



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE HISTORIA

**El poder en el hechizo. Brujas y hechiceras en la Nueva España  
siglo XVII**

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN  
HISTORIA PRESENTA:

ANDREA ORTIZ RANGEL

ASESORA: TERESA LOZANO ARMENDARES

MÉXICO, D.F., 2014



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

## AGRADECIMIENTOS

A mi mamá por estar siempre y por darme tanto, a mi papá por enseñarme el gusto por la historia, a los dos por las múltiples lecturas y revisiones a este trabajo. A Eduardo y a Carmen por los libros que tanto me sirvieron. A mi hermana por ser siempre mi compañera y quererme tanto a su manera.

A Morris, gracias por acompañarme en este largo trayecto, por impulsarme a terminar esta tesis y por hacer mis días más luminosos, siempre.

A la pandilla: Mars, Moe, Santiago, Ome y Tupac, por esas horas de pláticas y risas afuera de la biblioteca, y por hacerme sentir menos sola en este largo, larguísimo proyecto.

A la comarca: Erikin, Alexis y Cachuchas, por ser mis fieles pequeñas compañeras ¡las quiero tanto!

A mi directora de tesis Teresa Lozano y a mis sinodales Leticia Pérez Puente, Clara Inés Ramírez, Estela Roselló y Gabriel Torres Puga por tomarse el tiempo y mostrar interés en esta tesis. Por ser los principales guías para que este trabajo se concretara.

A Raquel y al grupo por crear un espacio de reflexión, de seguridad, de cuestionamiento y de sororidad, sin ustedes esta tesis no estaría terminada.

A Chuky, Fer y sobre todo a Daniela, por ser tan intensas y no dejarme caer en la desidia y en la indiferencia.

A la UNAM por abrir horizontes, en todos los sentidos.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	1
CAPÍTULO 1. INQUISICIÓN, BRUJERÍA Y HECHICERÍA .....	8
<b>1.1 La Inquisición, sus orígenes y procedimientos</b> .....	8
<b>1.2. Magia, hechicería y brujería</b> .....	16
<b>1.3. Los casos de mujeres acusadas por brujería, hechicería y adivinaciones durante el siglo XVII en la Nueva España</b> .....	27
CAPÍTULO 2. ESTUDIO DE CASOS: ISABEL DE VIVANCO, MARÍA DE ESQUIVEL Y CLARA DE TRUJILLO. ....	38
<b>2.1. El conocimiento y la culpa: Isabel de Vivanco</b> .....	39
<b>2.2. La proyección de los deseos: María de Esquivel</b> .....	45
<b>2.3. La ilusión de dominio: Clara de Trujillo</b> .....	51
CAPÍTULO 3. LA HECHICERÍA FEMENINA COMO PRÁCTICA DE PODER.....	58
<b>3.1. El papel de la mujer en el ámbito doméstico</b> .....	58
<b>3.2. El poder de la sexualidad</b> .....	67
<b>3.3. Conjunción de tradiciones: África, Europa y América</b> .....	75
CONCLUSIONES.....	83
BIBLIOGRAFÍA .....	86

## INTRODUCCIÓN

*Es la especial característica de este siglo, en el que la Mujer, muy lejos de ser libre, gobierna y de cien formas violentas.*

Jules Michelet

El 8 de agosto de 1626 Isabel de Vivanco y de la Cruz, mulata soltera y libre de 31 años de edad acudió ante el comisario del Santo Oficio de la ciudad de Puebla de los Ángeles a denunciarse a sí misma por haberle recomendado a otra mujer usar gusanos del muladar, tostados y molidos, para amansar a su amo y a su marido, quienes la maltrataban y le daban muy mala vida.

Esta denuncia corresponde a uno de los 484 casos emprendidos en contra de mujeres acusadas de brujas y hechiceras, entre 1600 y 1699 por el Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España<sup>1</sup>. Casos como el anterior se encuentran resguardados en el Archivo General de la Nación, con historias y relatos que nos permiten acercarnos a la vida cotidiana de mujeres transgresoras de las normas morales establecidas durante los tres siglos de dominio español.

La tesis que sigue la investigación contenida en las páginas siguientes surge a partir del estudio de esos documentos en los que podemos leer como la brujería, la hechicería y la magia fueron utilizadas por las mujeres de todos los orígenes étnicos y de todas las clases sociales con un fin específico: cambiar y mejorar sus relaciones cotidianas, de afecto, de subordinación o laborales, de vecindad, de parentesco, etc. Así como los problemas cotidianos que éstas implicaban: la violencia conyugal o laboral, la infidelidad de los

---

<sup>1</sup> La información para la realización de esta medición la obtuve de: Adriana Rodríguez Delgado (coord.), *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*, México, INAH, 2000, 406 p. La información aquí recabada proviene del índice del Fondo Inquisición.

maridos, el rechazo de la sociedad por tener conocimientos médicos o por vivir amancebadas, la obtención del amor del hombre deseado, las envidias de las otras mujeres, etc.

Los documentos inquisitoriales, efectivamente, nos presentan las voces de muchas mujeres: blancas, negras, indígenas, solteras, casadas, amancebadas, esclavas, sirvientas. Sin embargo, estas voces han llegado hasta nosotros a través de diversos filtros, como lo son los juicios y las visiones de los inquisidores y de todos los funcionarios del Santo Oficio que participaron en los procesos inquisitoriales de las "brujas y hechiceras" de la Nueva España. De aquí que la revisión de las formas y procedimientos inquisitoriales sea parte importante de este trabajo.

La idea de trabajar el tema de la brujería y la hechicería en la Nueva España no fue espontánea; fue más bien el producto de múltiples y variados acercamientos a múltiples y variadas lecturas. El primer contacto que tuve con el tema fue a partir del artículo "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México" de Ruth Behar<sup>2</sup>, en el que la autora estudia las características particulares de la brujería en España y en México, así como el papel de la inquisición ante esta práctica. Behar analiza el discurso de los poderes sobrenaturales de la mujer reflejados en un tipo específico de brujería, la sexual. A pesar de que la información que Behar proporciona es muy general, el artículo sirvió de partida para estudiar diferentes elementos presentes en el discurso de los poderes femeninos, entre los que la autora ubica el uso de remedios –como las ligaduras- empleados cuando el hombre era violento o infiel, así como la preparación de alimentos para retener al hombre deseado.

La iglesia, a través del Santo Oficio de la Inquisición, definió, persiguió, castigó y registró las prácticas de brujería y hechicería en la

---

<sup>2</sup> Ruth Behar, "Brujería Sexual, Colonialismo y Poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México", en Asunción Lavrin, [coord.], *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica siglos XVI-XVIII*, México, Grijalva, 1991.

Nueva España y en los demás territorios de la metrópoli española. Para mi suerte y la de muchos otros investigadores gran parte de la documentación inquisitorial novohispana se concentra en el Archivo General de la Nación. Para acercarme a los documentos y entender el funcionamiento de la institución inquisitorial la obra de Solange Alberro *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*<sup>3</sup> resultó una excelente guía. La autora presenta un estudio muy completo sobre la institución inquisitorial, sus hombres, sus medios, su papel, función y actividad. Para mi aproximación a los documentos inquisitoriales que resguarda el Archivo General de la Nación fue indispensable la consulta de la obra de Alberro, que señala puntualmente la existencia de dos clases de documentos: las denuncias y los procesos. Fue a partir de este punto que vi la necesidad de realizar un balance cuantitativo de los casos inquisitoriales que hacen referencia al uso femenino de la brujería, hechicería y magia para el siglo XVII, así como del tipo documental al que pertenecen dichos casos.

Otra obra que resultó fundamental para entender el funcionamiento de la Inquisición y de su intrínseca relación con la sociedad novohispana es la editada por Noemí Quezada y Marcela Suárez *Inquisición novohispana*.<sup>4</sup> Mientras que la obra de Solange Alberro se concentra en los actores, las herramientas, los delitos y en el proceder de la institución inquisitorial, *Inquisición novohispana* recoge estudios de diferentes investigadores que permiten comprender el funcionamiento de la sociedad novohispana a partir de distintos registros inquisitoriales. La obra –resultado del *Primer Congreso Internacional sobre la Inquisición Novohispana* llevado a cabo en 1997– se divide en dos volúmenes en los que se abordan aspectos como la función de la Inquisición en la sociedad novohispana, la sexualidad, la literatura y el arte, los indígenas, la religiosidad popular y la medicina en su íntima relación con la institución inquisitorial.

---

<sup>3</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

<sup>4</sup> Noemí Quezada y Marcela Suárez [eds.], *Inquisición Novohispana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UAM, 2000, 2 vols.

Esta obra me llevó a otras, originales del momento que estudio – siglos XVI y XVII- como el *Manual de inquisidores* de Nicolás Eimeric y el *Diccionario de autoridades* de Francisco del Hierro, que definen las prácticas que la Inquisición española y después la novohispana consideraron como delitos. Así mismo Francisco Fajardo Spínola elabora una relación en la que da cuenta de los estudios que se han realizado sobre la hechicería y la brujería en España, en la que se puede observar que existe una gran producción de bibliografía sobre estos temas a nivel regional pero no general, es decir, casi todos los trabajos se concentran en zonas específicas como Castilla, el País Vasco y Galicia.<sup>5</sup>

Un interesante y muy útil estudio sobre la hechicería en la Nueva España es la obra de Luz Alejandra Cárdenas *Hechicería, saber y transgresión. Afromestizas en Acapulco 1621*<sup>6</sup> en la que la autora aborda el tema de la transgresión a partir del análisis del proceso inquisitorial contra tres mujeres de origen africano en Acapulco en 1621 en el que se las acusa de hechiceras. Cárdenas recurre a la metodología indiciaria de la microhistoria para reconstruir la historia de estas tres mujeres y de las prácticas que las llevaron a ser procesadas por el Santo Oficio, prácticas -como la adivinación, la elaboración y el uso de diferentes recursos con fines amatorios y la curación- relacionadas con un conjunto de saberes ligados con la naturaleza y de tradición multicultural que a partir del cristianismo se consideraron saberes proscritos. La tesis de Cárdenas es que las hechiceras son castigadas por atreverse a penetrar en el campo del conocimiento, que es un ámbito considerado masculino, y por no acatar el dogma eclesiástico; yo, por mi parte, sostengo que la Inquisición, además de perseguir a las mujeres por ir contra la fe y por tener conocimientos, las castigó por intentar cambiar y solucionar

---

<sup>5</sup> Francisco Fajardo Spinola, *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1992.

<sup>6</sup> Alejandra Cárdenas, *Hechicería, saber y transgresión. Afromestizas en Acapulco 1621*, México, [s.e.], 1997.



sus problemas cotidianos, esta es la tesis que sigo a lo largo de este trabajo de investigación.

Una de las principales autoras con las que sostengo un diálogo a lo largo de esta tesis es Noemí Quezada, quien en *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial y en Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial* estudia el uso de la magia amorosa entre los aztecas en la Nueva España; Quezada sostiene que la magia amorosa es el conjunto de prácticas “que tienen como finalidad obtener el amor del sujeto deseado sin tomar en cuenta su propia decisión y sentimientos”.<sup>7</sup>

Como se puede observar los estudios en torno a la brujería y hechicería son numerosos y en general los investigadores consideran estas prácticas como una forma de resistencia ante el poder de la iglesia, de las clases dominantes y en el caso de las mujeres, del control de los hombres.

Para entender el papel que ocupó la mujer dentro de la sociedad colonial recurrí a obras como la coordinada por Asunción Lavrín *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*. Dentro de esta obra se incluyen textos que analizan la sexualidad, el honor, la confesión, la elección de consorte, el divorcio y las políticas matrimoniales en distintas regiones de América entre los siglos XVI y XVIII. Por ejemplo, la propia Lavrín en el apartado titulado “La sexualidad en el México colonial. Un dilema para la iglesia” analiza los efectos de las reglas de la contrarreforma en las costumbres sociales y personales en el virreinato de la Nueva España, para esto recurre a dos niveles de análisis, por un lado, a la conducta sexual prescrita en los tratados de teología moral y en los confesionarios y, por el otro, a el comportamiento real de la población, reflejado en casos presentados ante jueces eclesiásticos de las diócesis mexicanas. La conclusión a la que llega la autora es que la respuesta de la población a lo impuesto

---

<sup>7</sup> Noemí Quezada, *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, México, Plaza y Valdés, UNAM, 1996, p.264.

por los confesionarios y la teología moral distaba mucho de la aceptación uniforme. Las mujeres y los hombres encontraban maneras de desafiar dichos dogmas, como, por ejemplo, a través de las uniones consensuales, del nacimiento de hijos ilegítimos y de las mezclas étnicas en las relaciones de pareja<sup>8</sup>.

La obra de Estela Roselló Soberón, *Así en la Tierra como en Cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, me permitió comprender mejor las experiencias de las mujeres que aparecen en los casos inquisitoriales que se analizan en este trabajo, las razones de su actuar y también los miedos que las impulsaron a recurrir a la hechicería y a la brujería.

Aunque se han realizado muchos estudios breves acerca de la brujería y la hechicería femeninas en la época colonial, hace falta una obra de carácter más general que presente los aspectos principales, los orígenes y consecuencias que estas prácticas tuvieron dentro de la vida de las mujeres y de la sociedad colonial. Este trabajo es un primer intento de analizar la vida cotidiana de las mujeres y sus formas de rebelión y transgresión ante el patriarcado colonial.

En este trabajo planteo que la hechicería amorosa o sexual fue una práctica por medio de la cual las mujeres novohispanas adquirirían poder, solucionando de manera real o simbólica los problemas que las aquejaban en su vivir cotidiano.

Un primer capítulo aborda el relevante papel que el Tribunal del Santo Oficio ocupó durante la época colonial, así como los delitos que persiguió, sus procedimientos y los actores que participaron en esta institución. También, dentro de este mismo capítulo se presentan algunos de los significados que se le han dado a los términos de brujería y hechicería en edictos de fe, diccionarios de la época y en

---

<sup>8</sup> Asunción Lavrín, "La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia" en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVII*, Asunción Lavrín Coord., CNCA, Grijalbo, México, 1991, p. 90.

algunos textos que fueron utilizados como manuales por los inquisidores. Hacia el final del capítulo se presenta un breve análisis de la actividad del Santo Oficio en la Nueva España durante el siglo XVII en relación con las denuncias y procesos sobre brujería y hechicería femeninas.

En el Capítulo 2 nos acercamos a tres procesos inquisitoriales que nos permiten conocer en cierto grado la vida cotidiana de algunas mujeres novohispanas que vivieron en la Ciudad de México y en la Puebla de los Ángeles en el siglo XVII. Se presentan los casos de Isabel de Vivanco, de María de Esquivel y de Clara de Trujillo, quienes fueron procesadas por el Tribunal del Santo Oficio por prácticas de hechicería amorosa.

En el último capítulo se analizan los distintos papeles que las mujeres ocuparon durante la época colonial, en la educación, en el trabajo, en la familia, en la pareja, etc. En otro apartado se aborda el poder que las mujeres utilizaron a partir de su sexualidad y con el deseo de modificar su realidad más próxima. En la última parte de esta investigación se estudia la diversidad de tradiciones que podemos encontrar en los remedios y en las prácticas que las mujeres utilizaron y que fueron perseguidas por la Inquisición; el maíz y el ololiuhqui, procedentes de América, la integración de los parientes difuntos al núcleo familiar, tradición africana, la oración de Santa Marta, para amarrar y someter al hombre amado, procedente de Europa, estas prácticas, y algunas más, aparecen en los remedios que las mujeres relatan a las autoridades inquisitoriales y reflejan el mestizaje cultural que tuvo lugar durante la Nueva España.

## **CAPÍTULO 1. INQUISICIÓN, BRUJERÍA Y HECHICERÍA**

La brujería y la hechicería fueron prácticas perseguidas por la Iglesia Católica en la Europa medieval y también en la Nueva España. La institución creada para perseguir, procesar y castigar estas prácticas y muchas otras fue la Inquisición. A continuación se presenta una breve historia de esta institución, sus actores y procedimientos, así como la búsqueda de una definición adecuada de los conceptos de brujería y hechicería para determinar por qué prácticas se persiguió y castigó a las mujeres novohispanas acusadas de brujas o hechiceras. Hacia el final del capítulo se hace un análisis de la actividad del Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España durante el siglo XVII con respecto a las denuncias sobre brujería y hechicería femeninas.

### **1.1 La Inquisición, sus orígenes y procedimientos**

La Inquisición se desarrolló en la Europa medieval con el propósito de combatir la herejía, es decir, la deserción y separación de todo aquello que la Iglesia Católica Romana establecía como verdadero.<sup>9</sup> De esta manera, el hereje era considerado por la Iglesia Católica como un criminal y un rebelde. En un principio la búsqueda y enjuiciamiento de los herejes fue competencia de la autoridad episcopal, sin embargo hacia principios del siglo XIII las deficiencias del mecanismo episcopal eran evidentes. En primer lugar la autoridad del obispo se reducía a su propia diócesis, lo que resultaba en una gran limitante para ejercer su control sobre un problema internacional como lo era la herejía. En segundo lugar los deberes obispaes eran múltiples y variados por lo que el tiempo del que disponía el obispo para la persecución de los herejes resultaba insuficiente.

---

<sup>9</sup> Sebastián de Covarrubias y Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Ediciones Turner, 1984, p. 683.

Debido a la urgencia de la situación, el papa Gregorio IX decidió encargar a los frailes dominicos la tarea de investigación y enjuiciamiento de casos de herejía. A. S. Turberville señala que la fundación de la Inquisición fue en 1233 y que los dominicos

eran perfectamente idóneos para la tarea, debido a que estaban libres de lazos monásticos o parroquiales, a sus elevados y todavía inmaculados ideales de veneración hacia el espíritu de sus fundadores, a su celo misionero y a la eminencia intelectual de muchos de sus miembros.<sup>10</sup>

A esta Inquisición dirigida directamente por el papa y dominada por los frailes dominicos se le conoció como Inquisición papal.

Aunque la Inquisición era un tribunal, el inquisidor no cumplía solamente con la función de juez, era también un investigador que debía encontrar al delincuente y llevarlo a los tribunales. Y era también un padre confesor que procuraba llevar a los acusados al arrepentimiento.

La Inquisición medieval penetró en muchos países, llegando incluso a la Europa oriental; sin embargo, donde alcanzó su mayor fuerza fue en la Europa occidental, específicamente en Francia, Alemania e Italia. En la península Ibérica la situación fue diferente puesto que el cristianismo había estado presente solamente en algunas partes, permaneciendo libre de las herejías formales, de modo que la Inquisición papal nunca fue juzgada necesaria en la Castilla y hacía mero acto de presencia en Aragón.<sup>11</sup>

Fue bajo el reinado de los reyes católicos que la Inquisición española tomó forma y fuerza, y en 1478 el papa Sixto IV expidió la bula *Exigit sincerae devotionis affectus* por medio de la cual se creaba

---

<sup>10</sup> A.S Turberville, *La Inquisición española*, México, Breviarios del FCE, 1981, pp. 10-11.

<sup>11</sup> Henry Kamen, *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 14.

una nueva Inquisición en España, sin embargo la institución comenzó a funcionar hasta dos años después.

