fantásticas en la sociedad:

“Todas aquellas mundanas narraciones de cosas y hechos absurdos que hacían las brujas, no eran si no expresiones de la mitomanía que es habitual en las histéricas, como es la vanidad; que las infelices delirantes perseguidas por brujas inspiraban las más grotescas confesiones para realizar así, aun cuando es el pecado o es el crimen, el alto y extraordinario relieve de su personalidad. Y si el inquisitoriado, por el contrario, callaba y se encerraba en su mutismo absoluto, y profunda melancolía, entonces se interpretaba que aquello era obra del diablo de la taciturnidad, pero era en realidad también un fenómeno de la psicopatía.”²⁰⁸

Realidad que demostraba las constantes ilusiones demoníacas, con las que se encontraban estos practicantes de magia.

La bruja no siempre sostuvo esa condición de endemoniada, maligna y despreciable, como en algunos casos se tiende a pensarla. Ya mencionamos cómo la Iglesia se encargó de imponerles ese tópico de maldad a las practicantes de la magia blanca o negra, pero ¿cuál sería la otra visión, la de una sociedad que usaba esas prácticas y creencias en un sinnúmero de momentos? ¿cómo respondieron esos magos y las hechiceras a aquel llamado que les hacía su momento temporal? El surgimiento por la simpatía de las hechiceras o brujas tiene su fundamento mucho antes de la formación del catolicismo. En la antigüedad eran veneradas por ser excelentes sanadoras. Respetadas en sus habilidades para curar o como

²⁰⁸ *ibid*, p.172

parteras llegaron a desarrollar técnicas igual de efectivas que los médicos. Recursos que no fueron aceptados por la norma, tomando en cuenta que se convertían en la principal competencia económica para éstos.

En un principio básico, la bruja se ganó un importante lugar en la sociedad por manejar estos recursos, tanto en el plano natural y sobrenatural. La imprecación de ser considerada un ente antisocial se formuló por el ideario religioso, propuesto para perseguirlas. Pero el estereotipo se desmoronaba dentro de la cultura popular, lo que le da paso a un personaje que se dispuso habilidosamente a vivir en la clandestinidad. Ahora bien, hago esta mención por que tendríamos que realizar varios matices sobre la visión de las brujas y hechiceras que señala la cultura occidental.

En los documentos de los procesos que se trabajaron encontramos un muestrario de esa construcción filosófica y teológica del Bien y el Mal. Se observa que los inquisidores en un tono severo, amenazante y dispuestos a utilizar todos los medios para hacer confesar a cualquiera sospechoso de una herejía, provocan que se recopile información que en muchos casos se propone dudosa.

Por razones que van desde la presión aplicada hacia los reos, que en algunos casos se les amonestaba en el plano espiritual, pero en otros se les aplicaban azotes y el tan temido tormento²⁰⁹ a la simple “técnica interrogativa sugerente”

²⁰⁹ A María de Loya se le acusó de ser bruja y el manejo de yerbas maléficas en el partido de Misantla, Veracruz en 1619. Se le apresó y en el interrogatorio la colocaron en el Potro en escalera; a la quinta vuelta de garrote en cada una de sus extremidades, confesó que se había infiltrado a casa de un Diego Peres Ronquillo, por petición de una india llamada Maria, que le dijo a Maria de Loya atacase a la hija de este, “chupándole el seso”, eso hizo y entraron “ella, el diablo y la india en forma de león” y que todo se lo adjudicaba a un indio llamado el Junco, que le proporcionaba las yerbas, y dijo “que es el diablo” y que tendía transformarse en lechuza y volar junto de ella por las noches. La mulata murió en las cárceles secretas, se hace descripción del empeoramiento de su salud, y solo podemos suponer que fue a partir de las torturas y los malos tratos. AGNM Inquisición Vol. 315 fs.428.

estructurada para dirigir las respuestas de los imputados hacia un rumbo preestablecido.²¹⁰

¿Esto automáticamente colocaría a los datos extraídos, en el tamiz de la desproporción y la duda? Las implicaciones dan un variado número de salidas al problema, pero hay que recordar las palabras de Carlo Guinzburg:

“la tortura, en realidad no hace otra cosa que replantear, en forma exasperada, la característica esencial de todo proceso por brujería. Por obvio que sea, no resultará inútil recordar que una numerosísima porción de los inquisidores creía en la realidad de la brujería, así como muchísimas brujas creían lo que confesaban ante la inquisición. En otras palabras durante el proceso se verifica un encuentro en diversos planos, entre inquisidores y brujas, en cuanto partícipes de una visión común de la realidad (que implica la presencia cotidiana del demonio, la posibilidad de relacionarse con él, etcétera.). Pero precisamente porque este encuentro tiene lugar a distintos niveles, siempre existe (inclusive cuando la imputada es –como ocurre a menudo, y con mas frecuencia de lo que se cree– realmente una bruja, invocadora del demonio en sus encantamientos) una suerte de hiato entre las creencias de la imputada y las del juez. Este último, casi siempre de buena fe, trata de colmar tal solución de continuidad, y para ello recurre, de ser necesario, a la tortura. Al mismo objetivo apunta la insidiosa técnica de interrogatorio [...] dicha técnica tiende a arrancar al imputado aquello que el inquisidor cree con firmeza que es la verdad.”²¹¹

Al respecto Carlo Guinzburg plantea un debate harto interesante, en el cual propone que se deben mirar estas confecciones “uniformes” por medio de la separación de lo que se creía o se afirmaba, puesto en las creencias, de lo que realmente se podía extraer en un suceso verdadero. Extiende la polémica también a los casos donde las prácticas mágicas llevadas al terreno de lo colectivo, como

Uno de los factores que debemos tomar en cuenta en estos fenómenos de demonismo, es el vinculo de las drogas alucinógenas, que casi siempre se rodean de un ambiente de superstición y al cual se le atribuyen estados alterados de conciencia, que permiten deformar la realidad, puntualmente lo que llamaríamos los “desvaríos de la mente” y sus repercusiones en el ideario fantástico social. El estudio de esas consecuencias y el impacto se debe estudiar a profundidad. Fernando Ortiz, *Brujas e inquisidores...* *op.cit*, p.180.

Otra de las cuestiones que tenemos que considerar es que la bruja a lo largo de la historia, tanto europea como americana, al encontrarse frente a los grandes procesos de persecución se enfrentaron al celo religioso, que no solamente la categorizaba como aliada del diablo sino también su presa, e de ahí que se le torturara para “extraerla de las garras del demonio.”Norman Conh, *op.cit* ,p.319

²¹⁰ Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1999, p.24

²¹¹ *ibid*, p.27

era el caso de los aquelarres, ritos donde el demonio, en algunos casos aparece en forma de macho cabrío y los participantes se dedican en pocas palabras a “invertir los valores y símbolos del cristianismo” venerando a Satán²¹², en base a ciertos códigos sobrenaturales; así dicha información pasa por el filtro de la investigación y propone el cuestionamiento de qué tan real fue aquello. La posición de Ginzburg es clara, no niega que dentro de estas reuniones endemoniadas se pudieron dar las características que implicarían una unión desviada con el Diablo, que de manera perversa llegaba a su máxima representación dentro de un rito orgiástico mezclado con el sacrificio, algunas veces hasta de seres humanos en pos del Maligno y sus favores.²¹³

De manera metódica Guinzburg se propone en su texto *Historia nocturna*, reconstruir paso a paso, en diversas hipótesis, el decurso histórico de las brujas, sus aquelarres y la visión que se tiene de ésta en sus vuelos y las transformaciones animalísticas. Coloca a la diosa Diana y a un culto de las seguidoras de la divinidad nocturna, como principal eje en la explicación de procedencia; lo que permite seguir la mezcla de los rasgos culturales en el territorio céltico-mediterráneo, que también compartieron algunos aspectos con el ámbito euroasiático.