El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en España estaba integrado por el Consejo de la Suprema y General Inquisición y 21 tribunales de provincias repartidos a lo largo del territorio español. El consejo estaba dirigido por el inquisidor general quien inspeccionaba todos los tribunales de España y sus dependencias, y sus miembros eran designados por el rey. El primer inquisidor general del Santo Oficio español fue Tomás de Torquemada. El puesto de mayor relevancia después del inquisidor general lo ocupaba el promotor fiscal, quien actuaba como acusador (en algunos casos que he revisado hay referencias a que las denunciantes son presentadas como testigos por el promotor fiscal). Esta figura fue creciendo con el transcurso de los años y en algunas ocasiones sus funciones fueron ejercidas por el inquisidor, recibiendo éste el título de inquisidor fiscal.<sup>12</sup>

La presencia de la actividad inquisitorial en la Nueva España abarca todo el periodo colonial, desde los primeros años que siguen a la conquista española, hasta 1819. Sin embargo la institución no fue la misma durante todo este tiempo. En un primer momento se estableció una Inquisición monástica que existió a partir de 1522 y hasta 1533; los encargados de manejar esta primera Inquisición fueron los frailes evangelizadores. De acuerdo con Richard Greenleaf la escasez del clero secular para llevar a cabo la conquista espiritual del nuevo mundo obligó al papa a expedir la bula conocida en Indias como la *Omnímoda* por medio de la cual otorgaba al clero regular facultades especiales para realizar casi todas las funciones episcopales, excepto la de la ordenación. Esto convirtió a los religiosos

---

<sup>12</sup> A. S. Turberville, *Op. Cit.*

franciscanos y dominicos en jueces eclesiásticos ordinarios y les permitía así mismo realizar el papel de inquisidores.<sup>13</sup>

Con el nombramiento de fray Juan de Zumárraga como primer obispo de la Nueva España en 1528 y como inquisidor general en junio de 1535, las facultades inquisitoriales ejercidas por los frailes se terminaron, dando paso a un primer tribunal inquisitorial<sup>14</sup>. Así, Zumárraga estableció su Inquisición en el palacio episcopal en 1536, siendo el trato a los indígenas una de las principales cuestiones que esta Inquisición enfrentó. La poligamia, la bigamia, el amancebamiento, la hechicería, la adivinación y la superstición fueron las causas más frecuentes iniciadas en contra de los indios, hasta que se suprimió la jurisdicción inquisitorial sobre ellos en 1575. Esta supresión fue provocada, en gran medida, por la enérgica acción de Zumárraga en contra de don Carlos, cacique de Texcoco acusado de idolatría, que culminó con su ejecución y quema en la hoguera. Esta acción enojó a los funcionarios reales, quienes reprendieron al inquisidor y anularon su nombramiento en 1543, y años más tarde, en 1575, expidieron una cédula por medio de la cual los indígenas dejaban de estar sometidos al fuero inquisitorial.

El 25 de enero de 1569, Felipe II expidió una cédula real en la que establecía dos tribunales del Santo Oficio, uno en Nueva España y otro en Perú. El territorio sometido a la jurisdicción del nuevo tribunal novohispano abarcaba no sólo a la Nueva España, también a Nueva Galicia, Nuevo México, Guatemala, a lo que hoy es El Salvador, Honduras, Nicaragua y el archipiélago de las Filipinas <sup>15</sup>.

Y habiendo descubierto é incorporado en nuestra real corona, por providencia y gracia de Dios, nuestro señor, los reinos y provincias de las Indias Occidentales, Islas

---

<sup>13</sup> Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, México, FCE, 1981, pp. 16-17.

<sup>14</sup> Antonio Rubial, *et al*, *La iglesia en el México colonial*, México, IIH-UNAM, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Educación y Cultura, Asesoría y Promoción, S.C. 2013 (Los apartados correspondientes a la Inquisición son de la autoría de Gabriel Torres Puga).

<sup>15</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE, 2000, p. 23.

y Tierrafirme del Mar Oceano, y otras partes [...]. El Inquisidor apostólico general en nuestros reinos y señoríos, con acuerdo de los de nuestro Consejo de la General Inquisición, y consultado con Nos, ordenó y proveyó que se pusiese y asentase en aquellas provincias el Santo Oficio de la Inquisición, y por el descargo de nuestra real conciencia y de la suya, disputar y nombrar Inquisidores Apostólicos contra la herética pravedad y apostasía, y los oficiales y ministros necesarios para el uso y ejercicio del Santo Oficio...<sup>16</sup>

El primer inquisidor general de la Nueva España fue el doctor Pedro Moya de Contreras, quien arribó a la ciudad de México en septiembre de 1571. Este nuevo tribunal estuvo integrado por tres inquisidores, de los cuales uno fungía como fiscal. También contó con un alguacil y algunos escribanos<sup>17</sup>.

Los inquisidores eran apoyados por numerosos funcionarios menores, en particular por los comisarios quienes representaban al tribunal en las provincias y entre sus tareas se encontraban la lectura de los edictos de fe, la realización de visitas de distrito y la recepción de denuncias. Junto con los comisarios, los familiares son los oficiales más numerosos del Santo Oficio; estos personajes constituían una especie de milicia o policía del tribunal, ocupaban un cargo honorífico que era muy solicitado debido a los beneficios que traía consigo el nombramiento. Solange Alberro menciona que los familiares constituían, en términos de jerarquía social, los sectores más relevantes del poder económico y social.<sup>18</sup>

Entre los funcionarios de menor categoría dentro del tribunal estaban el alcaide o carcelero, el médico, el alguacil –quien se encargaba de detener a los acusados y confiscar sus bienes-, los

---

<sup>16</sup> *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias*, tomo I, libro I, título XIX, ley I, *apud*, José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Miguel Ángel Porrúa, 1987, pp. 15-16.

<sup>17</sup> G. Torres Puga, *et. al*, *Op. Cit.*

<sup>18</sup> S. Alberro, *Op. Cit.*, p. 54.



notarios, los boticarios, el capellán que oficiaba misa a los inquisidores y los intérpretes. También existieron los calificadores, quienes se encargaban de censurar los dichos y hechos de un proceso y, de esta manera, ayudaban al inquisidor a dictar la sentencia necesaria<sup>19</sup> (éstos funcionarios fueron una pieza clave cuando la censura de libros se convirtió en una de las principales tareas del tribunal pues eran ellos quienes examinaban la literatura reputada como herética). Finalmente tenemos a los consultores, que eran esencialmente seculares y todos doctores o licenciados que desempeñaban algún cargo público. Entre algunos de estos consultores estuvieron varios oidores de las audiencias de México, Guadalajara y Guatemala, algunos fiscales y corregidores, alcaldes de corte y dos canónigos de México (1572 y 1599) y Puebla (1644).<sup>20</sup> Los consultores eran personas doctas que eran llamadas para dar una opinión erudita en diferentes etapas del proceso inquisitorial, sobre todo cuando se dictaba la sentencia final.<sup>21</sup>

Para entender más adecuadamente los documentos que conforman la fuente primaria de esta investigación tuve que estudiar a grandes rasgos el procedimiento inquisitorial y creo necesario exponerlo brevemente ahora, ya que servirá también para la comprensión cabal de la institución inquisitorial.

El proceso inquisitorial comenzaba con una denuncia o acusación presentada por particulares o por el mismo juez. En numerosas ocasiones estas denuncias surgían a partir de las lecturas de los edictos de fe y de las órdenes que daba el sacerdote al momento de la confesión. Alberro sostiene que

La denuncia ante la Inquisición, respaldada por el anonimato riguroso y, por consiguiente, sustraída por principio de la venganza eventual de la persona

---

<sup>19</sup> *Ídem*.

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 63.

<sup>21</sup> Javier Sanchiz, "Funcionarios inquisitoriales en el tribunal, siglo XVI", en *Inquisición novohispana*, Noemí Quezada y Marcela Suárez (eds.), México, UNAM, IIA, UAM, 200, p. 171.

denunciada, premiada además por la seguridad de obrar con piedad ya que, teóricamente, sólo se trata de “descargar la conciencia”, constituye un medio admirable de encauzar la envidia, la frustración, las enemistades y venganzas, lo mismo en el plano individual que en el colectivo.<sup>22</sup>

Una vez presentada la denuncia, el inquisidor debía interrogar al denunciante y obtener el juramento acerca de la verdad de lo que denunciaba. Para el inicio del proceso no bastaba la denuncia, el inquisidor debía buscar y obtener información a través del interrogatorio de varios testigos. Una vez que el inquisidor determinaba la culpabilidad del acusado –en ocasiones con la ayuda de los calificadores- ordenaba un auto de encarcelamiento. En ningún caso el detenido sabía el delito que se le imputaba ni quién lo acusaba, y el inquisidor o el comisario debían obtener, además de la confesión del acusado, la delación de otras personas. El reo era interrogado por el inquisidor con preguntas acerca de si sabía la razón de su prisión, sobre su genealogía, oficio, lugar de residencia, si era soltero o casado, origen étnico y si él o alguien de su familia había estado anteriormente sometido a alguna causa de la Inquisición.

A continuación se llegaba a la fase final del proceso inquisitorial en la que a través de la consulta de fe los consultores del Santo Oficio debían conocer íntegramente el proceso y votar dando su parecer. Si existía consenso en la votación se procedía a la publicación de la sentencia.<sup>23</sup>

Las condenas variaban en cuanto a la gravedad del delito y podían ser físicas, económicas o morales. En algunos casos al acusado se le mandaba realizar oraciones, ayunos y confesiones o, a veces, tendría que servir durante un periodo determinado en un hospital o en un convento; en otros, se le confiscaban sus bienes o se

---

<sup>22</sup> S. Alberro, *Op. Cit.*, p. 145.

<sup>23</sup> María del Camino Fernández Giménez, *La sentencia inquisitorial*, Madrid, Universidad Complutense, 2000.

le consignaban multas de acuerdo con sus posibilidades económicas. La “vergüenza pública” era una condena que se usaba en casos que servían para crear efectos ejemplares, esta condena implicaba que el reo fuera paseado por las calles de la ciudad mientras se le azotaba y sus delitos eran pregonados, también podía agregarse la exposición del acusado con el cuerpo embadurnado con miel y emplumado. En los casos más graves la hoguera era la sentencia final.<sup>24</sup>

La prisión rara vez era una condena en sí misma; no era frecuente porque esta pena requería de una infraestructura que no se tenía todavía en los siglos en que estuvo activo el tribunal del Santo Oficio. La pena de la cárcel perpetua<sup>25</sup> se aplicaba generalmente a los confesores solicitantes. Más bien la prisión se utilizaba para tener al detenido a disposición de la Inquisición durante el tiempo en el que se llevaba a cabo el proceso. Las cárceles del Santo Oficio tenían fama de ser húmedas y de encontrarse permanentemente en mal estado. Tanto así que a veces el alcaide se llevaba a los presos –sobre todo si eran de “buena familia”- a su casa o los mandaba a la cárcel pública.<sup>26</sup>

A diferencia de Europa, en donde a las mujeres acusadas de brujería o hechicería y también de judaizantes que eran juzgadas y de ser encontradas culpables eran quemadas en la hoguera, en la Nueva España se realizaron relativamente pocos autos de fe, “sin embargo la abjuración pública y la reconciliación fueron espectáculos edificantes que constituyeron una atractiva y pedagógica verbena popular”.<sup>27</sup>

La mayoría de los documentos que revisé para esta investigación nunca llegaron a una sentencia, en principio porque gran parte de estos expedientes son denuncias que nunca se

---

<sup>24</sup> S. Alberro, *Op. Cit.*

<sup>25</sup> Que de perpetua no tiene más que el nombre porque en realidad siempre se indicaba en la sentencia la cantidad de años que el reo pasaría en prisión, por ejemplo: “cárcel perpetua de dos años”. *Vid.*, Solange Alberro, *Op. Cit.*, p. 194.

<sup>26</sup> Alejandra Cárdenas, *Hechicería, saber y transgresión. Afromestizas en Acapulco 1621*, México, 1997, p. 102.

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 105.

convirtieron en procesos, y por otra parte probablemente porque la documentación del caso se encuentra incompleta.

Los delitos que persiguió la Inquisición novohispana fueron la herejía –que aunque razón principal de la fundación del tribunal, en la Nueva España el hereje fue relativamente escaso<sup>28</sup>-, los delitos religiosos menores entre los que se encuentran irreverencias hacia sacramentos, lugares, personas u objetos sagrados, desobediencias a los mandamientos y prescripciones de la Iglesia. La Inquisición persiguió también las faltas a la moral sexual como la bigamia y la poligamia, y finalmente las prácticas que son el tema de estudio de esta investigación: la magia, la hechicería y la brujería.

## **1.2. Magia, hechicería y brujería**

Bajo los delitos de hechicería y brujería la Inquisición novohispana persiguió distintas prácticas como la adivinación, la curación, la magia y sobre todo la magia amorosa. Para comprender lo que en el siglo XVII se entendía con los términos de magia, de hechicería y de brujería revisaré edictos de fe promulgados por la Inquisición, diccionarios de la época y manuales de inquisidores. En un segundo momento presentaré también las definiciones que algunos antropólogos e historiadores contemporáneos han propuesto para estas tres prácticas, lo que a veces resulta útil para una comprensión más completa de los términos.

Sería reamente interesante conocer el significado de la brujería y la hechicería para las propias protagonistas, las mujeres acusadas. Sin embargo la documentación con la que contamos muestra sobre todo la visión de las autoridades y no la de las mujeres que son perseguidas y procesadas por la Inquisición por recurrir a estas prácticas para solucionar real o simbólicamente los problemas que las aquejaban en el ámbito doméstico.

---

<sup>28</sup> S. Alberro, *Op. Cit.*

La legislación inquisitorial estaba conformada por una tipología legal muy variada que incluía bulas papales, decretos conciliares, cédulas reales, instrucciones que dictaba el inquisidor general y manuales. En estos últimos se sintetizaba la casuística penal, las formas de interrogación y las estrategias procesales. Estos manuales fueron escritos por y dirigidos a doctos religiosos, que debían juzgar o iniciar procesos, tal es el caso de los comisarios de la Inquisición. En tales textos encontramos un discurso legal tradicional y una enorme cantidad de citas que justifican la autoridad de procedencia de cada norma.<sup>29</sup>

Uno de los manuales utilizados por los tribunales del Santo Oficio, tanto en Europa como en América, fue el *Directorium inquisitorum* o *Manual de inquisidores* escrito por el inquisidor general de Aragón, el dominico Nicolau Eimeric en 1376. Sin embargo, lo que transforma el libro de Eimeric en el manual más leído y utilizado en el mundo católico es el trabajo de reedición ordenado por Roma al canonista español Francisco Peña, quien además de transcribir y cotejar los distintos manuscritos del manual, lo enriqueció con textos, leyes, disposiciones, instrucciones y reglamentos acumulados desde la muerte de Eimeric. El *Manual de los inquisidores* está comprendido por tres partes generales; la primera parte titulada "Plantar la fe" incluye la colección de algunos textos pontificios, conciliares, patrísticos y canónicos que definen la fe católica. En la segunda parte, la "Fe plantada", la obra señala cómo se ha tratado a la herejía a lo largo de la historia; el autor describe las herejías y los herejes, definiendo quiénes son, cómo viven y dónde se encuentran. Y finalmente, esta parte, plantea la cuestión de la jurisdicción inquisitorial en el ámbito doctrinal. La tercera parte aborda el procedimiento inquisitorial; se trata de conocer al inquisidor, cómo

---

<sup>29</sup> Jaqueline Vassallo, "La mujer frente al discurso inquisitorial", recurso en línea [www.lenguas.unc.edu.ar/.../Vassallo,%20Jaqueline.pdf](http://www.lenguas.unc.edu.ar/.../Vassallo,%20Jaqueline.pdf) [consultado el 10 de noviembre de 2010].

inicia su investigación, cómo utiliza la denuncia, cómo prepara el proceso y cómo lo termina, etc.<sup>30</sup>

Con respecto a las prácticas que competen a esta investigación – la magia, la hechicería y la brujería- el manual de Eimeric señala que:<sup>31</sup>

Los hechiceros y adivinos son procesados por el Santo Oficio, cuando en sus encantos hacen cosas que se rocen con heregía, como bautizar segunda vez las criaturas, adorar una calavera, etc. Más si se ciñeren a adivinar los futuros contingentes por la quiromancia o rayas de la mano, o por el juego de dados, o el aspecto de los astros, que son meras hechicerías, serán juzgados por los tribunales seculares.<sup>32</sup>

La edición que hace del manual Muchnik Editores con introducción y notas de Luis Sala-Molins es un poco más extensa en las descripciones de los delitos que debe perseguir el inquisidor, por ejemplo acerca de los demonólatras y de los tres tipos de invocación al diablo que se conocen señala que:

1. El que invoca al demonio rindiéndole culto de latría [culto que se da a Dios solamente], y lo confiesa o queda jurídicamente convicto, será tratado no como adivino o mago, sino como hereje [...].
2. El que invoca al demonio aunque no le rinda culto de latría sino de hiperdulía o de dulía [hiperdulía es el culto a la Virgen María y la dulía es el culto a los santos], y lo confiesa y queda jurídicamente convicto, éste no será tratado como adivino sino como hereje[...].
3. El que invoca a los demonios empleando prácticas cuya índole látrica o dúlica no sea evidente será, no

---

<sup>30</sup> Luis Sala-Molins, "Introducción", en Nicolau Eimeric y Francisco Peña, *El manual de los inquisidores*, Barcelona, Muchnik Editores, 1983, pp. 46-49.

<sup>31</sup> Utilizo el compendio que del *Manual de inquisidores* publicó en 1821 el abate José Marchena: *Manual de inquisidores para las Inquisiciones de España y Portugal*, Barcelona, Fontamara, 1974; y la edición con introducción y notas de Luis Sala-Molins que publicó Muchnik Editores: *El manual de los inquisidores*, Barcelona, Muchnik Editores, 1983.

<sup>32</sup> *Manual de inquisidores para las Inquisiciones de España y Portugal*, Barcelona, Fontamara, 1974, p. 102.

obstante, considerado hereje y tratado como tal, con arreglo a la gravedad de la invocación [...].<sup>33</sup>

Para perseguir esta práctica como herejía, Eimeric señala que el inquisidor habrá de averiguar los términos en que se ha hecho la invocación; si se ha hecho en términos imperativos (te ordeno, te apremio, te intimo, etc.) no existe herejía manifiesta, sin embargo si la invocación al demonio se ha realizado en términos suplicantes (te ruego, te suplico, te pido, etc.) la herejía existe pues la plegaria implica adoración.

Es importante señalar que si bien en el manual se considera a la hechicería como actividad no herética, nunca se menciona a la brujería y por ende, tampoco se refiere a las diferencias entre estas dos prácticas.

Otro tratado que se inscribe como manual práctico, pero en su totalidad dedicado a la cuestión de la brujería es la obra de Heinrich Institoris (Kramer) y Jacob Sprenger *Malleus Maleficarum* escrito entre 1485 y 1486. Este tratado está dividido en tres partes, la primera dedicada a las cuestiones teológicas relativas a la brujería, la segunda a la descripción del *modus operandi* de las brujas y la tercera aborda lo respectivo a los procedimientos legales apropiados para perseguirlas exitosamente.<sup>34</sup> En el *Malleus Maleficarum* se señala de manera obsesiva la responsabilidad de las mujeres en el fenómeno de la brujería, por ejemplo cuando menciona:

Si no existiese la malicia de las mujeres, sin decir nada, incluso de las mujeres, el mundo quedaría entonces libre de perjuicios innumerables. La mujer es una quimera [...] su aspecto es hermoso; su contacto fétido; su compañía mortal [...]. En consecuencia, se

---

<sup>33</sup> *El manual de los Inquisidores*, Muchnik Editores, pp. 82-83.

<sup>34</sup> Peter Maxwell-Stuart, "The contemporary historical debate. 1400-1750", en Jonathan Barry y Owen Davies, *Palgrave Advances in witchcraft historiography*, Houndsmill, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 16-17.

llama a esta herejía no de los brujos, sino de las brujas, porque el nombre se toma de lo más importante.<sup>35</sup>

La popularidad de este manual se debió principalmente a que fue el primero en su tipo en ser impreso; según Robert Muchembled existieron hasta 15 ediciones de la obra hasta 1520.<sup>36</sup> En él no hay una descripción precisa de la brujería, ni de las diferencias entre esta práctica y la hechicería o la magia. Lo que queda claro en el manual es que la bruja o hechicera es el instrumento de la penetración del mal en el mundo.