En los temas relacionados con el aquelarre, la religión católica le adjudicó a la mujer en un buen número de estereotipos, rodeándola de una imagen que la ponía a deambular por la noche tras esa diosa, a la que obedecían recorriendo grandes

²¹² Esta figura, nos dice Caro Baroja, proviene de “akerra” en vascuence, que le da la forma final de “akelarre” donde “los participantes son una secta malvada, juramentada para hacer el mal sobre los hombres, animales y cosechas.” Julio Caro Baroja, *op.cit.*, p.192

²¹³ Carlo Ginzburg, *Historia nocturna*, Trad. Alberto Claveira Ibáñez, Barcelona, Muchnik Editores, 1991, p.19

distancias y eran las aliadas de ciertos animales que se utilizaban como servidores. Lo que dio origen a una de las primeras descripciones construidas dentro del folklore de la cultura europea implicando el desarrollo de estas creencias, que dieron pie a variadas tradiciones. Ya el personaje al chocar con el mundo teológico cristiano por el siglo XII, momento en que se gestaba y aparecía la Inquisición, provocaría que la fe cristiana la rechazara injertándole elementos demoníacos.²¹⁴

Nuevamente nos encontramos con un concepto construido en la Edad Media, dispersado propiamente por la Iglesia, en la mayor parte de Europa primeramente, luego en América. La visión de la “Junta de la brujas” y sus vuelos nocturnos atravesó el atlántico, reuniendo los elementos que se interrelacionarían con las culturas prehispánica y la africana.

Una de sus características importantes, dentro de las concepciones que se tenía de un brujo o mago, fue la de su poder de transformación en un animal,²¹⁵ que la literatura psiquiátrica moderna denominaría zoantropía, y explicaría el proceso por el cual un enfermo cree poder transformarse en alguna bestia inmerso en un cuadro alucinatorio, etcétera. Sin embargo ¿se podría afirmar que lo mismo sucedía en los siglos XVI-XVII en la colonia mexicana, con un practicante de

²¹⁴ *ibid*, p.88-103

²¹⁵ Ginzburg propone que la animalística y sus prácticas extáticas, son las precursoras de la visión de la transformación de las brujas y el Diablo en la Europa medieval. Explica que el flujo permitido por el puente euroasiático aunado a las creencias de los chamanes, harían llegar a occidente estos prestamos. *Ibid*, p.168.

Hay ya en territorio novohispano las descripciones sobre la transformación de brujas que podían volverse no solo animales. Un negro nombrado Luis que llamaban “el Letrado” compareció ante el comisario Don Andrés González Calderón, en la ciudad de Oaxaca en el año de 1658, describió lo acontecido: “que benido con dos amigos suyos [...] por la calle de San Francisco a la plassa y de mas de siete u ocho quadras vieron por la misma calle iba una bola de fuego, que una veces se apagaba y otras se ensendida y fueron tras ella, y que se paro en una puerta que esta en la esquina de Juan Alvarez [...] y bido un bulto blanco tapado de cabeza y cara [...] y lleugo a ella y la destapo y bido que era una negra llamada Antonia esclava [...] y el testigo fue en busca de sus compañeros [...] y le dijeron que era bruja” AGNM Inquisición Vol.459 fs.684-692

magia, ligado por ejemplo a una yerba alucinógena y con la fuerte convicción de que el demonio le *permitía* realizar dichos actos sobrenaturales? ²¹⁶

Las visiones medievales que le adjudicaron esas cualidades de transformación a Lucifer, que en sus representaciones se le miró como un ser con patas de macho cabrío, como toro, perro, gato, lechuza y otros, asociado a sus brujas en la oscuridad. Esto seguramente propició tales muestras encontradas en los documentos inquisitoriales en la Nueva España.

Un negro llamado Sebastián Jolofo, ejemplifica esto. Se le acusó de hechicero y el manejo de otras artes supersticiosas, en el Real de minas de Tegucigalpa en 1667, expuso dentro de su interrogatorio lo que hacían los brujos para cambiar sus formas, volar y en qué transmutaban: “se trasforman los brujos en toros y en micos, y otros animales y de tasa y tamaño de una mula” que por medio de una oración y “poniendo los pies ariva y la cabessa a bajo: y diciendo Sanganitto Sangano el que las damas, guardas Lucifer y Barrabas que se a favor de ellas, y que con esto se transforman y andan todo el mundo y la traen en una sortija, y que este declarante lo sabe por que es maistro del arte.”²¹⁷

Por otra parte encontramos un factor de suma importancia en el desarrollo de estas artes de aquellos que practicaban el aquelarre y sus pases mágicos diabólicos: la interrelación pluriétnica. La transmisión y enseñanza del conocimiento sobrenatural de magos y brujas, se resaltan del mundo indígena

²¹⁶ El hecho como lo muestra Julio Caro Baroja me parece esclarecedor, aunque se tendría que realizar estudios mas profundos del tema. Dentro de un marco histórico como lo fue el de los siglos XIV-XVII, en España y México colonial, las sociedades construyeron la idea de una propia brujería, que ayudó a desarrollar determinadas psicopatologías en los individuos, lo que explicaría básicamente, dicha enajenación de la colectividad, dispersando hacia la masa la “idea contagiosa” de visiones ligadas al temor. Julio Caro Baroja, *op.cit*, p.307-310

²¹⁷ AGNM Inquisición Vol.606 exp.9 fs.508-556

prehispánico, amalgamadas con el bagaje cultural del Viejo Mundo, absorbido por negros y mulatos. Por lo que no sería sorprendente que en los ires y venires del conocimiento sobrenatural, fluyeran entre todos los grupos sociales y se adjuntara las creencias que se desarrollaron en distintos grados y latitudes de la colonia mexicana.

En sí un aquelarre podía reunir a hechiceros y magos en aquel mundo subrepticio, con un pedimento al demonio, pero también convocarían las fuerzas ocultas útiles para sus múltiples fines en lo sobrenatural y sumarían características que explicarían varios comportamientos “desviados” valiosos para entender los procedimientos y creencias.

Monclova Coahuila en el año 1571 se convirtió en el escenario de muestra para lo anterior. La confesión de una mujer llamada Josefa Iruegas “la Adayseña” de casta coyota, arroja información valiosa sobre su relación con una española nombrada María Hinojosa y una india denominada Figenia que fue la que les enseñó las artes de la brujería y magia, que describió al preguntársele cómo se iniciaron:

“que la india Figenia llamo al demonio, y luego salio una serpiente disforme de la gordura de un becerro, larga como de cuatro baras, y que le dijo la india Figenia a la que declara, que assi que la serpiente abriera la voca, se metiera dentro de ella, y que para esto se avia de quitar el rosario, y que no se quisieron quitar el rosario y que la serpiente assi, que las bido se retiro de ellas [...] y que luego salió un hombre negro al qual le dijo la india que allí tenia dos mujeres, que querían ser sus esclavas, y que el negro respondió que las admitia, pero que avia de hacer escritura de sus almas para siempre [...] y añade que el negro les decía: yo soi Dios, soy el que todo lo puede, y a la hora, que os apartais de mi obediencia, os veréis con muchos trabajos y vergüenzas.”²¹⁸

²¹⁸ AGNM Inquisición Vol.935 exp.1 fs.1-264

Y más adelante se le preguntó para qué hizo el llamado al demonio y contestó que para realizar unos vuelos. En el primero voló con María Hinojosa para ir a ver a un hombre al pueblo de Santa Rosa, la segunda ocasión invocó al diablo para ir a León y que por último tomo rumbo hacia Saltillo.

Y siguió con el interrogatorio:

“y que assi, la que declara como la referida Maria Hinojosa inclinaban la cabeza y antes de volar le besaban (al Diablo) la parte posterior [...] y la que declara dijo que por el año de cuarenta y cinco se juntaron en el cercano del molino del cura. Maria de Ynojosa, Rosa Flores y Antonia Flores con la yndia Figenia y todas juntas le pidieron al demonio, que aquí en la villa, alcaldes, gobernador y demás ministros la celaban para que no hicieran maldades; y assi pedia justicia; y que el demonio les dijo que haría lo que le pedían, y que al otro sábado se experimento la terrible tempestad de granizo aire y agua, que causo tanto estrago.”²¹⁹

En tanto respondió a la pregunta obligada del inquisidor sobre si éstas habían tenido trato carnal con el demonio y contestó:

“que por las noche temprano se veía con la india figenia, bajo la hermita de Zapopa, y quedando completamente desnudas las dos, la dicha Figenia las untaba con un sevo molido con carbón, bien dice la que declara no sabe por que razón fixa de los ingredientes de dicha untera; las ponía también unas plumas bajo los brazos: estando ya en conformidad se quedaban paradas, y luego se aparecia un guijolote grande, el cual se les metia por entre las piernas y al punto decían la que declara y la Ynojosa: De villa en villa sin Dios, ni santa Maria, y a este tiempo levantaba el guijolote el vuelo, y se las llevo a los referidos parages de los cuales volvían en la madrugada.”²²⁰

Cabría decir que a las practicantes españolas acusadas de brujas no se le procesa porque se dice que son familiares del cura del pueblo, por su parte a la indígena mencionada se le exime y toda la culpa cae en la coyota y una mulata que era también aprendiz de bruja.