El diccionario de Sebastián de Covarrubias y Orozco -capellán de Felipe III y consultor del Santo Oficio- *Tesoro de la lengua castellana o española* (editado por primera vez en 1611), designa, bajo el término de "bruxa" lo siguiente:

Cierto género de gente perdida y endiablada, que perdido el temor a Dios ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a trueco de una libertad viciosa y libidinosa, y unas veces causando un profundísimo sueño les representa en la imaginación ir a partes ciertas y hazer cosas particulares, que después de despiertos no se pueden persuadir sino que realmente se hallaron en aquellos lugares y hizieron lo que el demonio pudo hazer sin tomarlos a ellos por instrumento. Otras vezes realmente y con efeto las lleva a parte donde hazen sus juntas y el demonio se les aparece en diversas figuras, a quien dan la obediencia renegando de la Santa Fe que recibieron en el Bautismo y haziendo (en menosprecio della y de Nuestro Redentor Jesuchristo y sus santos Sacramentos) cosas abominables y sacrílegas como largamente lo escribe el Malleus Maleficarum.<sup>37</sup>

Resulta importante señalar que la voz "bruxa" aparece así, en femenino, y en el propio diccionario se explica la razón de esto:

---

<sup>35</sup> H. Kramer y J. Sprenger, *El martillo de las brujas*, Madrid, Felmar, 1976, pp. 105 y 107.

<sup>36</sup> Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, México, FCE, 2002, p. 58.

<sup>37</sup> Sebastián de Covarrubias y Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Ediciones Turner, 1984, p. 238.



Hase de advertir que, aunque hombres han dado y dan en este vicio y maldad, son mas ordinarias las mugeres, por la ligereza y fragilidad, por la luxuria y por el espíritu vengativo que en ellas suele reynar; y es mas ordinario tratar esta materia debaxo del nombre de bruxa que de bruxo.<sup>38</sup>

No aparece, en cambio, la definición de hechicera pero sí de hechizar:

Cierto género de encantación con que ligan a la persona hechizada de modo que le pervierten el juyzio y le hazen querer lo que estando libre aborrecería. Esto se hace con pacto del demonio expreso o tácito; y otras vezes o juntamente aborrecer lo que quería bien con justa razón y causa, como ligar a un hombre de manera que aborrezca a su muger y se vaya tras la que no lo es [...].<sup>39</sup>

La misma mención se hace en torno a la tendencia de las mujeres de caer en este vicio ya que “ellas de su naturaleza son insidiosamente vengativas y también embidiosas unas de otras [*sic.*]”.<sup>40</sup>

El término de magia no se encuentra en el diccionario de Covarrubias y Orozco, pero bajo la voz de mago podemos encontrar que se trata de una palabra périca que “vale tanto como sabio o filósofo [...] en otra sinificación se llaman magos los que por arte mágica, ayudados del demonio, permitiéndolo Dios, hazen algunas cosas que parece exceder a lo ordinario de la naturaleza [*sic.*]”.<sup>41</sup>

Me remito ahora al *Diccionario de Autoridades* editado por la Real Academia Española que, aunque publicado por primera vez en 1726, no presenta mayores diferencias en las definiciones de los términos que nos interesan. Por ejemplo, bajo la voz de bruxa o bruja encontramos que: “Comúnmente se llama la mujer perversa que se

---

<sup>38</sup> *Ibidem*

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 680

<sup>40</sup> *Ibidem*

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 780.

emplea en hacer hechizos y otras maldades con pacto con el demonio y se cree o dice que vuela de noche".<sup>42</sup>

La definición de hechizar resulta casi idéntica a la que presenta el diccionario de Covarrubias:

Hacer a alguno muy grave daño ya en salud, ya trastornándole el juicio vehementemente, interviniendo pacto con el demonio ya sea implícito ya explícito. Entendemos por hechiceros solos aquellos que por arte del diablo hacen mal y grave daño a otro en la salud, en la vida.<sup>43</sup>

Donde podemos encontrar una definición diferente, más extensa y explícita es en el caso de la palabra magia. Así, de acuerdo con el *Diccionario de Autoridades* la magia es una "ciencia o arte que enseña a hacer cosas extraordinarias y admirables".<sup>44</sup> Dentro de ella se distinguen la magia blanca natural "que con causas naturales produce efectos extraordinarios", la magia blanca artificial que "es la que con arte e industria humana obra cosas que parecen superiores a las fuerzas de la naturaleza" y la magia negra que "es el abominable arte de invocar al demonio y hacer acto con él para obrar con su ayuda cosas admirables y extraordinarias".<sup>45</sup>

Algunos autores contemporáneos señalan ciertas diferencias entre los conceptos de brujería y hechicería, por ejemplo Solange Alberro, retomando los conceptos planteados por Evans Pritchard y Julio Caro Baroja, indica que la bruja adquiere más bien aspectos fantásticos y niega la realidad, ya que ni posee medicamentos ni pronuncia encantamiento alguno, en cambio, la hechicera modifica su entorno mediante el uso de herramientas concretas.<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> *Diccionario de Autoridades*, recurso en línea <http://www.fsanmillan.es/biblioteca/libro.jsp>, [consultado el 3 de noviembre de 2010]

<sup>43</sup> *Íbidem*

<sup>44</sup> *Íbidem*

<sup>45</sup> *Íbidem*

<sup>46</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, FCE, México, 1993, p. 297.

Por otra parte la autora Elia Nathan Bravo señala que mientras que la hechicería se basa únicamente en el maleficio<sup>47</sup> y causa males por medios mágicos, la brujería “remite a una demonología, a una teoría sistemática sobre el Diablo y las brujas, en la cual se establecen con precisión las relaciones entre sus modos de actuar, sus propósitos, etc.”.<sup>48</sup> Nathan Bravo señala cinco aspectos que en el siglo XVI conformaron el concepto europeo de bruja:

- La idea de pacto con el Diablo.
- La idea de maleficio.
- La idea del sabbat o aquelarre –reunión nocturna en la que las brujas adoran al demonio de acuerdo con un ritual determinado-.
- El vuelo nocturno
- Los signos corporales.

Aunque existen acusaciones en los registros inquisitoriales novohispanos que mencionan algunos de estos aspectos, el grueso de los documentos apuntan más bien a otro tipo de prácticas que giran en torno a las adivinaciones y específicamente a la magia erótica o amorosa.

Las definiciones para brujería y hechicería de los diccionarios de los siglos XVI y XVII no presentan una distinción clara entre estas dos prácticas; lo mismo sucede con los documentos inquisitoriales, pues la autoridad inquisitorial no da una clasificación de la naturaleza de los delitos que se inscriben como brujería y hechicería.

Es en los edictos de fe<sup>49</sup> en donde podemos encontrar una referencia directa a las prácticas que perseguía el tribunal del Santo

---

<sup>47</sup> Por medio del cual el mago causa daños tales como el enfermar o causar la muerte a personas o animales.

<sup>48</sup> Elia Nathan Bravo, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1997, p. 23.

<sup>49</sup> Edicto de fe o de gracia: “Proclamación oral que se hace en la iglesia de una lista de herejías, e invitación a que uno se denuncie a sí mismo o a otros durante un periodo de gracia que solía durar treinta o cuarenta días”. Mary Giles ed., *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Barcelona, Martínez Roca, 2000, p. 432.

Oficio de la Nueva España. Estos instrumentos eran documentos de información que señalaban las diversas herejías y cómo podían ser identificables. Como señala Solange Alberro el objetivo principal del edicto de fe era suscitar el celo religioso de los fieles y motivar las denuncias ante el Santo Oficio y debían ser leídos en las poblaciones cada tercer día. Los edictos se dividían en generales, que versaban sobre el conjunto de los delitos que perseguía la Inquisición y que eran idénticos para todos los tribunales del Imperio español, y los particulares en los que se condenaba uno o varios delitos específicos y que mostraban generalmente una adaptación al contexto local, por ejemplo cuando se invita a denunciar a los que consumían peyote, a los que echaban la suerte con maíz, a las negras que hablaban por el pecho, etc.<sup>50</sup>

La fórmula con la que iniciaban los edictos, tanto los generales como los particulares, era así: “Nos los inquisidores contra la herética pravedad y apostasía”, y a continuación se señalaba la jurisdicción sobre la que el tribunal trabajaba, en el caso del de México se incluían los territorios de Guatemala, Nicaragua, Yucatán, Verapaz, Honduras y las islas Filipinas. Después del señalamiento jurisdiccional se exponía la razón de la publicación del edicto:

Hacemos saber que ante nos pareció el promotor fiscal de este Santo Oficio y nos hizo relación diciendo que a su noticia había venido que muchas y diversas personas de este nuestro distrito con poco temor de Dios y en grave daño de sus almas y conciencias y escándalo del pueblo cristiano; y contraviniendo a los preceptos de la Santa Madre Iglesia y a lo que por nos y por los edictos generales de la Fe, que cada año mandamos publicar, está proveído y mandado se dan al estudio de la astrología judiciaria y la ejercitan con mezcla de muchas supersticiones, haciendo juicios por las estrellas y sus efectos sobre los futuros contingentes, sucesos y casos fortuitos o acciones dependientes de la voluntad divina o del libre albedrío de los hombres [...]. Todo lo cual nos pidió el dicho fiscal que proveyésemos de competente remedio para

---

<sup>50</sup> Alberro, *Op. Cit.*, pp. 74-75.

atajar los dichos excesos y los muchos daños que de ellos resultan haciendo Inquisición y visita particular de ellos y publicando nuevos edictos agravando las censuras y penas o como mejor visto nos fuese.<sup>51</sup>

En este caso se trata del edicto de fe del ocho de marzo de 1616 en el que se prohíbe la práctica de la astrología y cualquier forma de adivinación, sea la quiromancia, la hidromancia, la piromancia, etc. Los inquisidores condenan además a todas aquellas personas que usan de “sortilegios, hechizos, encantamientos, agüeros, cercos, brujerías, caracteres, invocaciones de demonios, teniendo con ellos pacto expreso o a lo menos tácito”.<sup>52</sup>

De esta manera observamos que la brujería y el pacto con el demonio fueron condenados por la Inquisición en la Nueva España a partir de la publicación de este edicto de 1616; además se condena también el uso de recetas y hechizos para:

efecto de casarse o alcanzar los hombres a las mujeres y las mujeres a los hombres que desean; y para que los maridos y amigos traten bien y no pidan celos a las mujeres o amigas o para ligar o impedir a los hombres el acto de la generación, o hacer a ellos y a las mujeres otros daños y maleficios en sus personas, miembros o salud.<sup>53</sup>

Mientras que algunas mujeres son clasificadas como brujas –ya directamente en las denuncias y en los procesos- como Juana de Gallegos, acusada en Puebla en 1626 de usar polvos y bebidas para brujerías<sup>54</sup>, otras son acusadas de hechiceras, tal es el caso de Clara, mulata denunciada por hechicera en Puebla en 1650<sup>55</sup> y el de Juana

---

<sup>51</sup> “Edicto para que denuncien a los que practiquen la astrología, nigromancia, geomancia, hidromancia, piromancia, oniromancia, y quiromancia y lo mismo a quienes posean libros sobre estos temas”, 1616, Archivo General de la Nación, México, ramo *Edictos*, volumen 1, fs. 2-5. [En adelante el archivo y el ramo se citarán: AGN México, *Edictos*].

<sup>52</sup> *Ídem*

<sup>53</sup> *Ídem*

<sup>54</sup> “Testificación contra Juana Gallegos por usar polvos y bebidas para brujerías”, 1626, AGN México, *Inquisición*, vol. 356, exp. 64.

<sup>55</sup> “Denuncia contra clara, mulata, por hechicerías”, 1650, AGN México, *Inquisición*, vol. 435, exp. 183.

de la Cruz acusada también por hechicerías en San Luis Potosí en 1629,<sup>56</sup> sin que exista una diferencia clara entre uno y otro delito, pues realmente el elemento en común que tienen estos casos es el uso de lo que algunos autores, como Noemí Quezada, han denominado magia amorosa.

De acuerdo con Noemí Quezada, la magia amorosa es el conjunto de prácticas “que tienen como finalidad obtener el amor del sujeto deseado sin tomar en cuenta su propia decisión y sentimientos”.<sup>57</sup> En la Nueva España el delito en el que incurrieron mayoritariamente las mujeres fue precisamente el de la magia amorosa, que en la tipología inquisitorial aparece bajo los términos de hechicería, brujería y en algunas ocasiones magia o adivinaciones a través de la lectura de las manos o de las habas, el uso de hierbas, polvos, peyote, insectos, menstruado, huesos y pelos con la finalidad de atraer, retener o amansar a un hombre. Como veremos más adelante la mujer, confinada al ámbito doméstico y a una inferioridad cotidiana, en la que era maltratada, utilizada y explotada, recurrió a la magia amorosa como mecanismo de equilibrio social y de resistencia al poder masculino.

El propio *Manual de Inquisidores* al que acudimos anteriormente habla acerca de las pócimas o filtros de amor, que tan deseados y utilizados eran por las mujeres novohispanas. En torno a esto el manual menciona:

Esta cuestión de los filtros de amor es de enorme importancia [...]. Los que llegan a caer en conflictos amorosos con frecuencia acaban proponiendo a sus amantes pócimas de amor (que los griegos denominaban «filtros») para enardecerles [...]. También es frecuente que los amantes, impulsados por la fuerza del deseo, se encomienden al demonio para que

---

<sup>56</sup> “Testificación contra Juana de la Cruz, por hechicera”, 1629, AGN México, *Inquisición*, vol. 363, exp. 17.

<sup>57</sup> Noemí Quezada, *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, México, Plaza y Valdés, UNAM, 1996, p.264.

dobleque la voluntad del que aman para la consecución del acto carnal.<sup>58</sup>

Aunque este tipo de magia no aparece clasificada como herejía en la obra de Eimeric, la Inquisición la persiguió sobre todo en el territorio novohispano, pues, de acuerdo con Solange Alberro, un 18.8% del total de trámites entre 1571 y 1700 corresponde a los delitos de magia y hechicería.<sup>59</sup>

Como veremos a continuación el grueso de los documentos inquisitoriales del siglo XVII que mencionan las prácticas femeninas de brujería, hechicería, magia y adivinaciones a través del uso de distintos elementos son las testificaciones y las denuncias, lo que refleja más bien una preocupación de la población de confesar sus faltas, más que un interés de la autoridad inquisitorial de perseguir y castigar estas prácticas.

### **1.3. Los casos de mujeres acusadas por brujería, hechicería y adivinaciones durante el siglo XVII en la Nueva España**

Un análisis de la actividad inquisitorial en torno a las mujeres que practicaban la brujería, la hechicería y la magia durante siglo XVII revela que, más que perseguir enérgicamente estos delitos, la Inquisición novohispana asumió una actitud pasiva que se refleja en la gran cantidad de denuncias que recibió y los mínimos procesos que realizó.

Cabe aclarar que el propósito de esta investigación no es estudiar la actividad del Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España, ni sus procedimientos ni su funcionamiento, lo que interesa aquí es el análisis de las creencias sociales de la mujer novohispana del siglo XVII, y las actitudes y comportamientos que reflejan estas

---

<sup>58</sup> *El manual de los Inquisidores*, pp. 83-84.

<sup>59</sup> Alberro, *Op. Cit.*, p. 205.

creencias registradas a su vez por la Inquisición. Sin embargo, resulta necesario hacer un balance de la cantidad de casos que hacen referencia al uso femenino de la brujería, la hechicería y la magia, así como el tipo de documentos que resguarda el Archivo General de la Nación en el ramo Inquisición.

La lista de los trámites<sup>60</sup> inquisitoriales por hechicería, brujería y magia o adivinaciones practicadas por mujeres, de 1600 a 1699, da un total de 484 casos.<sup>61</sup> Los tipos documentales que conforman estos 484 casos son en su mayoría denuncias, testificaciones e informaciones, el resto son denominados como procesos en los volúmenes de inventario conocidos como *índice*.<sup>62</sup>

De acuerdo con Solange Alberro los registros inquisitoriales presentan dos clases de documentos: las denuncias y los procesos. Las primeras surgen en la sociedad novohispana probablemente a partir de la promulgación de los edictos de fe y de las órdenes de los confesores con el fin de que el creyente "declare ante el Santo Oficio cuanto pueda parecer sospechoso en materia de fe o de práctica religiosa".<sup>63</sup> Por otra parte los procesos se forman solamente cuando las denuncias tienen fundamento, es decir, cuando la institución inquisitorial interviene activamente decidiendo cuáles denuncias merecen una sentencia. Es por eso que Alberro señala que

La diferencia entre el número y el tipo de las denuncias por una parte y el de los procesos, revela obviamente el desfase entre la actitud de la base denunciante y la del tribunal, que sólo forma procesos en determinados casos, aclarando por tanto el papel terapéutico de la

---

<sup>60</sup> Utilizo los términos "trámite" y "caso" indistintamente.

<sup>61</sup> La información para la realización de esta base de datos la obtuve de: Adriana Rodríguez Delgado (coord.), *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*, México, INAH, 2000, 406 p. La información aquí recabada proviene del índice del Fondo Inquisición.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>63</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE, 2000, p. 145.



institución [...] el de receptáculo de las tensiones y frustraciones expresadas mediante las denuncias.<sup>64</sup>

Los trámites del siglo XVII corresponden en su mayoría a denuncias y testificaciones, también hay algunas cartas en las que se señalan los actos bruñeriles o hechiceriles o se indica cierta información relacionada con alguna mujer acusada. Tan sólo el 15.9% del total de trámites corresponde a la denominación de "proceso en contra de..." en la descripción que aparece en el *índice*.<sup>65</sup> En total se registran 77 procesos contra mujeres por los delitos de bruñería, hechicería o magia a lo largo de todo el siglo XVII.

El restante 84.1% del total de trámites son las denuncias y testificaciones que aunque nunca llegaron a una sentencia, reflejan las actitudes de la población femenina en cuanto a la hechicería, bruñería y magia. Resulta interesante entonces señalar de qué tipo de documentos se trata.

Dentro de estos trámites, que nunca llegaron a sentencia tenemos, en primer lugar, las testificaciones, con un total de 175 a lo largo del periodo estudiado. De acuerdo con Solange Alberro las testificaciones son fragmentos de procesos que nunca fueron integrados al trámite que les correspondía.<sup>66</sup> En segundo lugar aparecen las denuncias con un total de 149, en su mayoría solamente se menciona el nombre de la denunciada y no el de la persona que denuncia, sin embargo, se incluyen dentro de ésta categoría los documentos que aparecen con la descripción "El fiscal contra...", que se trata de acusaciones básicamente iguales a las denuncias y a las testificaciones, solamente que en este caso sí nos indican que el fiscal es el denunciante. Muchos de estos documentos son autodenuncias,

---

<sup>64</sup> Solange Alberro, "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España", en *Presencia y transparencia. La mujer en la historia de México*, Carmen Ramos (coord.), México, El Colegio de México, 2006, p. 85.

<sup>65</sup> Se tendría que corroborar directamente en los documentos sí los procesos llegaron a una sentencia o no.

<sup>66</sup> S. Alberro, *Inquisición y sociedad...* p. 150.

probablemente propiciadas por la lectura en las iglesias de los edictos de fe. Ruth Behar señala que

El hecho de que tanta gente voluntariamente confesara su participación en la brujería y en la magia, y luego siguiera la dirección de su cura de denunciarse a sí mismas al Santo Oficio, apunta a una interiorización de las ideas inquisitoriales. Este fue un proceso de auto-censura, especialmente sobresaliente entre las mujeres, que se inició con un acto prohibido y terminó con un deseo de reintegración a la Iglesia. Los penitentes fueron auxiliados en esto por la misericordia "benevolente" de los inquisidores en asuntos como la brujería, que consideraban de menor importancia.<sup>67</sup>

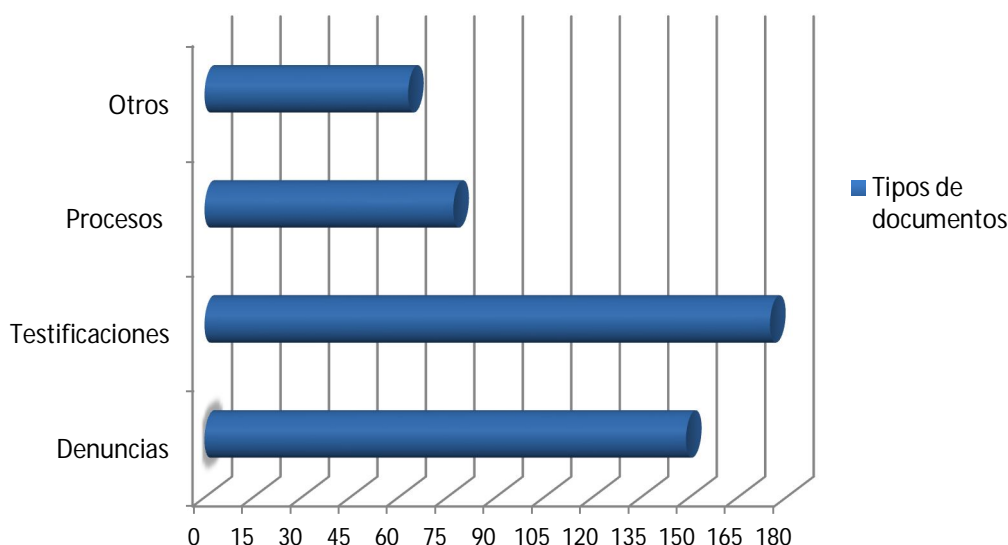
Bajo la categoría de "otros" se encuentran agrupados algunos documentos de distinta índole, por ejemplo cartas que son en su mayoría enviadas al Tribunal por comisarios y frailes que incluyen denuncias o testificaciones de algunas mujeres, documentos que presentan información acerca de alguna mujer o algún delito de brujería, hechicería o magia. El total de estos documentos variados es de 63, es decir el 13% del total de trámites para el siglo XVII.