²¹⁹ AGNM Inquisición Vol.935 exp.1 fs.171

²²⁰ AGNM Inquisición Vol.935 exp.1 fs.172

CONCLUSIONES

Para comprender los procesos de las prácticas mágicas, injertadas dentro de los actos de brujería y la hechicería, debemos remitirnos a la importancia que tuvieron los rasgos teológicos, espirituales, ideológicos y culturales elaborados en la Edad Media europea, que fueron transportados al Nuevo Mundo y que se fusionaron con los aspectos sobrenaturales pertenecientes al mundo indígena y la aportación, absorción y desarrollo de las características africanas.

La Nueva España en los siglos XVI-XVII registró, en sus aparatos legales, un sinnúmero de crímenes perseguidos por la administración eclesiástica, en donde los casos que involucraron a negros y mulatos reflejaron en mayor o menor medida las condiciones y tendencias por parte de éstos para cometer dichos crímenes. La explicación nos la da el mismo sistema. Los grupos sociales desprotegidos se convirtieron en individuos marginales a raíz de su sometimiento, que es el caso que vivieron los esclavos o libertos, inmersos en malas condiciones de vida directamente construidas por las instituciones normativas con tendencias “carcelarias”.

No cabe duda que la reacción humana de estos hombres y mujeres desplazados, que concretamente se dedicaron a salvaguardar su “experiencia espiritual” por medio de una serie de prácticas mágicas subrepticias, los llevó a resguardarse en un mundo fantástico planteado desde el terreno del conocimiento sobrenatural.

La comunicación secreta se volvería la base de todo para ejecutar cualquier tipo de acción ilícita. Qué mejor vehículo para practicar la magia, que el mundo

sobrenatural, siempre vinculado al hecho de camuflar los actos negativos o positivos, con la ayuda de la religión católica.

Las instituciones coloniales mexicanas, tal vez rebasadas, no prestaron atención a un fenómeno que se dio entre esas mayorías segregadas, que en primer lugar incluían a los indígenas por su número y en segundo a los negros y mulatos, libertos o esclavos, que al conjuntarse formarían algunos escenarios de cooperación entre ellos. Las alianzas sin lugar a dudas fueron fundamentales, propiciando que muchos de los negros que creían, por ejemplo en el desarrollo de una medicina-mística, pudieran absorber el conocimiento compartido de los indígenas, y llevarlo a la práctica directa de la curación, sabiéndose desprotegidos de aquella tutela española a la que poco o nada le importaba cómo resolverían los problemas tan básicos que les aquejaban; un ejemplo de esto fue la atención médica.

Observamos que el desarrollo de la resistencia entre estos grupos llegó a los grados del delirio. La hechicería propuso el elemento primordial para llevar a cabo todo tipo de transgresiones, como las técnicas de adivinación, la magia erótica, el pacto demoníaco, el *maleficium* etcétera. Así, las herramientas usadas por la práctica y creencia mágica se convirtieron en los factores de suma importancia para la vida cotidiana en la colonia mexicana.

Pero ¿cuál fue la explicación para que la Nueva España se demonizara rápida y sistemáticamente? Los cánones eclesiásticos transportaron los viejos recursos utilizados en Europa, referentes a los cuadros demonológicos, la magia y sus aplicaciones llevadas a cabo por las brujas. Una visión extraída de los dogmas

clericales medievales que colocó a las y los practicantes de magia blanca o negra dentro del mismo plano desembocando hacia una sola visión: El patrono de magos, curanderos, brujos o hechiceros era el mismísimo señor de los infiernos: el Diablo.

La clerecía cristiana se encargó de construir esas figuras, primero en Europa y posteriormente en la Nueva España. Dicha imagen mostró a un Satanás dispuesto a apoderarse del mundo por medio de su “gran conspiración”, enseñando por medio de su fuerza demoníaca todo tipo de artificios perversos, a los “débiles” espiritualmente hablando.