Gran parte de los documentos inquisitoriales resguardados en el AGN se encuentran incompletos, esta es probablemente la razón de que el número de testificaciones y denuncias sea más elevado en comparación con la cantidad de procesos formados para los delitos de brujería, hechicería y magia durante el siglo XVII. A continuación se presenta una gráfica con los distintos tipos de documentos que registra el *Catálogo de mujeres* coordinado por Adriana Rodríguez Delgado:

---

<sup>67</sup> Ruth Behar, "Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico", en *American Ethnologist*, Vol. 14, No. 1, Febrero 1987, p. 36.

**Tabla 1. Tipos de documentos inquisitoriales para los delitos de hechicería y brujería femenina siglo XVII**



Fuente: Elaboración propia con datos de Adriana Rodríguez Delgado (coord.), *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*, México, INAH, 2000, 406 p. La información aquí recabada proviene del índice del Fondo Inquisición.

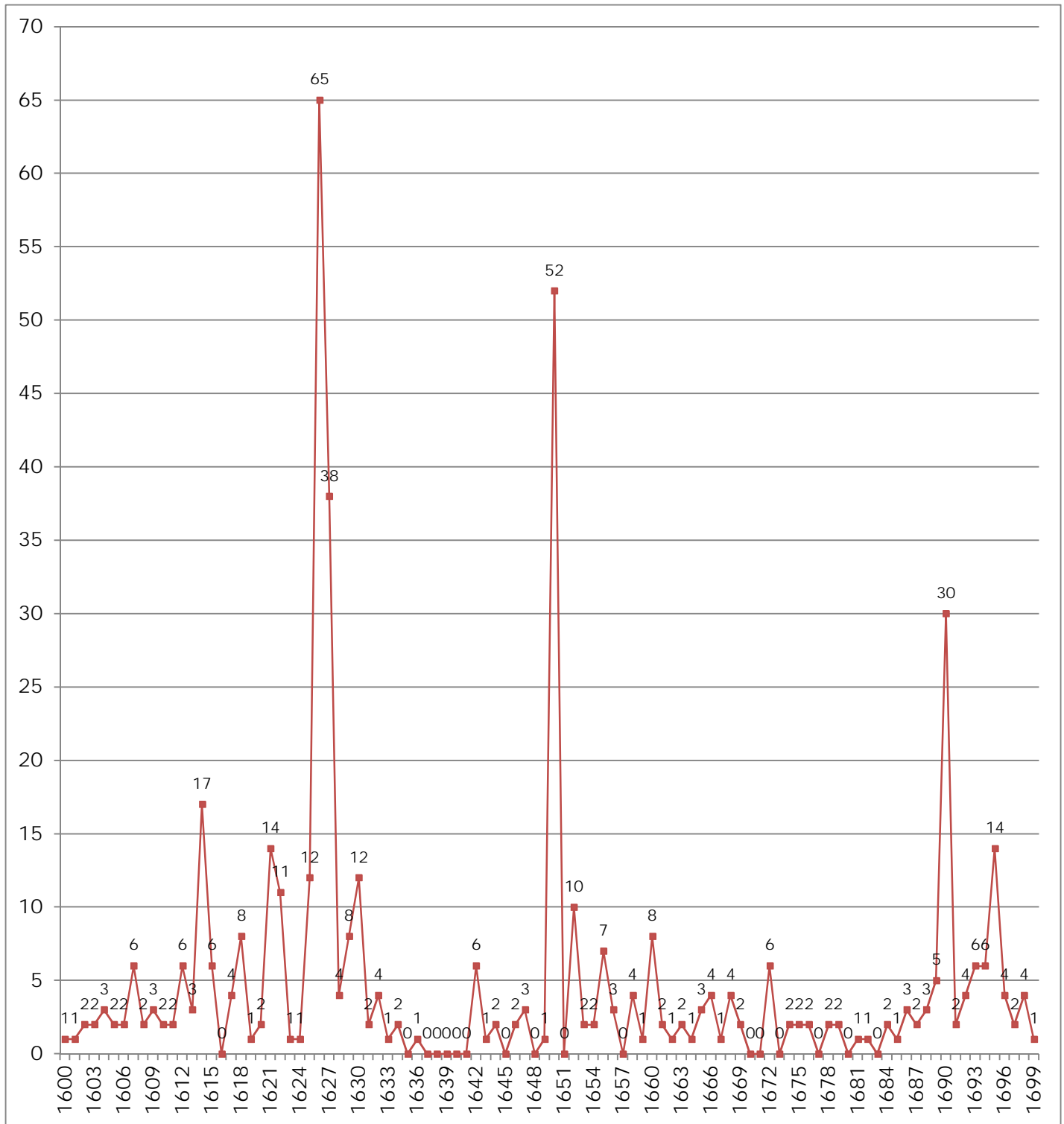
Las creencias y prácticas de la población femenina se ven reflejadas en la elevada cantidad de denuncias presentadas ante el Tribunal de la Inquisición. El análisis de este tipo de documentos permitirá conocer a las mujeres que practican los delitos de brujería, su condición económica, su origen étnico, si eran casadas, solteras, amancebadas, y finalmente la situación que las motivó a practicar los delitos de brujería, hechicería o magia.

Para facilitar el análisis de las prácticas femeninas en torno a la hechicería y la brujería, que se reflejan en los documentos inquisitoriales del siglo XVII se muestra en la siguiente página una gráfica que presenta la relación de número de casos por año.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Se incluyen todos los tipos de documentos anteriormente señalados: cartas, procesos, testificaciones, etc.

Tabla 2. Número de casos de brujería y hechicería por año durante el siglo XVII



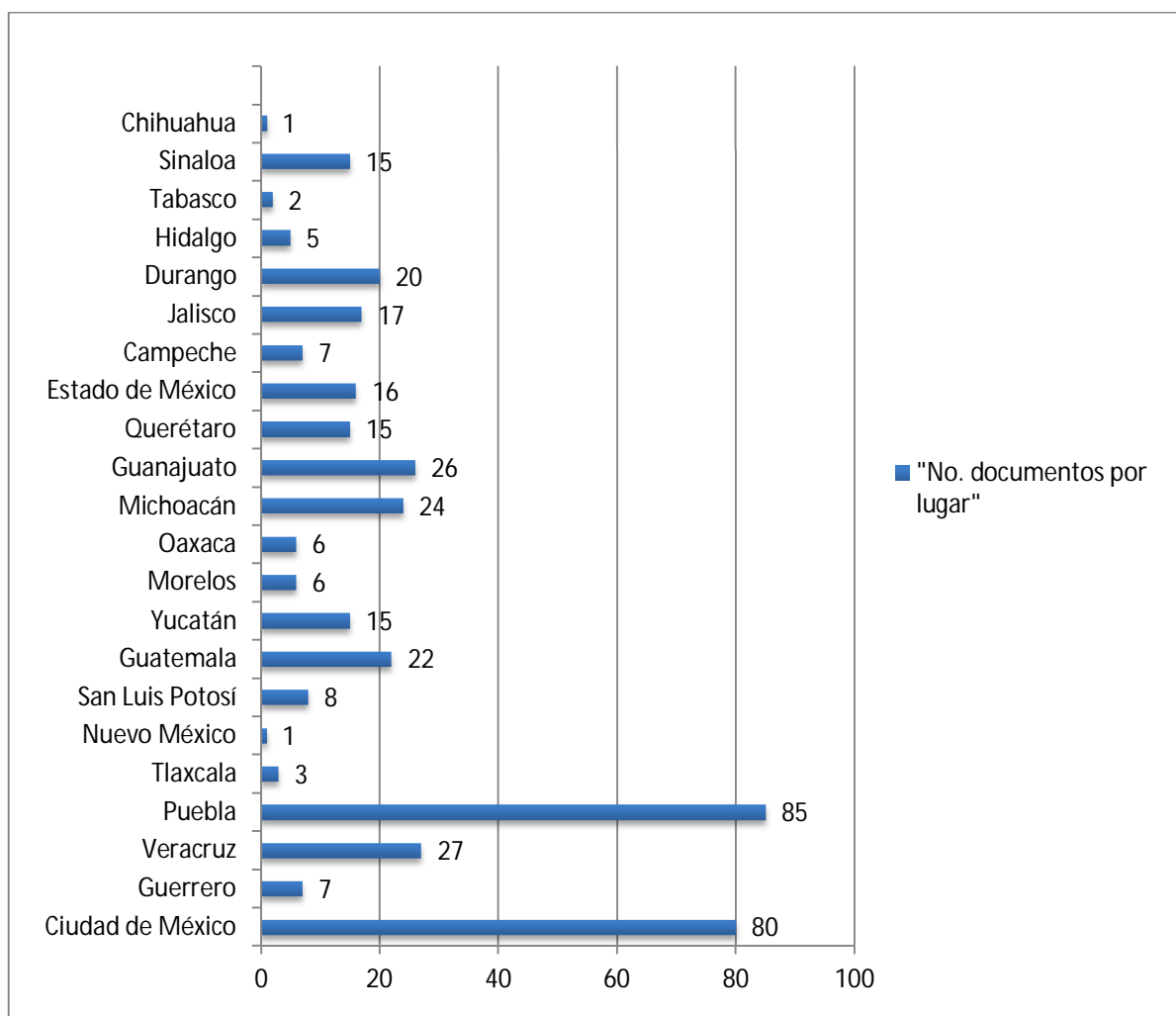
Fuente: Elaboración propia con datos de Adriana Rodríguez Delgado (coord.), *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*, México, INAH, 2000, 406 p. La información aquí recabada proviene del índice del Fondo Inquisición.

Observando la gráfica de la actividad inquisitorial respecto a los casos de brujería, hechicería y magia podemos identificar que el mayor número de casos se presenta en el año de 1626 con un total de 65 casos y en el de 1627 con 38 casos. Después de este aumento el número desciende en 1628 a 4 casos, se vuelve a elevar ligeramente en 1630 y continúa bajando hasta la siguiente elevación significativa de número de casos que se da en 1650 con 52 trámites para ese año. Finalmente en 1690 se vuelve a elevar la actividad inquisitorial o la actividad denunciante, con un total de 30 casos. Es importante señalar que la gráfica no se refiere a ningún tipo específico de documento, se trata del conjunto total de documentos que aparece en el catálogo para los años en cuestión, incluyendo denuncias, procesos, testificaciones, etc. El aumento en el número de casos en los años 1626, 1627, 1650 y 1690 podría deberse a múltiples factores: económicos, sociales o religiosos que se reflejaron en una inquietud, de las autoridades inquisitoriales y de la propia población, por disciplinar y por limpiar las conciencias.

Los casos que registra el *Catálogo de Mujeres* se originan en diversos lugares de la Nueva España, incluyendo a Guatemala y a Filipinas; en este trabajo se incluyó el número de casos registrados en Guatemala, pero no así los de Filipinas, ya que se trata de una realidad colonial diferente y sería necesario otro abordaje para analizar la brujería y hechicería en este lugar.

La gráfica que aparece a continuación nos indica la cantidad de casos por brujería, hechicería y magia para cada lugar.

**Tabla 3. Número de documentos por lugar**



Fuente: Elaboración propia con datos de Adriana Rodríguez Delgado (coord.), *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*, México, INAH, 2000, 406 p. La información aquí recabada proviene del índice del Fondo Inquisición.

En cuanto al espacio físico en el que se desarrolló un mayor índice de trámites durante el siglo XVII tenemos a Puebla, con un total de 85 casos; es importante señalar que las denuncias en este lugar se disparan en 1626 con un total de 31 casos, y en 1650 con 23 casos. En segundo lugar se encuentra la Ciudad de México con 80 trámites, en este caso no hay un momento específico en el que podamos distinguir una elevación drástica de los trámites, podemos encontrar que la capital aparece a lo largo de todo el periodo estudiado. El tercer

lugar lo ocupa Veracruz con 27 casos repartidos a lo largo de todo el siglo XVII y Michoacán le sigue con sólo un caso menos, siendo en total 26 casos para esta zona.

Los lugares que registran menos casos son Nuevo México, con 1 caso al igual que Chihuahua, y Tabasco con 2 casos. En el registro de los casos aparecen algunos que no indican el lugar de donde procede el documento. Los lugares con mayor cantidad de trámites son las ciudades del centro de la Nueva España, probablemente porque en esta zona el dominio de la Iglesia fue mayor –y por lo tanto el de su brazo armado, la Inquisición-. En cambio lugares como Chihuahua o Tabasco contaban con menor presencia de agentes inquisitoriales y además con menor población hispana y mestiza que el centro del territorio novohispano. Por lo mismo, en estos lugares periféricos la población india estaba posiblemente menos aculturada que en las regiones centrales, quizá por ello, había menor recurrencia y obediencia a los preceptos preconizados por el aparato eclesiástico.

Aunque el origen étnico de las mujeres que practican la brujería, la hechicería y la magia en el siglo XVII será abordado en otro apartado, me parece importante señalar las estadísticas que nos arroja la base de datos realizada para esta investigación. El inventario nos proporciona la información del origen étnico en 171 casos. Las mujeres que aparecen más recurrentemente vinculadas a la denuncia y persecución de la hechicería, brujería o magia durante el siglo XVII, de acuerdo con el Tribunal del Santo Oficio, fueron las mulatas; en un total de 87 trámites se señala a la mujer mulata como practicante de los delitos que nos interesan, estos 87 trámites representan el 50.87% del total de casos que nos informan sobre el origen étnico de las mujeres acusadas.

Las negras ocupan el segundo lugar en ser acusadas o denunciadas por el uso de la brujería o hechicería, señaladas en un total de 36 trámites (21.05%). El tercer lugar le corresponde a las mestizas que aparecen con un número de 33 (19.29%) y en un último

lugar aparecen las españolas, en un total de 15 trámites (8.77%), al contrario de lo que señala Alberro, al colocar a la metropolitana o criolla encabezando la lista de usuarias de la hechicería.<sup>69</sup> La indígena aparece a veces como aquella que proporciona los ingredientes, por ejemplo el peyote.<sup>70</sup>

Lamentablemente al revisar el catálogo la información en torno al origen étnico solamente se refiere a la mujer acusada y no a la denunciante, probablemente la revisión puntual de cada proceso permitiría conocer si las mujeres de cierto grupo denunciaban más o menos, y así ampliar un poco el conocimiento sobre las redes interétnicas que se entramaron durante el periodo colonial.

Una primera lectura de un documento resguardado por el Archivo General de la Nación México, nos revela las prácticas llevadas a cabo por estas mujeres acusadas por el Tribunal de la Inquisición. Se trata de una denuncia en 1629 en San Luis Potosí, en contra de María Velázquez, una mestiza de dieciocho años de edad acusada por darle a beber a un hombre el agua con la que se había lavado las "partes bajas", con la finalidad de que la quisiera. De acuerdo con lo referido por el documento inquisitorial la mujer

... apareció sin ser llamada y juró en forma que dirá verdad una mujer que dijo llamarse María Velázquez mestiza casada con Juan Miguel, mestizo pastor de cabras vecino de esta jurisdicción y dijo ser de edad de dieciocho años poco más o menos la cual por descargo de su conciencia dice y denuncia y confiesa habrá tiempo de seis meses que estando esta confesante oyendo a una india que se llama María que ahora está en la ciudad de Zacatecas decir que para que a las mujeres quisiesen bien los hombres era bueno que [cuando] acababan de tener exceso con ellos lavarse las dichas mujeres las partes bajas y darle a beber aquella lavadura y esta confesante con aquella curiosidad lo

---

<sup>69</sup> Solange Alberro, "Herejes, brujas y beatas...", p. 89.

<sup>70</sup> Como ya se mencionó los indígenas quedaron fuera de la jurisdicción inquisitorial en 1575.



hizo así habiendo tenido exceso con un hombre que tenía y le dio a beber una vez la dicha lavadura.<sup>71</sup>

La lectura del documento nos revela en primer lugar el contacto existente entre mujeres de origen étnico distinto; en segundo lugar podemos encontrar que la que proporciona la receta mágica es la indígena, mientras que la usuaria es una mestiza. El documento nos indica también que está casada con un mestizo pastor de cabras.

En cuanto a la práctica hechiceril, sabemos que se trata de una receta para obtener el amor del hombre deseado, el análisis de los ingredientes y de las recetas que las mujeres acusadas de brujas, hechiceras y magas utilizaron será abordado más adelante, pues se trata de la conjunción de tradiciones indígenas, europeas y africanas.

Finalmente el documento nos revela que la motivación que hizo a esta mujer acudir al Tribunal a confesar su delito, fue la orden o recomendación de su confesor:

... yéndose ahora a confesar a la Compañía de Jesús no la absolvieron sino que le mandaron venir a este tribunal como lo hace luego pidiendo misericordia pues como persona de poca capacidad y muchacha no supo el pecado tan grave que hacía.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> "Denuncia contra María de Velázquez, mestiza, por haber dado de beber a un hombre el agua con que ella se había lavado las partes bajas para que la quisiera", 1629, AGN México, *Inquisición*, Vol. 363, Exp. 12, 2 ff.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

## **CAPÍTULO 2. ESTUDIO DE CASOS: ISABEL DE VIVANCO, MARÍA DE ESQUIVEL Y CLARA DE TRUJILLO.**

El análisis de tres procesos inquisitoriales en los que se acusa a algunas mujeres de brujas y hechiceras nos permitirá adentrarnos en el ámbito doméstico dentro del que estas mujeres se desarrollaban y ejercían su poder. Podremos conocer también, aunque a través de múltiples filtros – como son las visiones y juicios de los inquisidores y funcionarios del Santo Oficio- lo que pensaban y sentían estas mujeres novohispanas que vivieron en el siglo XVII en la Ciudad de México y en la Puebla de los Ángeles.

Pero ¿por qué éstos tres casos? ¿Cómo se justifica su elección de entre más de 450 trámites en contra de mujeres durante el siglo XVII que registran los documentos del Santo Oficio resguardados por el Archivo General de la Nación de México? Pues bien, en primer lugar es importante señalar que la revisión de todos y cada uno de estos trámites hubiera excedido por mucho los objetivos y el tiempo de esta investigación; en segundo lugar, de entre los más de 20 procesos que en efecto revisé, estos tres resultaron los más completos, los más legibles y sobre todo los que exponen más claramente los elementos que pretendo establecer en mi hipótesis, en la cual planteo que la hechicería amorosa o sexual fue una práctica por medio de la cual algunas mujeres novohispanas adquirían poder, dando una solución real o simbólica a los problemas que las aquejaban en el ámbito doméstico. En estos tres casos encontramos a las mujeres que son las protagonistas de los procesos, las acusadas, pero también están muchas otras mujeres que son llamadas a testificar o acuden voluntariamente, y que también de alguna u otra forma se acercan a la hechicería, y nos permiten conocer las relaciones que se establecieron entre las “hechiceras” y sus clientas, mismas que no necesariamente se rebelaron contra la figura masculina, pero sí intentaron controlar, de cierta manera, el poder que los cónyuges

ejercían sobre ellas. Las mujeres que aparecen en estos tres procesos recurren a prácticas de hechicería amorosa para modificar su entorno o el de otras mujeres que acuden a ellas para aliviar sus pesares.

Además, en los tres casos aquí expuestos aparecen mujeres de los tres grupos étnicos que dieron lugar a la sociedad novohispana, revelando las redes interétnicas que las mujeres tejieron durante este periodo.

## **2.1. El conocimiento y la culpa: Isabel de Vivanco**

El 21 de abril de 1621 se presentó "sin ser llamada", ante el doctor Pedro García de Erenca, comisario del Santo Oficio en la Ciudad de los Ángeles (hoy Puebla), una mestiza de 30 años llamada María de Rosales, quien después de prometer que diría la verdad declaró que Isabel de Vivanco, mulata soltera que por mal nombre llaman "rascapetate" le había recomendado que para que los hombres la quisieran se lavara las "partes vergonzosas" y con esa agua preparara chocolate, y se lo diera a beber a los hombres. María de Rosales declaró al comisario que en otra ocasión la misma Isabel de Vivanco le llevó a su casa unos polvos para meterlos debajo del pilar de la cama y refregarle con los dichos polvos la cabeza al hombre que deseara y que de esta manera vería como su amigo se moría por ella.

Otro día la mulata Isabel le llevó una flor de la doradilla y le dijo que la echara en agua y con aquella agua regara toda su casa "porque lo hacía así ella y que no se vaciaba su casa de hombres porque entraban como hormigas".<sup>73</sup> Sin embargo María de Rosales declaró no haber hecho ninguna de las cosas que le recomendó, ni haber usado los ingredientes que le dio Isabel de Vivanco.

Además la declarante dijo que le conoció a la mulata un hombre español que "la maltrataba a palos y la descalabraba por celos", pero

---

<sup>73</sup> Archivo General de la Nación, México, *Inquisición*, vol. 636, exp. 17, f. 249.

que desde hacía cuatro meses el dicho hombre ya no le pegaba ni la maltrataba, y que probablemente era porque Isabel de Vivanco le dio algo de beber al español.

Un último dato que proporcionó la mestiza María al comisario del Santo Oficio era que Isabel le había contado que estos polvos y cosas que usaba se las vendía otra mulata. Sin embargo nunca pudo obtener su nombre. Toda su declaración la hizo bajo el juramento de guardar el secreto y sobre todo asegurando que todo esto “no lo decía por odio sino por el descargo de su conciencia”.

Con la lectura de esta declaración, primera de un total de 15 para el proceso de Isabel de Vivanco –acusada de hechicera- podemos darnos una idea de la cantidad de remedios que una mujer podía llevar a cabo para modificar su situación, principalmente en el ámbito amoroso, ya fuera para atraer a los hombres y lograr que la quisieran o para evitar maltratos y abusos por parte de los mismos.

Después de la declaración de María de Rosales pasaron cinco años hasta que Isabel de Vivanco, sin ser llamada, acudió ante el doctor Antonio de Cervantes y Carbajal, comisario del Santo Oficio en la ciudad de Puebla a denunciarse a sí misma. Era el 8 de agosto de 1626. La mulata dijo al comisario del Santo Oficio que al menos dos mujeres la habían buscado para pedirle polvos para amansar, una a su amo y la otra a su marido, sin embargo ella les aseguró que de polvos no sabía nada, pero que una mestiza llamada Bernardina de Herrera, con quien vivió muchos años y había sido castigada por el Santo Oficio le había dicho que los gusanos del muladar tostados eran buenos para amansar a los hombres.

Isabel de Vivanco declaró también que hacía cinco años una mulata llamada Mariana le había enseñado una oración dedicada a Santa Marta que iba así:

Señora Santa Marta digna fuiste y santa y en el monte tabor entraste con el dragón encontraste la señal de la cruz le enseñaste con tu bendito cinto lo amarraste y con el hisopo de el agua bendita lo rociaste, manso y humilde lo llevaste donde estaban los santos padres, así como esto es verdad manso y humilde y ligado y contento y pagado me lo traigas acá.<sup>74</sup>

La mulata Mariana le había recomendado a Isabel rezar dicha oración durante toda la noche, desde las 8 hasta las 5 de la mañana con dos candelas encendidas y un brasero para sahumar una imagen de santa Marta que debía de ser robada, no comprada ni prestada. Además la oración debía ser rezada en un aposento donde no hubiera nadie más excepto Isabel porque de otro modo la santa no vendría.

El culto a santa Marta proviene del sur de Francia y es una de las santas más invocadas en la Nueva España e incluso en nuestros días, principalmente para fines amatorios. En la Biblia, Marta aparece como la hermana de Lázaro y de María Magdalena, y mientras que a ésta se le asocia con la vida contemplativa,<sup>75</sup> Marta representa la vida activa, la vida doméstica. Esta cualidad la hace protectora de las mujeres que se encargan del hogar en el sur de Francia y probablemente sea la base de su invocación con fines amorosos en la Nueva España.<sup>76</sup>

La referencia a un dragón que aparece en la oración rezada por Isabel de Vivanco tiene su origen en la leyenda que narra cómo santa Marta al llegar a Francia, después de ser expulsada de Palestina, vence a un dragón que simboliza el mal y las religiones paganas.

La palabra es un elemento primordial, tanto en la religión como en la magia; es a través de la voz que se llama a las fuerzas ocultas. En este caso, el de la oración a Santa Marta, la palabra aparece como

---

<sup>74</sup>AGN, México, *Inquisición*, vol. 636, exp. 17, sin f.

<sup>75</sup>Por ejemplo en el pasaje que relata la visita de Jesús a la casa de los tres hermanos, mientras Marta sirve la comida y se encarga de los quehaceres domésticos, María Magdalena sentada a los pies de Jesús escuchaba sus palabras.

<sup>76</sup>Noemí Quezada Ramírez, "Santa Marta en la tradición popular", *Anales de Antropología*, México, IIA-UNAM, 1973, vol. X, pp. 221-240.

la base misma de la magia, la oración se convierte en un instrumento de dominio.

Isabel de Vivanco declaró al comisario que a pesar de que “tuvo gana e intención infinitas veces de rezar la dicha oración” no lo hizo porque nunca tuvo lugar para hacerlo.

En los días siguientes fueron llamadas a declarar ante el Santo Oficio algunas personas, en su mayoría mujeres que habían recibido de Isabel de Vivanco recetas y polvos para amansar a los hombres con los que trataban, ya fuera en relaciones amorosas o laborales. Por ejemplo María, una negra originaria del Congo, que era esclava de Francisco Álvarez, siendo llamada se presentó ante las autoridades inquisitoriales el 13 de agosto de 1626 para declarar que hacía cuatro años había ido a casa de Isabel de Vivanco por unos polvos para amansar a su amo, por los que pagó 2 pesos, sin embargo no quiso utilizar los polvos, y finalmente los tiró en un río.

Resulta interesante saber que algunas personas también recurrían a Isabel de Vivanco para que las curase; tales son los casos de Lucía, negra esclava del colegio de San Juan Evangelista y de Isabel, negra angoleña esclava del obrajero Juan Molano. Lucía relató al comisario don Antonio de Cervantes Carbajal como hacía cuatro años estando enferma del pecho había ido con Isabel de Vivanco y que ésta la curó con unos unguentos de sal y sebo que le untó en el pecho al mismo tiempo que la santiguaba y ensalmaba. Unos días después acudió ante el mismo comisario Isabel de 26 años, quien declaró que hacía un año había llevado a su hija con Isabel de Vivanco para que la curara. Isabel relató que Isabel de Vivanco untó a su hija con un unguento rosado al mismo tiempo que la santiguaba comenzando con el nombre del padre.

Siguiendo el proceso contra Isabel de Vivanco el Santo Oficio de la ciudad de Puebla llamó el 22 de agosto a un negro llamado Diego Moreno, quien relató al comisario cómo una negra que ya había muerto le había advertido que no entrara en casa de una mulata

llamada Isabel que por mal nombre llamaban "rascapetate" porque era una enredadora, embustera y hechicera.

Entre los testigos que son llamados a testificar en este proceso se encuentra una india llamada Mariana quien, mediante el intérprete Gaspar de Trujillo, declaró que siendo sirvienta de Isabel de Vivanco en una ocasión ésta la envió a recoger unos gusanos para que otra mujer se los diera a su amo porque la azotaba mucho y la quería vender a un obraje. Las testificaciones que siguen consisten en lo que algunas personas oyeron decir a otras en la cárcel pública. Por ejemplo, la mestiza Mariana de la Cruz relató ante el comisario cómo estando presa en la cárcel pública junto con una negra esclava llamada Juana la Penda [sic]

...entró un día de fiesta como a medio día en la dicha cárcel un negro llamado Antón Petaca que andaba vendiendo por las calles y dijo que estaban sacando en auto público a una mestiza llamada Bernardina de Herrera en la catedral y dijo la dicha Juana Penda al dicho Antón Petaca que harto mejor fuera sacar en el dicho auto a María de Escobar mulata esclava que fue del dicho obispo y ahora es libre y a una hermana de la dicha María de Escobar que por mal nombre llaman "quesitos" mulata libre y a otra mulata libre llamada Isabel de Vivanco que también por mal nombre llaman "Rascapetate" porque eran famosas hechiceras y que la llamaran a ella que ella declarararía como lo sabía [...] que iban a los cementerios de noche las susodichas mulatas y traían canillas de los pies de los difuntos y que los tostaban en un comal y luego los martajaban<sup>77</sup> y molían en un metate y los hacían polvos para darlos la dicha María de Escobar a su marido y las otras dichas dos mulatas a quien ellas querían.<sup>78</sup>

En los días siguientes son llamadas las demás personas que según Mariana de la Cruz oyeron también lo dicho por Juana la Penda. Así, vemos desfilar ante las autoridades inquisitoriales a la negra Melchora de los Reyes, a Antón de la Cruz negro natural de la

---

<sup>77</sup> Martajar: quebrar el maíz en la piedra.

<sup>78</sup>AGN, México, *Inquisición*, vol. 636, exp. 17, sin f.

isla de Santo Domingo y a una mestiza llamada Ana María, quienes confirman en sus declaraciones lo dicho por Mariana de la Cruz.

En otro volumen resguardado por el Archivo General de la Nación encontramos otra serie de testificaciones en las que aparece Isabel de Vivanco. Por ejemplo el 18 de agosto, también de 1626, es llamada a testificar Lucía Cortés, mulata soltera, que declara que muchas personas dicen que una mulata libre llamada Isabel de Vivanco y otra llamada Pancha, apodada "Huesillos" "son unas hechiceras"<sup>79</sup>. Lucía menciona también que hacía seis años había ido, con varias mujeres –incluyendo a Isabel de Vivanco– a casa de Bernardina de Herrera a tomar chocolate, y que "habiendo [...] probado el dicho chocolate tanto como cabía en una cuchara sintió ésta [Lucía Cortés] que al tiempo que tragaba el dicho chocolate se le apretaba la garganta y no quiso beber más"<sup>80</sup> y desde entonces no se le quita el dolor de estómago y la hinchazón en una pierna.

Posteriormente vuelve a aparecer Isabel de Vivanco, quien se presentó ante el comisario del santo oficio, de la ciudad de Puebla el 20 de agosto de 1626, para acusar a Bernardina de Herrera y a Pancha "Huesillos" por causarle tos y dolores en la pierna a Lucía Cortés a través del chocolate que le habían ofrecido. Isabel declaró también que Pancha tenía siempre en su casa una rosa remojada en agua con la que se lavaba las "partes vergonzosas" y que con esta misma agua regaba la casa para que "los hombres no la dejaran jamás".<sup>81</sup>

Hasta aquí llega el proceso de Isabel de Vivanco, el cual se corta quedando incompleto y sin permitirnos conocer si existió una sentencia final. Sin embargo, el que el tribunal castigue o no a las mujeres contra las que inicia procesos realmente no resulta relevante para esta investigación, pues lo que me interesa fundamentalmente es conocer el ámbito doméstico de las mujeres novohispanas, las

---

<sup>79</sup> AGN, México, *Inquisición*, vol. 356, Exp. 16.

<sup>80</sup> *Ídem*

<sup>81</sup> *Ídem*



prácticas y las formas mediante las que ellas convivían y se enfrentaban con el poder masculino que las dominaba.

El elemento que me interesa resaltar y analizar en este caso es la autodenuncia; el 8 de agosto de 1626 Isabel de Vivanco acude ante el comisario del Santo Oficio de la ciudad de Puebla de los Ángeles para denunciarse a sí misma bajo el argumento de que sabía que los gusanos en polvo eran buenos para amansar a los hombres y por saber unas oraciones para retener a los hombres deseados; sin embargo, resulta interesante observar que no se habla de prácticas en sí mismas, se habla de saberes y pensamientos. Isabel menciona en su testimonio que a pesar de que “tuvo gana e intención infinitas veces de rezar la dicha oración” no lo hizo porque nunca tuvo lugar para hacerlo. La culpa juega un papel importante en este caso, la culpa de saber y de pensar: de conocer. El conocimiento de recetas y procedimientos para atraer o amansar a los hombres resulta en una culpa que obliga a Isabel a acudir al Santo Oficio a relatar lo que sabe, buscando así el perdón de Dios y de la Iglesia. Quizá también podamos pensar que la autodenuncia es llevada a cabo por miedo, miedo a ser denunciada por alguien más o miedo a ser descubierta por el Santo Oficio.

## **2.2. La proyección de los deseos: María de Esquivel**

El lunes veintinueve de enero de 1629 en la Ciudad de México, Tesifón de Aguilera, granadino de origen y de veintiséis años, acudió a la audiencia matutina del inquisidor licenciado Gaspar de Valdespina a declarar lo que sabía acerca de una mujer llamada María de Esquivel, vecina al igual que él, del tianguillo de Tomatlán.

El relato que Tesifón presentó al inquisidor era a su vez el dicho que le había oído a tres mujeres que vivían también en Tomatlán; Juana de Mendoza, Ana María y Cecilia Ortiz. De ellas sabemos que

vivían juntas en la misma casa y que las tres tenían alrededor de treinta años de edad. El documento no nos ofrece información sobre el origen étnico de estas mujeres ni sobre su oficio, aunque esto no es raro si pensamos que para la sociedad novohispana el único oficio de la mujer debía ser el de madre y el de esposa, aunque la realidad mostrara otra cosa.

Tesifón de Aguilera relató ante las autoridades inquisitoriales que hacía ocho días las tres mujeres le contaron que María de Esquivel había pasado a visitarlas y les había dicho que venía de hacer la oración a Santa Marta para que el marido de una “pobrecita mujer” dejara el juego. El propio Tesifón tuvo un encuentro cercano con la acusada María de Esquivel cuando se dirigió a él diciéndole que si no quería ser preso ni herido rezara la siguiente oración tres veces: “Con el manto de mi señora la Virgen María sea yo cubierto, que no sea yo preso ni muerto ni herido, ni de mis enemigos vencido”.<sup>82</sup> En otra ocasión, topando a Tesifón en la calle le enseñó María de Esquivel estas palabras para el mismo efecto: “Persinándose en la frente, diciendo al hijo llamo yo la boca, el padre me responda y en el pecho el espíritu santo me socorra y al fin la Virgen María sea mi intercesora”.<sup>83</sup>

El testigo afirmó haber rezado la primera oración algunas veces, sin embargo decidió no utilizar la segunda oración porque a pesar de parecer buenas palabras, dijo, podrían tener algún otro sentido.

Tesifón sabía, a partir de lo que le contó Juana de Mendoza, que estando un día en su casa las tres mujeres -Ana María, Cecilia Ortiz y la propia Juana- llegó una china llamada Ana María de Mendoza a contarles lo que le había sucedido la noche anterior.<sup>84</sup> La china, mujer de un calcetero, relató ante las tres compañeras que estando en su cama con su marido se levantó tosiendo y oyó una voz que decía

---

<sup>82</sup> AGN, México, *Inquisición*, vol. 363, Exp. 32, f. 268.

<sup>83</sup> *Idem*

<sup>84</sup> Al parecer los testigos se refieren a esta mujer, que es natural de Cartagena de Indias, como china.

“amiga, amiga, amiga”; de acuerdo con Tesifón la china reconoció en la voz a María de Esquivel, y después de preguntarle cómo había entrado estando todas las puertas cerradas, la china amenazó a María de Esquivel, o mejor dicho a la voz de María de Esquivel, con acusarla ante el Santo Oficio. La voz respondió: “traidora, aguarda, ¿tanto mal me quieres hacer?”.<sup>85</sup> Y oyendo estas palabras la china sintió un aire tan frío en la cabeza que la dejó helada y como muerta y ya no supo más.

Al día siguiente, relata Tesifón, después de oír la historia de voz de la china, las tres mujeres mandaron llamar a una comadre que revisando a la china indicó que no parecía tener ningún mal excepto el de un embrujo. Pensando que la mujer se iba a morir, sus amigas mandaron llamar a un sacerdote para que la confesara, y éste ordenó a las mujeres que fueran a dar noticia al Santo Oficio de lo ocurrido a la china Ana María de Mendoza. Recordemos que la confesión constituía un elemento fundamental dentro del rito católico y los sacerdotes promovían entre los fieles la confesión de delitos no solamente ante ellos, también ante las autoridades judiciales e inquisitoriales. Y fue así como Tesifón de Aguilera se encargó de denunciar a la dicha María de Esquivel ante las autoridades inquisitoriales.

El siguiente testigo llamado a comparecer ante el Inquisidor don Gaspar de Valdespina es una de las tres mujeres que aparecen en el relato de Tesifón de Aguilera, se trata de Cecilia Ortiz, soltera de 35 años y vecina de la ciudad de México. Cecilia relató en esencia la misma historia, y además dijo que hacía nueve años, cuando vivía en el barrio de Tomatlán con María de Esquivel en una misma casa, un estudiante había llegado allí a ofrecerle sus servicios a María diciéndole que sólo trabajaría de noche y que la serviría en todo lo que quisiera. Los rumores decían que era el diablo vestido de estudiante quien servía a la dicha María de Esquivel todas las noches.

---

<sup>85</sup> AGN, México, *Inquisición*, vol. 363, Exp. 32, f. 269.

Cecilia contó también al Santo Oficio que sabía que María había rezado la oración de San Francisco porque “se le había ido su amigo y que la hacía a mucha prisa para volverlo”<sup>86</sup> y que al cabo de unos días el dicho amigo, que podemos inferir amante, regresó con María. Como todos los otros testigos, ella afirmó que lo que decía era la verdad y que no lo decía por odio ni enemistad sino por el descargo de su conciencia.

La siguiente mujer que es llamada a dar su testimonio es Juana de Mendoza, soltera de 30 años. Esta mujer declara esencialmente lo mismo que Tesifón de Aguilera y que Cecilia Ortiz en torno a la acusada María de Esquivel: la voz que visita a Ana María, las oraciones recomendadas a Tesifón, la visita del diablo en traje de estudiante y además que la dicha María de Esquivel decía que los gusanos peludos hechos polvo y dados a los hombres eran buenos para atontarlos.

El treinta de enero por la mañana acudió al Santo Oficio Ana María de Urisa, natural de la ciudad de Querétaro, viuda de más de treinta años. Como en las testificaciones anteriores, la historia es la misma, contada casi de igual manera, probablemente porque los cuatro testigos escucharon de voz de la propia “víctima” de María de Esquivel lo sucedido.

Al final de su testificación Ana María de Urisa afirma que:

Es público en todo aquel barrio que la dicha María de Esquivel es una hechicera y como tal es tenida con todas las que le conocen. Y como ha vivido amancebada y como tal la han hecho causa pública en la audiencia, y que esta es la verdad por el juramento que tiene hecho, y no lo dice por odio ni enemistad que le tenga.<sup>87</sup>

La siguiente persona en ser llamada a la audiencia del Inquisidor Don Gaspar de Valdespina es Ana María de la Cruz,

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, f. 272.