Para Lucifer su estadía en la Nueva España se convertiría en un proceso de larga duración. La constante persecución del sistema judicial eclesiástico, que lo materializaba en los cuerpos de esos liberto y esclavos negros y mulatos proponía el escenario que se había dado con anterioridad en el Viejo Mundo. La batalla dual del Bien y el Mal se posicionaba ahora en la Nueva España, con una fuerza cambiante que involucraba todos aquellos conceptos del imaginario popular y eclesiástico. Hombres y mujeres temerosos del desacato divino, vieron plasmados en sus miedos a ese ser maléfico impuesto e infiltrado en la mente de aquella sociedad que poblaba estos territorios.

Una de la razones que se han propuesto para explicar esta propensión de los sometidos para solicitar los favores del demonio, se basa en la explicación de que a éstos no se les proporcionó instrucción religiosa alguna al salir de África, y que sus creencias religiosas y místicas, que variaron según la región de extracción, se demonizaron a partir del contacto con los europeos.

Creo que lo anterior podría ser uno de los elementos de esta trama, sin embargo hay que resaltar el hecho de que negros y mulatos absorbieron las imágenes del Diablo y tomaron entre éstos la connotación de rebeldía y evasión, llevada a cabo en actos que involucraban a lo sobrenatural.

Pero aquella realidad se antoja más compleja y dinámica en ese mundo lleno de desesperanza e impotencia. La personalidad del mago negro se coloca dentro de una exploración de lo oculto en las creencias de la artes de magia, como una necesidad vital de romper con la realidad asfixiante, volcando su mundo clandestino hacia esas manifestaciones fantásticas que siempre podían funcionar como escapatoria.

La Santa Inquisición rechazó a estos magos y brujas; los persiguió por disentir de una forma muy particular, por negar a Dios y a la sociedad. De ahí que los mecanismos para sublevarse propuestos por los negros y mulatos, indios y algunos españoles que creían en la magia y sus propiedades, se convirtieron en la pieza clave para entender conexiones esenciales en su existir dentro de la sociedad durante la colonia. Las relaciones, en muchos caso estrechas, de los grupos mencionados, fueron la base para que el fenómeno de la magia y las brujas injertas en las tradiciones populares se mantuvieran vivas en la cultura novohispana.

El declive de las artes mágicas y la brujería a mediados del siglo XVII libró una batalla dentro de los grupos de teólogos y filósofos de la época en Europa y América. Dicho combate se sostuvo entre la superstición y la razón. El pensamiento aristotélico asimilado por San Agustín y Santo Tomás de Aquino

fue sustituido por el de Descartes, y sus ideas revolucionarias sobre las leyes universales que regían todo, y no podían ser influenciadas por poderes espirituales. Ese pensamiento innovador desplazó a las creencias medievales de las brujas y la magia diabólica. El concepto de charlatanería comenzó a divulgarse entre los intelectuales. Los inquisidores como jueces comenzaron a dejar de creer que el demonio podía gobernar a los hombres, la dificultad para sentenciar a un verdadero culpable se hizo patente. Ya no se podía darle más victorias al Maligno, su poder estaba triunfando sobre el cristianismo; las manifestaciones estaban presentes en el incremento de los procesos y la epidemias de brujas diabólicas, lo que implicaba que se le debía detener a como diera lugar. Se piensa que el triunfo estuvo en manos de los ilustrados del siglo XVIII, quienes de manera crítica desvelaron la imposibilidad de la eficacia de la magia y sus vínculos diabólicos que influenciaban a los hombres y mujeres.

Aun así, en la historia de México las prácticas mágicas con el pasar del tiempo se convirtieron en lo que los antropólogos denominarían folklore; móvil y rápida la creencia en la magia ha seguido su camino, patente en un sinnúmero de pueblos indígenas, y la población negra que se mezcló, propuesta en nuestra cotidianidad, de una u otra forma y cambiante, implicando con precisión seguir el estudio del tema, en aquellos parajes históricos que le rodean de explicaciones a las que no hemos llegado aún.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes hemerográficas

Alberro, Solange, Templando destemplanzas: Hechicerías veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI-XVII, en Del dicho al hecho. Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España, México, INAH, 2002.

Alberro, Solange, Herejes, brujas y beatas: Mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, en Presencia y Transparencia: La mujer en la historia de México [Cord.] Carmen Ramos Escandón, México, El colegio de México, 2006.