<sup>87</sup> *Ibidem*, f. 277.

natural de Cartagena de las Indias de Tierra Firme, de más de cincuenta años de edad casada con Manuel de Mesa. Se trata de la mujer víctima de la visita nocturna de María de Esquivel. Ana María relató que el jueves 25 de enero, estando en su cama cerca de la medianoche con un mal de madre, oyó mucho ruido y una voz que le decía 'hermana' y luego 'amiga, amiga', sin embargo al mirar dentro del aposento no vio a nadie y pareciéndole que la voz era de María de Esquivel la testigo respondió: "Señora María de Esquivel déjeme, váyase con Dios que se lo diré a Cecilia Ortiz".<sup>88</sup> Y después Ana María sintió un aire tan fuerte que le traspasó el cuerpo y el rostro y la dejó sin sentido.

Al día siguiente, relató Ana María, se confesó con un padre de la compañía, quien le dijo que en cuanto estuviera mejor de salud acudiera al Santo Oficio a dar cuenta de lo que le había sucedido esa noche: "y por no haber tenido salud ni tenerla ahora muy cumplida no ha venido antes, hasta que fue llamada por este Santo Oficio".<sup>89</sup>

Al ser preguntada la razón por la que presumía que la voz que había escuchado era la de María de Esquivel, la testigo respondió que algunos días antes de lo sucedido

...había llegado la dicha María de Esquivel a casa de esta testigo a pedir a un hijo suyo que tiene pintor que le pintase un gato y un mico<sup>90</sup> que estuviesen asidos haciendo gestos y habiéndose escusado de hacerlo se escondía cuando venía la dicha María de Esquivel. Y esta testigo le dijo que no se lo había de pintar su hijo que tenía otras cosas que hacer y presume que enojada de esto le pretendía hacer algún daño como se lo hizo con el aire que le echó de manera que en comenzando a dormir despierta luego como espantada y ha quedado con aquel miedo y que esto lo dice por descargo de su conciencia.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, f. 278.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> Mono de cola larga

<sup>91</sup> *Ibidem*, f. 279.

En este mismo caso también aparece el testimonio de Ana de San Juan de 45 años de edad, casada y vecina de la Ciudad de México, quien siendo llamada acudió a la audiencia del inquisidor don Gaspar de Valdespina el sábado 17 de febrero de 1629. Al ser preguntada si sabía o había oído decir que María de Esquivel era muy grande bruja y hechicera, respondió que ella tenía a la dicha María de Esquivel por buena cristiana, y que Cecilia Ortiz y Juana de Mendoza habían tratado de quitarle la honra a María y castigarla porque había publicado que la hija de Cecilia “había pasado desvirgo”.<sup>92</sup>

Como vemos se trata de rencores, envidias y odios presentes entre las vecinas del barrio de Tomatlán; así como de rumores, dichos y chismes que corren de boca en boca hasta llegar a los oídos de un sacerdote que insta a los fieles a llevar los dichos rumores y chismes ante el Santo Oficio.

Otro ejemplo que tenemos de este correr de la información entre vecinos y autoridades inquisitoriales es cuando a la misma testigo, Ana de San Juan, se le recomienda que diga la verdad porque

en este Santo Oficio de la Inquisición hay información que estando enferma esta testigo llamó a una india para que la curase, la cual le dijo que tomase una yerba que le dio para saber quién le había hecho el mal. Y habiéndola tomado, la dicha india le dijo que María de Esquivel había sido la causa.<sup>93</sup>

Ante tal predicamento, la testigo respondió que esto era falso testimonio en contra de ella y de María de Esquivel y que lo que en verdad había sucedido era que estando ella con un dolor de cabeza y hombro, pidió a una india, tía suya, el *ololiuhqui*<sup>94</sup>. Y habiéndolo tomado mandó llamar a María de Esquivel que era su vecina y además muy socorrida en el barrio pues la tenían en lugar de madre [*sic*] y

---

<sup>92</sup>*Ibidem*, f. 283. Desvirgar: Quitar La virginidad a una doncella.

<sup>93</sup>*Ibidem*

<sup>94</sup> Planta medicinal, asociada al dios del maíz. En el apartado 3 del tercer capítulo se abordan algunos de los ingredientes usados en magia erótica.

que ésta le apretó el cuerpo porque se sentía asfixiada y ansiosa por el medicamento que había tomado, es decir el ololiuhqui. “Y que esto es la verdad por el juramento que tiene hecho”<sup>95</sup>.

Así termina el documento que resguarda el Archivo General de la Nación de México, no podemos conocer si la acusada, María de Esquivel fue llamada a dar su testimonio ni tampoco si el caso llegó a una sentencia. Sin embargo, podemos observar las relaciones que se establecían entre los vecinos de las ciudades y más específicamente de un barrio de la ciudad de México y de cómo una persona podía, y puede actualmente, ser la depositaria de una serie de rencores, ideas, odios y fantasías que la llevaron hasta la justicia inquisitorial. También podemos conocer algunos remedios que se recetaban entre las mujeres para atraer o amansar a los hombres, por ejemplo los gusanos hechos polvo.

### **2.3. La ilusión de dominio: Clara de Trujillo**

En este caso que se inicia en 1643 en Puebla de los Ángeles, se acusa a cuatro mujeres de brujas y hechiceras: a Clara de Trujillo, española de 17 años, a María Altamirano, española difunta, a Bernardina, mestiza, y a María, india.

El 5 de mayo de 1643, acudió sin ser llamada ante el comisario don Juan Bautista de Elorriaga, una mujer que dijo tener 47 años, llamarse Clara de Trujillo Altamirano, ser vecina de la ciudad de Puebla y mujer legítima de Felipe de Segovia. Después de habersele tomado juramento, esta mujer comenzó su dicho contando que tenía una nieta llamada como ella, Clara de Trujillo, que al haber quedado huérfana la acogió en su casa y

---

<sup>95</sup>*Ibidem*, f. 284.

...como abuela suya procuraba encaminarla a la virtud y la llevaba a confesar consigo muchas veces y no la querían absolver por lo cual esta declarante la amonestaba que le dijese qué será la causa y nunca la quería decir.<sup>96</sup>

Algún tiempo después, contó doña Clara, su nieta se fue de su casa a vivir con una tía, hija de esta declarante, llamada doña Catalina Benítez Camacho, casada y vecina de la ciudad de los Ángeles. De acuerdo con doña Clara, su nieta del mismo nombre, estuvo viviendo ahí unos cuatro o cinco meses, hasta que la echaron por no haberla absuelto el sacerdote cuando la llevaron a confesar.

Una vez más esta testigo recogió a Clara y la llevó a su casa "para que no se acabase de perder". Finalmente su nieta le contó que la razón por la que no la querían absolver cuando iba a confesarse era porque iba junto con su madre María de Altamirano y con una mestiza tuerta llamada María, a casa de una mujer llamada Bernardina, conocida como "señora grande", que ya había sido castigada por el Santo Oficio, "donde se untaban con unos unguentos que les daba la dicha Bernardina y volaban y se iban por ahí, y que por eso no la querían absolver".<sup>97</sup>

Doña Clara relató también que su nieta le había contado cómo veía a un cabrón con cuernos que venía por ella y que le enseñaba conjuros que le permitían ver a su padrastro Juan Muñoz Gutiérrez que se encontraba fuera de la ciudad, en Veracruz, por ser arriero, acostado con otra mujer.

Al enterarse de esto Marcos de Trujillo, hijo de la declarante y tío a su vez de la joven Clara, riñó a esta última por estar haciendo esas cosas, y como forma de defensa Clara lo amenazó diciéndole que lo iba a matar.

---

<sup>96</sup>AGN, México, *Inquisición*, vol. 179, exp. 4, 15 fs. f. 3.

<sup>97</sup>*Ibidem*, f. 3.



El 16 de mayo del mismo año, 1643, acudió a dar su testimonio Marcos de Trujillo quien dijo ser hijo legítimo de Francisco García Siclan y de doña Clara de Trujillo, vecino de la ciudad de México en el barrio de San Pablo y tener veintiséis años de edad.

Marcos, tío de Clara de Trujillo, la joven acusada, declaró a las autoridades inquisitoriales, cómo, un día, habría más o menos ocho meses, encontró a su sobrina llorando y muy afligida, y al preguntarle este testigo la razón de su tristeza, Clara respondió que al irse a confesar dos o tres veces no la habían querido absolver porque una mujer, "india, tuerta y picada de viruelas" llamada María que trabajaba de moza en su casa, después de realizar ciertos actos, como cortar papeles en pequeños trozos, lograba enseñarle a la joven a su padrastro acostado con otra mujer que no era la suya.

Así mismo declaró Marco de Trujillo cómo, regresando de un pueblo llamado Cuatinchan, cerca de Amozoc, hacía aproximadamente un año, le salieron al camino tres bultos que le parecieron ser indios, aunque muy pequeños de cuello, y que venían saltando. Pero al pasar junto a ellos desaparecieron, y del susto quedó sin sentido y se dejó caer del caballo. Cuando volvió en sí se dio cuenta que estaba junto a la iglesia de Cuatinchan, a los pies de una cruz. Después de regresar a su casa pasaron muchos días antes de que Marcos de Trujillo le contara a su madre lo que le había sucedido, y cuando la mujer lo oyó le dijo: "pues has de saber que ha dicho mi nieta, que es la dicha Clara de Trujillo, que por amor de ella no te mataron aquella noche porque iban a eso los tres bultos que topaste".<sup>98</sup>

Al preguntarle a su madre quiénes eran los tres bultos, la mujer respondió que de acuerdo con su nieta se trataba de una india llamada María, de la madre de la joven Clara (hermana a su vez de Marcos) llamada María Coronado, y de una mujer que en Puebla llamaban "la señora grande" y que había sido ya castigada por

---

<sup>98</sup>*Ibidem*, f. 8.

hechicera por el Santo Oficio. Esto fue lo que Marcos de Trujillo declaró al comisario de la Inquisición de Puebla de los Ángeles.

Tres días después, el 19 de mayo de 1643, acudió al Santo Oficio de la ciudad de Puebla, sin ser llamado, Felipe de Segovia, español natural de Madrid, casado con doña Clara de Trujillo, abuela de una de las mujeres acusadas de hechicería en este proceso.

Don Felipe refirió que hacía siete u ocho meses recogió en su casa a cierta doncella española de unos 17 años llamada Clara, nieta de su mujer, quien la llevó a confesarse pero volvió sin absolución; después de preguntarle varias veces la razón por la cual no la querían absolver Clara les contó que por mandato de su madre le echaba unos polvos en el chocolate a su padre (aunque se refiera aquí a su padre sabemos que en realidad se trata de su padrastro, el segundo marido de su madre, pues su padre biológico murió cuando ella era muy niña); también que por las noches se juntaban en su casa su madre, una mujer mestiza llamada Bernardina y una india que era la moza de servicio y se untaban algo y se iban por ahí volando, no sabe a dónde, pero regresaban hasta bien entrada la noche.

Don Felipe declaró no saber en qué había parado todo, ni si habían absuelto a la joven o no, lo único que agregó es que Clara se había casado cinco o seis meses antes con un sastre.

El siguiente testimonio que es recibido por el comisario Juan Bautista de Elorriaga, es el de una de las mujeres acusadas en este caso por hechicerías. Se trata del dicho de Clara de Trujillo, española que acudió sin ser llamada al Santo Oficio y que dijo ser mujer legítima de Joseph de Guevara e hija de Andrés de Noguera y de doña María Altamirano. La joven declaró que ambos padres habían fallecido ya, su padre cuando ella era muy pequeña y su madre hacía un año tres meses aproximadamente.

La razón por la cual acudía a dar su testimonio, dijo, era porque hacía dos años vio a su madre echar en el chocolate de su segundo marido llamado Juan Muñoz Gutiérrez unos polvos que decía eran para amansarlo “porque tenía muy mala condición”.<sup>99</sup>

También una noche doña María Altamirano le dijo que se iba a matar a Marcos de Trujillo, su hermano, tío de Clara, porque la había reñido y aporreado aquel día. Hay que recordar que la razón por la que Marcos había reñido a su hermana María fue porque ella había recurrido a prácticas de hechicería para ver lo que su marido hacía cuando se ausentaba de casa.

Al leer la declaración de Clara podemos saber que la india que servía de moza en su casa llamada María, fue la que le mostró a ella y a su madre a su padrastro Juan Muñoz acostado con otra mujer, y esto lo hizo cortando unos papelitos y poniéndolos en su falda, diciéndole “a esta declarante que mirase hacia los pies y mirando vio que el dicho su padrastro estaba acostado en la cama y conoció la colcha, sábanas y almohadas que llevó de su casa”.<sup>100</sup>

Cuando la madre de Clara se enteró de lo que la india había mostrado a su hija la aporreó diciéndole que esas cosas no debía enseñárselas a las niñas, solamente a ella.

Al preguntarle el comisario si había visto a su madre hacer cosas que tocaran al Santo Oficio, o si sabía cómo se salía de casa y desaparecía, la joven Clara dijo que no sabía cómo lograba salir y desaparecer sin ser vista, pero que lo había hecho unas cinco o seis veces. Sin embargo, en la ratificación de su testimonio la joven cambió su declaración al decir que, recorriendo su memoria, se acordaba que su madre no salió de casa, y que lo sabía por seguro porque dormían juntas.

Así mismo se le preguntó por qué no había acudido antes a denunciar lo que sabía a lo que Clara respondió que

---

<sup>99</sup>*Ibidem*, f. 12.

<sup>100</sup>*Ídem*

Por ser muchacha y no saber que era pecado el no decirlo [...] ni pensar que tenía obligación hasta ayer que se fue a confesar con un religioso del Carmen y le mandó que viniese ante el dicho señor comisario porque las otras veces que se iba a confesar no confesaba esto porque no había escrúpulo.<sup>101</sup>

La confesión resulta fundamental para la tradición cristiana, y en los casos que aquí se presentan los confesores juegan un papel primordial, promoviendo y quizá obligando a las mujeres a acudir ante el Tribunal del Santo Oficio a exponer sus pecados.

Michel Foucault señaló a la confesión como un saber-poder, que es en sí misma una de las técnicas que en Occidente se han valorado más para la producción de lo verdadero. De acuerdo con este autor la confesión es poderosa porque “no consiste sólo en exigirla, antes de que haya sido hecha, o en decidir, después de que ha sido proferida; consiste en constituir, a través de la confesión y descifrándola, un discurso de verdad”.<sup>102</sup>

Este caso, como los anteriores, queda incompleto. Sin embargo nos muestra una serie de posibilidades para acercarnos a la vida de estas mujeres acusadas de prácticas de hechicería. La lectura de estos procesos nos permite saber que las mujeres sentían culpa, quizá por la introyección de los mandatos religiosos e inquisitoriales, o quizá porque la sociedad las orillaba a sentir esa culpa y acudir, por recomendación de su confesor, a denunciarse ante la autoridad inquisitorial. También podemos conocer la situación de subordinación y de violencia que vivían las mujeres, en la vida de pareja y en la vida laboral, sobre todo cuando se trataba de esclavas.

En estos casos encontramos no solamente a las mujeres acusadas de brujas y de hechiceras, también aparecen muchas otras

---

<sup>101</sup> *Ídem*

<sup>102</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, 3ª ed., México, Siglo XXI, 2011, p. 65.

-mulatas, negras, españolas y también indígenas- que buscan recetas y remedios para modificar sus relaciones amorosas y domésticas. La lectura de estos casos del Santo Oficio de la Inquisición nos acerca un poco más a la vida de las mujeres novohispanas del siglo XVII.

## CAPÍTULO 3. LA HECHICERÍA FEMENINA COMO PRÁCTICA DE PODER

Hemos visto que las mujeres novohispanas recurrían a ciertas prácticas de carácter mágico para solucionar sus problemas cotidianos –violencia, infidelidad, maltrato y engaño- resulta importante, por lo tanto, una revisión al papel de la mujer en el ámbito doméstico para determinar esos problemas que las hechiceras buscaban cambiar o arreglar. A través de ésta búsqueda de cambio las mujeres asumían cierto control dentro de las relaciones domésticas, intentando modificar las prácticas de dominación que los hombres ejercían – identificables en la violencia física y verbal contra las mujeres y en la confinación del género femenino al ámbito doméstico- desafiando, quizá de manera inconsciente el orden patriarcal establecido por normas morales y religiosas, de esta forma adquirirían un poder que las convertía en objeto de envidias y persecuciones por parte de la sociedad y del Santo Oficio de la Inquisición.

### 3.1. El papel de la mujer en el ámbito doméstico

*La mala es tormento de la casa, naufragio del hombre, embaraço del sosiego, cautiverio de la vida, daño continuo, guerra voluntaria, fiera doméstica, disfrazado veneno y mal necesario.*

San Máximo

Sermón 9<sup>103</sup>

Analizar el lugar que la mujer ocupó dentro de la sociedad colonial en esta investigación resulta fundamental, pues es precisamente ella el objeto principal de estudio de este trabajo. Investigar la normativa

---

<sup>103</sup> En Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, op. Cit, p. 818.

moral vigente de la época, por un lado, y el comportamiento real de la población femenina, por el otro, permitirá la confirmación de la tesis planteada en esta investigación, la cual establece que las mujeres novohispanas recurrieron a las prácticas de la magia, hechicería y brujería como mecanismo de supervivencia dentro del espacio doméstico y cotidiano. La tipificación de las relaciones familiares, específicamente las conyugales, servirá para conocer la participación de las mujeres en las relaciones amorosas y de esta manera entender cómo y para qué utilizan la hechicería y la brujería.

Hablar de la realidad novohispana significa hablar de multiculturalidad y pluriétnicidad, de blancos y negros, de pobres y ricos, de españoles y de indígenas. Se trató de un mosaico étnico en el cual sobrevivieron prácticas y creencias religiosas prehispánicas, y en donde se incorporaron tradiciones hispanas y también africanas. Así que resulta necesario estudiar las convergencias y divergencias del papel de las mujeres con respecto a su origen étnico: español, africano o indígena.

Generalmente los estudios que giran en torno a las mujeres han representado a la sociedad dividida en dos ámbitos, el público y el privado. El primero es aquél en el que se generan ingresos y se actúa política y colectivamente y es en el que los hombres, a lo largo de la historia, se han desarrollado. El ámbito privado ha sido relacionado con lo doméstico, con el trabajo no remunerado, con las relaciones familiares –amorosas, parentales y sexuales- y con la vida cotidiana, es y ha sido el espacio en el que las mujeres alcanzan cierto grado de poder frente al dominio masculino; mediante la maternidad, el papel de organizadoras de la vida familiar y la seducción las mujeres se resisten y se oponen al poder masculino.<sup>104</sup>

La vida cotidiana corresponde a todas aquellas prácticas, rituales, espacios y temporalidades que, mediante las reiteración y la repetición,

---

<sup>104</sup> M. Teresita de Barbieri, "Los ámbitos de acción de las mujeres", *Revista Mexicana de Sociología*, vol.53, No. 1, pp. 203-224.

garantizan la reproducción social, es aquí donde una sociedad establece lo que es "normal" y "natural", y no puede pensarse –la vida cotidiana– al margen de las estructuras que la producen y que son simultáneamente producidas y legitimadas por ella.<sup>105</sup> Los actores sociales de la vida cotidiana al verse organizados bajo una serie de prácticas repetitivas y rutinarias se ven limitados y marginados a unos modos de operación determinados, sin embargo existe una franja de indeterminación que permite a los actores hacer frente a situaciones novedosas. Es en este espacio de indeterminación donde los poderes y los actores sociales libran la batalla simbólica por la definición del orden social.<sup>106</sup> Las mujeres novohispanas al recurrir a la brujería y hechicería actuaban en esta franja de indeterminación, rebelándose, de alguna manera contra el dominio masculino buscando así mismo revertir su situación cotidiana de subordinación.

Dicho orden social, y específicamente el orden moral se encontraba dictado, en la sociedad colonial, por la iglesia católica mediante tratados de teología moral y confesionarios, aunque por supuesto la realidad no se apegaba a estos dictados morales, esto lo podemos saber, por ejemplo, a través de los casos presentados ante los inquisidores del Santo Oficio. En lo que concierne a esta investigación los casos revisados nos revelan que tanto hombres como mujeres transgredían estos supuestos morales que la Iglesia establecía. El amor físico era legítimo únicamente dentro del matrimonio, incluso se convertía en un deber entre los cónyuges, al que se denominó "débito conyugal". Incluso se advertía en los confesionarios de la época que al no cumplir con el débito se caía en el pecado:

Porque cuando sin alguna justa causa resiste la mujer a su marido negándole el débito, le da motivo a que se amancebe y a que se enoje y a que se menosprecie y desampare a su mujer [...] y al contrario, si el varón no

---

<sup>105</sup> Rossana Reguillo, "La clandestina centralidad de la vida cotidiana", en Alicia Lindon (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Barcelona, Anthropos, 2000, pp. 77-94.

<sup>106</sup> *Ibidem*



condescendiere y obedeciese en este caso a su mujer negándole el débito, se despeñará también al infierno.<sup>107</sup>

Cualquier sexualidad más allá del débito y la procreación era pecado, sin embargo, las relaciones sexuales antes del matrimonio, así como el adulterio y el amancebamiento eran comunes. En el caso contra María de Esquivel se menciona que ésta vivía amancebada<sup>108</sup>, no sabemos con quién, pero por este motivo, al parecer, esta mujer era señalada como hechicera, peligrosa para el resto de la población de ese barrio de la ciudad de México de 1629. El amancebamiento era fruto de varias situaciones que se conjugaban e impedían el matrimonio legítimo: la negativa de los padres, el impedimento para realizar los procesos legales previos al matrimonio, permisos reales para cierta población, como soldados y funcionarios, la existencia de algún parentesco entre la pareja, etc.

En lo que se refiere al amancebamiento, y casi a todas las prohibiciones decretadas por la Iglesia, debido a que la sociedad colonial era una sociedad patriarcal, la censura recaía sobre todo en las mujeres, y de manera más aguda sobre las mujeres de las clases sociales altas; el honor, sobre todo para las élites, era el signo distintivo que justificaba la existencia de la jerarquía colonial.<sup>109</sup>

Sin embargo, desde el momento en que los españoles tocaron tierra americana el amancebamiento se convirtió en una situación común entre hombres europeos y mujeres indígenas. Al estar lejos de la metrópoli –de sus mujeres, de la iglesia y de la ley que ordenaba, normaba y reprimía la sexualidad de la sociedad española- estos

---

<sup>107</sup> Fray Alonso de Molina, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana, 1596*, México, UNAM-IIH-IIF, 1984, pp. 54-55, *apud*, *El álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas*, Vol. 2, Marcela Tostado Gutiérrez [comp.], México, INAH, 1991, p. 206.

<sup>108</sup> "Es público en todo aquel barrio que la dicha María de Esquivel es una hechicera y como tal es tenida con todas las que le conocen. Y como ha vivido amancebada y como tal la han hecho causa pública en la audiencia", AGN, *Inquisición*, vol. 363, Exp. 32, 20 fs.

<sup>109</sup> Ann Twinam, "Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial" en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVII*, Asunción Lavrín Coord., CNCA, Grijalbo, México, 1991, pp. 127-171.

hombres relajaron la moral y sedujeron, compraron, violaron o amaron a las indígenas, y adoptaron, quizá de manera subrepticia, y en algunos casos, la costumbre de la poligamia. Este relajamiento de la moral cristiana propició un rápido entrecruzamiento de los tres grupos étnicos que se dieron cita en la conquista: europeos, indios y negros.

La mujer de la época colonial no contaba con los mismos derechos que el hombre, era considerada como menor de edad y debía tener un dueño, fuera su padre o marido. En el caso exclusivo de las mujeres que se convertían en monjas, Dios fungía como padre y como esposo a la vez.

El matrimonio, sobre todo dentro de las élites, era el estado más deseado para las mujeres, pues las protegía del deshonor y la ilegitimidad. Se pensaba como el segundo mejor estado de la humanidad, el primero era la continencia y la virginidad:

Pero por la necesidad que hay de él en el mundo para que se conserven los hombres y para que salgan de ellos los que nacen para ser hijos de Dios [...] fue siempre muy honrado y privilegiado por el Espíritu Santo en las Letras Sagradas.<sup>110</sup>

Personajes como fray Luis de León y Juan Luis Vives escribieron, en forma de tratados o manuales, acerca de la educación que debían recibir las mujeres. Publicada en 1584, *La perfecta casada* de fray Luis de León reitera el lugar subordinado de la mujer ante el hombre : “su naturaleza cargó sobre ella, criándola para este oficio, que es agradar y servir, y alegrar y ayudar en los trabajos de la vida y en la conservación de la hacienda a aquel con quien se desposa”.<sup>111</sup> Dentro del matrimonio, y en general dentro de la sociedad patriarcal en la cual vivieron estas mujeres, su lugar [el de la mujer] se veía debilitado por su dependencia

---

<sup>110</sup> Fray Luis de León, *La perfecta casada*, Madrid, Espasa Calpe, 1957, p. 11.

<sup>111</sup> *Ídem*, p. 43.

económica, su menor fuerza física y la subordinación legal y social al marido, y al hombre en general.<sup>112</sup>

La viudez representaba comúnmente un estado de libertad y autonomía para la mujer; al morir el marido, ella recibía la responsabilidad de las tareas desempeñadas por el hombre, y aunque esto representaba una carga más en su vida, le otorgaba también una independencia de cualquier tutela, así como una personalidad jurídica autónoma.

Resulta interesante señalar que a las mujeres que son llamadas a testificar en los casos presentados anteriormente se les pregunta su estado, mientras que para los hombres no es necesario señalar si son casados, solteros o viudos. La mayoría de las mujeres dicen estar casadas o ser solteras. Podemos encontrar a algunas viudas y la minoría parecieran ser mujeres que viven amancebadas pues se definen, por ejemplo como “mujer de Juan de Morales”, es decir que se menciona el nombre de la pareja pero no se establece si es “mujer legítima de”.

La educación que recibían las mujeres era limitada y variaba dependiendo de la clase social a la que pertenecían. Josefina Muriel describió tres etapas educativas para las mujeres en la época colonial: la primera consistía en una educación básica religiosa en la que se explicaba de manera filosófico-teológica la relación entre Dios y el hombre. Esta educación estaba dirigida a las mujeres de cualquier origen étnico y condición económica y se realizaba a través del catecismo. En la segunda etapa la mujer aprendía a leer, escribir, algunas reglas de aritmética y los oficios femeniles: coser, bordar, cocinar, lavar, planchar, etc. Esta educación se realizaba en las escuelas privadas –que se denominaban casas de “amigas”- y en los conventos. No todas las mujeres de la Nueva España lograban acceder a esta educación pues el factor económico y geográfico la volvía

---

<sup>112</sup> Asunción Lavrín, “La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia” en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVII*, Asunción Lavrín Coord., CNCA, Grijalbo, México, 1991, p. 90.

inalcanzable para la mayoría. A la tercera etapa educativa sólo llegaba un reducido número de mujeres, específicamente aquéllas que lograban el permiso de los padres, las que contaban con los medios económicos suficientes y las que tenían interés de aumentar su educación. Durante esta tercera etapa la mujer podía recibir las bases de una cultura superior, las estudiantes podían elegir gramática, latín, griego, música, pintura, etc.<sup>113</sup>

Fundamentalmente la mujer era educada – en una institución o dentro de la propia casa por la misma familia - para servir al hombre y hacerse cargo del hogar y de los hijos, labores que realizaría durante el resto de su vida. Se buscó que las indígenas se convirtieran al cristianismo, para formar así esposas y madres cristianas.

La mujer de clase alta, soltera o casada, debía estar en una especie de reclusión, no se le debía ver en la calle y mucho menos sola. Su lugar era la casa y las tareas que hacían de ésta un espacio agradable para el hombre. En el caso de las mujeres pertenecientes a los estratos populares la situación era diferente, ellas sí salían de casa y entraban en contacto con el exterior, muchas trabajaban realizando actividades como el comercio y el trabajo doméstico.

Incluso algunas mujeres pertenecientes a la élite, con la ausencia del marido, debieron ingresar al campo laboral haciéndose cargo de los negocios de sus esposos, por ejemplo ingenios de azúcar, minas, obrajes y fábricas.

Por otra parte, las mujeres mestizas e indígenas se dedicaban a ocupaciones muy diversas: vendedoras en los mercados o como ambulantes, criadas, nodrizas, lavanderas, cocineras y prostitutas. Existieron en la Nueva España mujeres que se desempeñaron como curanderas, quienes recurrían a remedios populares que la mayoría de las veces consistían en tratamientos que incluían ingredientes naturales: hierbas, plantas, unturas y alimentos. Cabe mencionar que

---

<sup>113</sup> Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM, IIH, 1982, *apud.*, *El álbum de la mujer. Op. Cit*, pp. 85-87.

las ocupaciones tradicionales de las mujeres novohispanas en los siglos XVII y XVIII eran las de profesoras o costureras; por todas estas labores los sueldos que recibían las mujeres eran mucho más bajos que los de los hombres.

El trabajo doméstico, aunque no remunerado para las amas de casa, resultaba una labor exigente y extenuante, incluía la vigilancia de los criados- entre los que se encontraban mestizos, indígenas y negros- la administración del gasto, la educación de los hijos, el servicio al marido, etc.

Al acudir al Santo Oficio para testificar, a las personas se les preguntaba generalmente su edad, lugar de origen y si eran solteras o casadas. En el caso de los hombres a las autoridades inquisitoriales les resulta importante definir la ocupación o el oficio que desempeña, por el contrario, como ya mencioné anteriormente, en la mujer es relevante establecer si estaba casada o no y solamente se menciona su condición social cuando se trata de esclavas, y todas las esclavas que aparecen en los documentos son negras o mulatas, algunas originarias de África: del Congo o de Angola, y otras de España o de otras colonias españolas, como Cartagena y la isla de Santo Domingo. Las mujeres esclavas en la Nueva España, sobre todo en las ciudades, trabajaban en los espacios domésticos, se encargaban de la limpieza, la producción de los alimentos, en ocasiones servían como chaperonas, mensajeras y también como nodrizas. Estas mujeres servían como punto de contacto entre mujeres de la élite, protegidas y contenidas, y el espacio público.<sup>114</sup>

Con los primeros conquistadores y pobladores españoles llegaron mujeres de origen africano en condición de esclavas. Muchas de ellas provenían de la Península Ibérica o de las Antillas y posteriormente se expidieron permisos a funcionarios y comerciantes para traer esclavos bozales originarios de África. De los aproximadamente 200 000

---

<sup>114</sup> Susan Migden Socolow, *The women of colonial Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 132.

africanos que llegaron a la Nueva España, cerca del 30 por ciento fueron mujeres.<sup>115</sup>

Es importante señalar que el abandono marital era algo común en la época colonial, el hombre se trasladaba a otras ciudades en busca de trabajo y en numerosas ocasiones no regresaba nunca a su hogar. La movilidad geográfica del hombre le daba ventaja sobre la mujer, fijada al hogar, y le facilitaba la evasión de responsabilidades económicas, era común que el hombre se amancebara con otra mujer y viviera ocultando su realidad a las autoridades eclesiásticas.<sup>116</sup>

Al leer los casos del Santo Oficio de la Inquisición en los que se acusa a mujeres de brujería o hechicería, podemos observar que las quejas de ellas ante el maltrato por parte de sus parejas y de sus amos, en caso de ser negras esclavas, son recurrentes; las personas que testifican usaron el término “mala vida” para referirse al maltrato, la falta de apoyo o el exceso de trabajo. Por ejemplo en el caso de Isabel de Vivanco una mujer declaró al comisario de Puebla, el doctor Pedro García de Herencia, que le conocía a la acusada Isabel de Vivanco “un hombre español que la mataba a palos y la descalabraba y maltrataba por celos”<sup>117</sup>. Quizá para la Iglesia y la sociedad las golpizas y el maltrato eran castigos impuestos por los hombres y generalmente aceptados y tolerados por las mujeres, pensando que tenían un carácter correctivo, aunque como lo podemos leer en los casos contra Isabel de Vivanco, Clara de Trujillo y María Esquivel existieron también muchas mujeres que no aceptaron la mala vida que los hombres les daban, recurriendo a la brujería y a la hechicería; algunas otras recurrieron a acciones políticas y muchas otras a la fuga.<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> Ma. Elisa Velázquez Gutiérrez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana siglos XVII y XVIII*, México, INAH-UNAM-PUEG, 2006, p. 64.

<sup>116</sup> Asunción Lavrín y Edith Couturier, “Las mujeres tienen la palabra” en *Historia Mexicana*, México, COLMEX, 1981, vol. XXXI, no. 2, p. 292.

<sup>117</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 636, exp. 17, 44 ff.

<sup>118</sup> Richard Boyer “Las mujeres, la mala vida y la política del matrimonio”, en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica... op. Cit. Pp. 271-303*.

El papel central que ocuparon las mujeres dentro del hogar, en el matrimonio o en uniones de otro tipo, en la familia a través de la crianza de los hijos, en la educación de las niñas en los conventos o en otras instituciones, les permitió ser las portadoras y transmisoras de valores, costumbres, formas de pensamiento y conocimientos que resultaron en la conformación social de la Nueva España.

### 3.2. El poder de la sexualidad

*La bruja no quiere ser hombre, ni tener su poder, ni apoderarse de su saber. No necesita su pene por estar castrada, lo requiere porque su deseo no se vería colmado sin el otro, su distinto, su diferente.*

Florinda Riquer Fernández

“Brujas e identidad femenina (Saber poder y sexualidad)”.<sup>119</sup>

La tesis central de este trabajo es que las mujeres novohispanas del siglo XVII recurrieron a la brujería y hechicería como forma de rebelión ante el poder masculino. Buscaron solucionar sus problemas cotidianos a través de estas prácticas; la violencia conyugal, la infidelidad de los maridos, la búsqueda del placer sexual y del amor del hombre deseado, el maltrato de los patrones, las rivalidades con otras mujeres, el rechazo de la sociedad por vivir amancebada fueron algunas de las situaciones a las que se enfrentaron las mujeres del siglo XVII, y que desearon modificar mediante la magia. No podemos saber si efectivamente sus problemas se solucionaron, lo que sí nos refleja la lectura y análisis de los documentos inquisitoriales es el deseo de estas mujeres de cambiar su realidad, y al hacerlo transgredían la norma.

---

<sup>119</sup> Florinda Riquer Fernández, “Brujas e identidad femenina (saber, poder y sexualidad)”, en *Trabajo, poder y sexualidad*, Orlandina de Oliveira (coord.), México, COLMEX, 1989, p. 357.

El conocimiento de la función y del uso de ciertas hierbas, la utilización de oraciones y conjuros, la transmisión generacional de recetas de cocina, su espacio primordial, el hogar, y el conocimiento que tenían sobre su propio cuerpo, fueron elementos que permitieron a las mujeres *saber* cosas que los hombres generalmente no sabían, lo que representaba para ellos una amenaza.

Un elemento que mencioné en el apartado anterior es la cuestión del hogar y de las tareas que las mujeres desempeñan dentro de él y que dominan, pues nadie más que ellas las realiza; un ejemplo de estas tareas es la de preparar los alimentos, las mujeres cocinaban para sus amos, para sus esposos y para sus amantes, y aunque generalmente la comida representa nutrición y cuidado, también puede representar algo maligno. Esta creencia de que los alimentos podían ser usados para dañar y no para nutrir daba a las mujeres un poder muy real y específico que servía como defensa contra el abuso masculino.<sup>120</sup>

La cocina, por lo general, era un espacio ajeno a los hombres, donde las mujeres podían poner en práctica sus conocimientos. En el caso de Isabel de Vivanco, por ejemplo, una mujer testifica que Isabel, junto con otras mujeres, acudía a los cementerios de noche para obtener canillas<sup>121</sup> de los pies de los difuntos y luego tostarlos en un comal y martajarlos en un metate para dárselos al marido de una de las mujeres.<sup>122</sup> Tenemos también el caso de Clara de Trujillo, quien afirma, en su testimonio ante las autoridades inquisitoriales de la ciudad de Puebla que

Habrá dos años poco más o menos que vio a la dicha su madre que echaba unos polvos en el chocolate y decía que eran para amansar a Juan Muñoz Gutiérrez segundo marido de la dicha doña María de Altamirano [madre de

---

<sup>120</sup> Ruth Behar, "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos...", *Op. Cit.*, p. 199.

<sup>121</sup> *Canilla*: Cada uno de los huesos de la pierna o del brazo, y especialmente la tibia, *Diccionario de la Lengua Española*, 22<sup>a</sup> ed., Real Academia Española, 2001, en línea: <http://lema.rae.es/drae/?val=canilla> [consultado el 24 de julio 2012].

<sup>122</sup> AGN, México, *Inquisición*, vol. 636, exp. 17, f.44 .



Clara de Trujillo] y padrastró de esta declarante porque tenía mala condición.<sup>123</sup>

Las mujeres, educadas desde siempre para cuidar, adquirieron también conocimientos en torno al cuidado de la salud. Estos conocimientos se siguen practicando hasta ahora y los encontramos también en los archivos de la Inquisición resguardados por el Archivo General de la Nación. Las prácticas de sanación y de cuidado de los enfermos fueron ejercidas por las mujeres dentro y fuera del espacio doméstico, las curanderas, las parteras o comadronas y también las monjas ejercieron la medicina, por ejemplo a través del uso del *ololiuhqui* y pusieron en práctica conocimientos diversos en torno a la salud y la reproducción.

Una de las tareas en las que las mujeres se desempeñaban era la de parteras, encargadas de acompañar a las madres durante el parto, poniendo en práctica los conocimientos en torno a la fertilidad y la reproducción que les eran transmitidos de generación en generación, las parteras conocían el cuerpo de la mujer, su poder de procreación. Su oficio les permitía “transitar entre mundos públicos y privados en espacios mágico religiosos de vida y de muerte, armadas con un arsenal de usos y costumbres”<sup>124</sup> Este conocimiento del cuerpo femenino y de tradiciones sincréticas, representaba para los hombres un peligro, de ahí que en ocasiones las parteras fueran estigmatizadas como brujas y hechiceras.

Las parteras eran muchas veces señaladas como curanderas, quienes a su vez fueron también acusadas de brujas en muchas ocasiones; ellas conocían el poder curativo de las plantas y los alimentos y practicaban este conocimiento como oficio. Los documentos que revisamos nos indican que la tradición medicinal más común practicada por las curanderas era la indígena, en la que elementos

---

<sup>123</sup> AGN, México, *Inquisición*, vol. 179, exp. 4, 15 fs. f.12.

<sup>124</sup> Anne Staples, “El cuerpo femenino, embarazos, partos y parteras: del conocimiento empírico al estudio médico”, en Julia Tuñón [comp.], *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*, México, COLMEX, 2008, p. 201.

como el peyote, el ololiuhqui y la flor de la doradilla eran utilizados por un lado como remedios para curar dolores del cuerpo y por el otro como elementos mágicos que les permitían a las usuarias objetivar su deseo. Las curanderas se movían entre los límites del mundo real y el sobrenatural, recurriendo a elementos sincréticos resultado de la mezcla entre la tradición cristiana y la tradición indígena.

La mayoría de los casos femeninos de brujería y hechicería registrados por el Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España durante el siglo XVII corresponden a lo que Noemí Quezada ha denominado "magia erótica", esa que pone en juego el acto sexual, y que tiene por meta propiciar la fecundidad humana o está destinada a asegurar el acercamiento de dos seres de sexo diferente.<sup>125</sup>

En la sexualidad se juegan, como en casi todos los ámbitos de la vida humana, una serie de relaciones de poder. Ser hombre o ser mujer implica ocupar un lugar en el mundo y de esta manera pensar y actuar de acuerdo a ese lugar tomado. En el caso de las mujeres en general, y específicamente de estas mujeres novohispanas del siglo XVII, el lugar que ocuparon fue el de la subalteridad. Pero no olvidemos que esto no las exime de poder, "desde la especialización en un pequeño ámbito de la vida y del mundo, descubren y despliegan su fuerza".<sup>126</sup>

Este pequeño ámbito de la vida es el cuerpo, el hogar, la familia, el espacio privado y doméstico, que si lo pensamos, resulta nada pequeño. Es desde ahí que estas mujeres transmiten y ejercen el conocimiento, que es también poder.