De la Serna, Juan Manuel Periodos, cifras y debates del comercio de esclavos novohispano.1549-1820, América Latina en la Historia de México, vol.21, México, 2004, p.49-55.

Kelly, Isabel , Folk practices in North Mexico. Birth customs, folk medicine, and spiritulism in the Laguna zone, Austin Texas, Institute of Latin American studies, The University of Texas Press, 1965.

Laviña, Javier, Afromexicanos, curanderos, heterodoxos y brujos, Boletín americanista, 49, año II. Barcelona, 1999.

Nash, June, Curanderismo y curanderos, en Xavier, Lozoya, y Carlos Zolla, ed, La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México. México, Folios Ediciones, 1983.

Ingham, John M. “On Mexican folk medicine”, American Anthropologist, Journal of the American Anthropological Association, v.72, n.1 February, 1970.

Pablo González Casanova, Indios y negros en América Latina, en Centro de Estudios Latinoamericanos. México,1979.

Redfield, Robert , Alonso Villa Rojas, Chan Kom, A Maya village, Washinton, D.C., Carnegie Intitution of Washinton, 1934, viii-388 p., ils, (publication No.448)

Fuentes bibliográficas.

Alberro, Solange, Serge Gruzinski, Introducción a la historia de las mentalidades. Seminario de historia de las mentalidades y religión colonial, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979.

Alberro, Solange, Inquisición y sociedad en México 1571-1700, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, El Negro esclavo en la Nueva España. La formación colonial, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, La población negra de México, México, SRA-CEHAM, 1981.

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

Bakewell, P.J, Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700), México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Bastide, Roger, Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

Benjamin, Walter, Tesis sobre la historia y otros fragmentos, Trad. Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2005.

Bernand, Carmen, Negros esclavos y libres en la ciudades hispanoamericanas, Fundación Histórica Tavera, Madrid, 2001.

Bertaux, Pierre, África. Desde la prehistoria hasta los estados actuales, México, Siglo XIX, 1999.

Caro Baroja, Julio, Las brujas y su mundo, México, Alianza Editorial, 1969.

Castañón González, Guadalupe, Punición y rebeldía de los negros en la Nueva España en los siglos XVI y XVII, México, Instituto Veracruzano de Cultura, 2002.

Castiglioni, Arturo, Encantamiento y Magia, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Cervantes, Fernando, El diablo en el nuevo mundo. Impacto en el diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica, Barcelona, Herder, 1996.

Ciruelo, Pedro, Tratado de las supersticiones, [facsimil] México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986.

Cohn, Norman, Los demonios familiares de Europa, México, Alianza, 1987.

Cook S.F, W. Borah, El pasado de México: Aspectos sociodemográficos, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Cortes López, José Luís, La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.

Davies, Trevor R., La decadencia española 1621-1700, Barcelona, Solnes, 1969.

Daxelmüller, Christoph, Historia social de la magia, Barcelona, Herder, 1993.

Delumeau, Jean, El miedo en occidente, México, Taurus, 2005.

Duby, Geroges, El año mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial en la historia, México, Gedisa, 1996.

Edet Uya, Okon, Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe, Argentina, Claridad, 1989.

Echeverria, Bolívar, La modernidad de lo barroco, México, Era, 1998.

Franco, José Luciano, La presencia negra en el Nuevo Mundo, Habana, Casa de la américas, 1968.

Frey, Herbert, La Genealogía del Cristianismo: ¿origen de occidente?, CONACULTA, 2000.

Gerhard, Peter, Geografía histórica de la Nueva España 1521-1821, México, UNAM, 1972.

Ginzburg, Carlo, Historia nocturna, Trad. Alberto Claveíra Ibáñez, Barcelona, Muchnik Editores, 1991.

Ginzburg, Carlo, Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia, Barcelona, Gedisa, 1999.

Girard, René, La violencia y lo sagrado, Barcelona, Anagrama, 1998.

Grand Ruiz, Beatriz Hilda, África y la magia, Argentina, Clepsidra, 1997.

Grand Ruiz, Beatriz Hilda, África. Su pensamiento Tradicional, México, El Colegio de México, 1991.

Gruzinski, Serge, La Colonización de lo imaginario, México, FCE, 1995.

Herrera Casasús, Luis, La esclavitud Negra de México, México, Instituto Veracruzano de Cultura, 1991.

Hernandez, Francisco, Historia natural de la Nueva España, [facsimil] en Obras completas III, México, UNAM, 1959, vol. 2,

- Iiffe, John, África. Historia de un continente, Madrid, Cambridge University Press, 1998, p.169
- Israel, Jonathan, Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670, Trad. Roberto Gómez, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Jonson Gordon, Donald, Compendio fitoquímico de la medicina tradicional herbolaria de Sonora, México, El trival, 2004
- Kamen, Henry, Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa Moderna, México, Alianza Editorial, 1987.
- Kieckhefer, Richard, La magia en la Edad Media, Barcelona, Crítica, 1992.
- Klein, Herbert S., La esclavitud africana en América Latina y el Caribe, México, Alianza, 1986.
- Kramer, Henrich, Jacobus Sprenger, Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas, Barcelona, Reditar libros, 2006.
- Laviña, Javier, Esclavos rebeldes y cimarrones, [CD-ROM] Fundación MAPFRE – Fundación Ignacio Larramendi, 2006.
- Löbsack, Theo, Medicina Mágica. Métodos y meritos de los curanderos milagrosos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- López Austin, Alfredo, Textos de medicina náhuatl, México, UNAM, 2000.
- Manix, Daniel P. y M Cowley, Historia de la trata de negros, México, Alianza, 1968.
- Malinowski, Bronislaw, Magia, ciencia y religión, España, Planeta, 1994.

Martínez, José Luís, Pasajeros de Indias, México, Alianza, 1997.

Melo de Souza, Laura, El diablo en la Tierra de la Santa Cruz, México, Alianza. 1999.

Menéndez y Pelayo, Marcelino, Historia de los heterodoxos españoles, Buenos Aires, EMECÉ, 1945, II tomos.

Mondragón Barrios, Lourdes, Esclavos africanos en la Ciudad de México. El servicio doméstico durante el siglo XVI, México, CONACULTA-INAH, 1999, 19-22

Moreno Farginals, Manuel, África en América Latina, México, Siglo XXI, 1977.

Ngou-Mvé, Nicolás, La hegemonía de Angola en el poblamiento negro de México, en *El África Bantú en la colonización de México*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994.

Olagüe, Ignacio, La decadencia española, Madrid, MAYEE, 1950, 2 tomos

Ortiz, Fernando, Los negros Brujos, Ciencias Sociales, La Habana, 2001.

Ortiz, Fernando, Brujas e inquisidores. Defensa póstuma de un inquisidor cubano, Cuba, Fundación Fernando Ortiz, 2003.

Pardal, Ramón, Medicina Aborigen Americana, Buenos Aires, Humanoir 1946.

Pérez Barradas, José, Plantas Mágicas Americanas, Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto "Bernardino de Sahún". 1957.

Quaife, G. R., Magia y Maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso, Trad. Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica, 1989.

Ricard, Robert, La Conquista espiritual de México, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Russell, Jeffrey B., Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos, Barcelona, Paidós

Siméon, Rémi. Diccionario de la lengua Náhuatl o mexicana, México, siglo XXI, 1999, p.54

Tannenbaum, Frank , El negro en las Américas. Esclavo y ciudadano, Buenos Aires, Paidós, 1968.

Tardieu, Jean-Pierre, Relaciones marginales interétnicas en América siglos XVI-XIX, [CD-ROM]

Fundación MAPFRE – Fundación Ignacio Larramendi, 2006.

Taylor, William B., Ministros de lo Sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII,

Colegio de Michoacán, México, 1999, 2 vols.

Vega Franco, Marisa, El tráfico de esclavos con América. Asientos de Grillo y Lomelín, 1663-1674,

Sevilla, Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla, 1984.

Vila Vilar, Enriqueta, Hispanoamérica y el comercio de esclavos, Sevilla, Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla, 1977.

Villoro, Luis, Los grandes momentos del indigenismo en México, México, SEP-CIESAS, 1980.

Vinson III, Ben , Bobby Vaughn, Afromexico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Ximenez, Francisco, Cuatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales de uso medicinal en la Nueva España, Facsímil de la edición mexicana de 1888, México, Biblioteca mexicana de la fundación Miguel Alemán, 2001.