Se trata entonces de un conocimiento que se transmite de una mujer a otra, sea de madre a hija, de abuela a nieta, de vecina a vecina o de ama a esclava. Es un saber en el que los hombres no intervenían y que incluso temían. Era un conocimiento fuera del control masculino que debía ser dominado o en su defecto proscrito. La transmisión de

---

<sup>125</sup> Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa... op cit.*, p. 12-13.

<sup>126</sup> Marcela Lagarde, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, 4ª Ed., México, UNAM, Dirección General de Estudios de Posgrado, CEIICH, PUEG, 2005, p. 199.

estos saberes permitió la formación de redes, en las que mujeres de diversos orígenes étnicos y de diversas clases sociales convivían e intercambiaban ideas y cosmovisiones<sup>127</sup>, lo que finalmente forjó en la Nueva España una cultura religiosa compleja y heterogénea.

Norma Blázquez señala cómo la cacería de brujas en Europa y el surgimiento de lo que conocemos como ciencia moderna suceden casi al mismo tiempo:

La cacería de brujas coincide en el tiempo con el periodo en el que surge la ciencia, abarca el final de la Edad Media, el Renacimiento, y se extiende hasta el siglo XVII [...] esto significa que ocurrieron simultáneamente dos fenómenos. Por una parte, la destrucción de una línea de conocimiento: el de las mujeres y, por otra, el nacimiento de otra forma de conocimiento que acompañaría el desarrollo de la civilización occidental, que surge con una marca distintiva: la ausencia de las mujeres.<sup>128</sup>

Lo que sabían estas mujeres estaba íntimamente ligado con la naturaleza, con *su naturaleza*; la menstruación, el embarazo, el parto, la lactancia, la menopausia. Además del enamoramiento, el adulterio, la anticoncepción, la infertilidad. Es entonces el cuerpo de la mujer lo que se vuelve peligroso, oculto, misterioso y poderoso:

El cuerpo femenino valida con razones concretas, comprobables, empíricas y físicas la unión mujer-mal: se basa en los avatares de nuestra biología: los misterios de la menstruación y la procreación. Nuestro estado morboso que obedece a nuestra condición de eternamente «enfermas» histéricas, víctimas de la matriz que produce - además de niños- locura.<sup>129</sup>

La culpa femenina aparece una y otra vez en los casos inquisitoriales del siglo XVII, la podemos encontrar en el caso por ejemplo de Isabel de Vivanco, que acude al Tribunal a denunciarse a sí

---

<sup>127</sup> Ruth Behar, "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos...", *Op.Cit.*

<sup>128</sup> Norma Blázquez Graf, *El retorno de las brujas*, México, UNAM, CEIICH, 2008, p. 32.

<sup>129</sup> Graciela Hierro, "La mujer y el mal", en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, no. 6, 1992, p. 169.

misma por tener intención de rezar una oración para amansar a un hombre- ¿pero culpa de qué o por qué? Es difícil saberlo pues hay que recordar que los documentos dejados por el Santo Oficio nos muestran indirectamente las voces de las mujeres, pues antes de llegar a nosotros transitaron a través de diversos filtros como lo fueron los juicios, prejuicios, visiones y mentalidades de los hombres funcionarios del Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España del siglo XVII.

¿Fue quizá culpa por saber? ¿Por transgredir el orden establecido? ¿Por tratar de cambiarlo? ¿O culpa por tener el *poder* de cambiarlo? O quizá solamente miedo a la condena eterna; otra opción podría ser que las mujeres se auto denunciaban como estrategia para evitar que otras personas las acusaran antes, y de esta manera evitar un castigo mayor.

La culpa, para la tradición judeocristiana existe desde el inicio de la vida; la humanidad, manchada desde la "caída del hombre" con el pecado original, tiene que vivir con esa eterna carga que es la culpa. Y, de acuerdo con la Biblia fue Eva, la primera mujer, la responsable de este pecado original. Las mujeres novohispanas del siglo XVII tenían introyectado el discurso moral religioso de la culpa, lo que las obligaba a confesarse y a denunciar sus faltas ante las autoridades del Santo Oficio de la Inquisición, de ahí que encontremos recurrentemente casos en los que las mujeres acuden a denunciarse a sí mismas por cometer actos que la Iglesia señalaba como delitos.

Estela Roselló ha señalado que en la nueva España la culpa se distribuyó de acuerdo con las diferentes responsabilidades que cada sujeto de la sociedad desempeñó, es decir que la culpa fue experimentada de manera distinta entre las personas, dependiendo del estamento, grupo social o sexo al que pertenecieron. En el caso de las mujeres que aparecen en los casos inquisitoriales anteriormente expuestos, podemos intuir que al romper en cierta manera con los estereotipos femeninos de pureza, castidad y sumisión que la Iglesia promovió, estas mujeres vivieron la culpa de manera distinta que los

hombres, sin que esto signifique que entre ellas –mulatas, mestizas, españolas- experimentaran las mismas culpas.<sup>130</sup>

Los tres documentos inquisitoriales analizados y presentados en esta investigación nos dan elementos para afirmar que todas estas mujeres, acusadas por el Santo Oficio, contaban con saberes específicos, Isabel de Vivanco, por ejemplo, sintió tanta culpa por saber cosas que “no debía saber” y hacer cosas que “no debía hacer”, que decidió acudir ante la autoridad para denunciarse a sí misma. Lo que sabía esta mujer era, por ejemplo, cómo usar cierta flor, llamada doradilla, para que los hombres no dejaran de entrar y salir de la casa de aquella quien quisiera siempre ser deseada. Isabel también sabía oraciones, un saber que era enseñado por la iglesia, pero que era adaptado por las mujeres para su propio beneficio, tal es el caso de la oración a Santa Marta, con la cual, las mujeres, buscaban que la pareja permaneciera en el hogar, amansado y dócil. La religión popular resultaba un elemento que otorgaba poder a las mujeres, ya que se valían de ella para modificar los roles tradicionales que ocupaba la mujer en una sociedad patriarcal.

En otro caso, una mujer que es llamada a testificar durante el proceso en contra de María de Esquivel, describe a las autoridades inquisitoriales cómo una india, para curarle el dolor de hombro y cabeza, le dio a beber el ololihqui, que es una planta medicinal. Y posteriormente, al sentirse asfixiada por el mismo medicamento, María de Esquivel le apretó el cuerpo -no sabemos con qué técnica exacta, pues la testigo no lo describe- y con esto la mujer se sintió mejor. Esto nos revela que las mujeres tenían conocimientos médicos, sabían cómo usar las plantas y hierbas, además de que conocían el cuerpo, lo tocaban y lo sanaban.

El cuerpo resulta central en el actuar de estas hechiceras, además de que pretendían saber curarlo, lo usaban para obtener lo que

---

<sup>130</sup> Estela Roselló Soberón, *Así en la Tierra como en el Cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México, 2006.

deseaban, fuera el amor de un hombre o el buen trato de sus amos; tal es el caso de Isabel de Vivanco, quien relató ante las autoridades del Santo Oficio de la ciudad de Puebla que una mulata de nombre Mariana le había recomendado, para obtener el interés y el amor de un hombre, “le diese el menstuo de cada mes a beber en chocolate y que con esto volvería”.<sup>131</sup> El cuerpo es lo que conocen y usan, *su* cuerpo específicamente, y es a través de él como hombres y mujeres se desarrollan en el mundo, estableciendo relaciones de poder. De acuerdo con Estela Roselló “las experiencias del cuerpo abrieron una dimensión de privacidad que permitió explorar emociones, sensaciones y percepciones íntimas y personales”<sup>132</sup> .

Siguiendo la idea de Pierre Bourdieu de que “el mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como depositario de principios de visión y de división sexuales”<sup>133</sup> y como ya lo vimos en el apartado anterior, mujeres y hombres han ocupado, a lo largo de la historia, diferentes lugares y han desempeñado distintos papeles, y es precisamente la diferencia corporal, la diferencia biológica, lo que en un primer momento marcó el orden social en el que la mujer estuvo subordinada al hombre.

Ahora bien, la relación entre hombre y mujer es una de poder, lo cual no significa que al estar las mujeres subordinadas socialmente a los hombres carezcan completamente de poder; de acuerdo con Michel Foucault “el poder tiene que ser analizado como algo que circula [...] y transita transversalmente, no está quieto en los individuos”.<sup>134</sup>

Las “brujas” y “hechiceras” eran mujeres que ejercitaban el poder; en primer lugar podemos decir que esa misma subordinación les confiere poder, pues son ellas el objeto de poder del otro; en segundo

---

<sup>131</sup> AGN, México, *Inquisición*, vol. 636, exp. 17, sin f.

<sup>132</sup> Estela Roselló Soberón, “Cuerpo y curación. Espacios, solidaridades y conocimientos femeninos en torno a una curandera novohispana” en Estela Roselló [coord.] *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*, México, IIH-UNAM, 2011, p. 157.

<sup>133</sup> Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, México, Anagrama, 2007, p.22.

<sup>134</sup> Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, 2ª Ed., Madrid, La Piqueta, 1979, p. 144.

lugar las mujeres que recurrían a las prácticas que hemos descrito anteriormente eran especialistas en lo que hacían, obtenían poder a partir de su especialización, por la realización de hechos que sólo ellas podían hacer.<sup>135</sup> Por ejemplo, dar a beber a los hombres su menstruación o el agua con la que se lavaban sus “partes vergonzosas”.<sup>136</sup>

La especialización es obtenida por las mujeres a partir y a través de sus cuerpos, elemento que resulta misterioso, desconocido y oscuro para los hombres, detentadores del conocimiento y la ciencia tradicional. Lo que se rebela contra este conocimiento tradicional fundamentalmente masculino, y lo que se revela ante los ojos de los hombres novohispanos del siglo XVII es una sexualidad femenina fuera de su control.

Ya vimos en el apartado anterior que la sociedad novohispana se encontraba regida por los dictados de un orden moral impuesto por la iglesia católica, mismo que establecía que las mujeres debían de estar confinadas en el hogar, dedicadas al cuidado del marido y de los hijos; la sexualidad y el cuerpo de la mujer, sin fines reproductivos, eran despreciados y eran pecado. Sin embargo, a través de los documentos inquisitoriales que hemos estudiado sabemos que las mujeres, a pesar de vivir en una sociedad que presentaba actitudes de rechazo, e ignorancia hacia su sexualidad, conocían su cuerpo, y muchas de ellas, como las parteras o las curanderas, conocían remedios para curarlo, y muchas otras lo usaban, como ya vimos, para defenderse de los hombres o para atraerlos.

### **3.3. Conjunción de tradiciones: África, Europa y América.**

Como hemos visto en la Nueva España se dieron cita múltiples tradiciones, la revisión de tres documentos inquisitoriales originales del

---

<sup>135</sup> Marcela Lagarde, *Op. Cit.*, p. 155.

<sup>136</sup> Caso de Isabel de Vivanco, AGN, México, *Inquisición*, vol. 636, exp.17, f. 249.

siglo XVII, en los que se acusa a mujeres de ser brujas y hechiceras, nos revela la presencia de tres culturas primordiales que conformaron la sociedad novohispana: la africana, la europea y la indígena americana.

En el primer capítulo de esta investigación se presenta un balance de los casos del Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España que, durante el siglo XVII, hacen referencia al uso femenino de la brujería, la hechicería y la magia; el total de casos de mujeres acusadas de cometer estos delitos fue de 484; sin embargo, con respecto a la información del origen étnico de las acusadas, solamente tenemos la información de 171 casos, mismos que revelan que en su mayoría fueron mujeres mulatas quienes recurrieron frecuentemente a las prácticas condenadas, apareciendo en 87 casos. En segundo lugar están las negras, haciéndose presentes en 36 trámites; de acuerdo con los documentos resguardados por el Archivo General de la Nación, las mestizas fueron acusadas en 33 casos, y aunque de manera más discreta, aparecen también las españolas, en un total de 15 casos.<sup>137</sup>

El imperio español, antes de la conquista del Nuevo Mundo, contaba ya con medio siglo de experiencia con los negros africanos; los esclavos eran llevados desde África hasta la península Ibérica por comerciantes portugueses. La introducción de esclavos provenientes de lugares fuera de América dio lugar al establecimiento de un comercio internacional, que se vio promovido y fortalecido por una fuerte demanda económica y por el desinterés en la moralidad de la esclavitud negra.

Los primeros esclavos negros que pasaron a América fueron los esclavos domésticos que acompañaban a los españoles en sus afanes de conquista. Una vez establecidos, los españoles vieron la necesidad de explotar el suelo para consolidar sus poblaciones y para ello hicieron uso de los esclavos. La primera medida que se tomó para favorecer la

---

<sup>137</sup> De acuerdo con la información obtenida a partir de: Adriana Rodríguez Delgado (coord.), *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*, *Op.cit.*



migración de esclavos negros fueron las instrucciones que se dieron al gobernador de la Isla Española, Nicolás de Ovando, el 3 de septiembre de 1501 para que favoreciera la entrada de negros cristianos y evitara la de judíos, moros y nuevos conversos.<sup>138</sup>

El tráfico de esclavos se formalizó durante los siglos XVI y XVII, su volumen y las regulaciones impuestas a éste sugieren que la corona española reconoció el esclavismo negro como una necesidad económica en el proceso del desarrollo colonial.<sup>139</sup> Fue tan frecuente la entrada de esclavos al Nuevo Mundo que en 1513 el gobierno español expidió una cédula en la que fijaba un impuesto de dos ducados por cada esclavo, lo que trajo como consecuencia la necesidad de obtener previamente una licencia para el transporte legal de los esclavos.

Los esclavos negros que llegaron a la Nueva España traídos por los comerciantes esclavistas tenían distintos orígenes; la tradición romana de indicar la procedencia de los esclavos en las cartas de compra-venta fue mantenida por los esclavistas de la época colonial, y gracias a ello se ha podido conocer el origen de los esclavos traídos a México desde África. Gonzalo Aguirre Beltrán nos informa que los lugares de donde fueron extraídos los negros variaron con el tiempo, en la época temprana procedían de las regiones cercanas a Cabo Verde, y posteriormente fueron extraídos de Angola.<sup>140</sup>

Espanoles y portugueses fueron los primeros en monopolizar el tráfico de esclavos entre Europa y África; posteriormente, entre 1570 y 1713 holandeses y franceses ingresaron al mercado de la trata esclavista extrayendo esclavos de la costa de Guinea meridional y de Congo-Angola.<sup>141</sup> El puerto principal de entrada a la Nueva España fue

---

<sup>138</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México. Estudio Etnohistórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, pp. 15-16.

<sup>139</sup> Robert Bardy, *The Emergence of a negro class in Mexico 1524-1640*, Ann Arbor Michigan, University Microfilms International, 1979, p. 47.

<sup>140</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Op. Cit.*, p. 103.

<sup>141</sup> Edmundo Ramón Cuéllar Vázquez, *Prácticas mágicas entre negros y mulatos en la Nueva España*, Tesis para obtener el grado de licenciado en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2008, p. 13.

Veracruz, aunque más adelante también se permitió a Acapulco, Pánuco y Campeche recibir esclavos.

Los negros trajeron consigo una serie de tradiciones, que aunque condenadas y prohibidas por la corona española y por la iglesia católica, sobrevivieron incluso hasta nuestros días. Aguirre Beltrán señala que entre los africanos originarios del Congo y la Guinea – aquéllos que en mayor número fueron traídos a la Nueva España- la personalidad humana se integra por cuatro componentes: el primero es el cuerpo, perecedero y mortal; el segundo es lo que mantiene en funcionamiento al cuerpo, es considerado por los negros como un soplo o aliento; el tercer componente deja el cuerpo al dormir, cuando se sueña, en términos psicoanalíticos este tercer componente de la personalidad humana podría ser comparable al subconsciente; el cuarto componente y quizá el más importante para el pensamiento de estas culturas africanas es el espíritu del muerto, que al abandonar el cuerpo se convierte en un dios ancestro. Así, para el africano la familia, está constituida por los parientes vivos y también por los difuntos, que siguen presentes y en comunicación constante con los vivos.<sup>142</sup> La presencia de los negros en la Nueva España fue muy extendida y relevante, en los documentos inquisitoriales encontramos casi siempre a algún testigo de origen negro.

Las negras y las mulatas aparecen recurrentemente en los tres casos base de esta investigación; el proceso inquisitorial en el que podemos encontrarlas en mayor cantidad es el de Isabel de Vivanco, mulata precisamente, vecina de la ciudad de Puebla. A Isabel se le acusó de conocer remedios para atraer a los hombres y para evitar el maltrato que éstos daban a las mujeres. La mayoría de las personas que acuden a testificar al Santo Oficio de la ciudad de Puebla son mujeres negras, por ejemplo Lucía, esclava del Colegio de San Juan Evangelista; María, de 40 años originaria del Congo; Felipa de Santiago, negra criolla de 22 años, entre otras. De acuerdo con los datos que nos proporcionan

---

<sup>142</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Magia y medicina. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, pp. 57-58.

los documentos podemos afirmar que todas estas mujeres negras son esclavas, y son llamadas para relatar lo que saben sobre Isabel de Vivanco. También aparecen dos mulatas, tres mestizas, una india y una española, además de tres hombres, todos ellos negros.

Entre los remedios que Isabel de Vivanco conocía, practicaba y, sobre todo, recomendaba, estaba el lavarse las partes vergonzosas con agua y posteriormente echar esa misma agua al chocolate o al caldo de la persona que se quisiera amansar o atraer; el uso de gusanos del muladar, que después de tostados y molidos debían echarse también en la comida del hombre deseado; y también la flor de la doradilla<sup>143</sup> como un elemento que aumenta la atracción de las mujeres. María de Rosales, una mulata que acude ante las autoridades inquisitoriales para denunciar a Isabel de Vivanco, menciona que ésta le había recomendado que después de poner la flor a remojar, “con aquella agua regase debajo de la cama, y por los rincones de la casa porque lo hacía así ella y que no se vaciaba su casa de hombres porque entraban como hormigas”.

El mestizaje cultural está claramente representado en los remedios que las mujeres relatan a las autoridades inquisitoriales, sería difícil ubicar cada uno de los ingredientes y de los hechizos o remedios en una sola tradición. Aunque, quizá el origen de algunos de ellos pueda ser rastreado y así determinar de dónde provienen y para qué eran utilizados.

Por ejemplo, en algunos de los casos de brujería y hechicería resguardados en el Archivo General de la Nación de México, se hace referencia a la práctica de rezar la oración de Santa Marta. Como ya se vio en el capítulo II, la tradición de la oración a esta santa proviene del sur de Francia, lo que permitió que las españolas tuvieran acceso a esta tradición, trayéndola así mismo al Nuevo Mundo. En este caso, al rezar

---

<sup>143</sup> Planta medicinal de nombre científico *Selaginellaceae*, en el siglo XVI en el *Códice Badiano* se menciona como remedio para la contracción de la rodilla, Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana, en línea: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=&id=7393> [consultado el 4 de septiembre de 2012].

la oración, la mujer se identifica con la Santa y busca someter y amarrar al hombre amado:

Señora Santa Marta digna fuiste y santa y en el monte tabor entraste con el dragón encontraste la señal de la cruz le enseñaste con tu bendito cinto lo amarraste y con el hisopo de el agua bendita lo rociaste, manso y humilde lo llevaste donde estaban los santos padres, así como esto es verdad manso y humilde y ligado y contento y pagado me lo traigas acá.<sup>144</sup>

Otros ejemplos son dos oraciones que aparecen en el caso contra María de Esquivel, en el que la acusada recomienda a Tesifón de Aguilera – uno de los testigos- para evitar ser herido rezara tres veces la siguiente oración: “Con el manto de mira la Virgen María sea yo cubierto que no sea yo ni muerto ni herido, ni de mis enemigos vencido” y para el mismo efecto, persignándose en la frente, rezara esta otra: “Al hijo llamo yo la boca, el padre me responda y en el pecho el espíritu santo me socorra y al fin la Virgen María sea mi intercesora”<sup>145</sup>.

De acuerdo con Noemí Quezada la magia es la objetivación del deseo, y específicamente en la Nueva España, invade y desplaza a la religión utilizando los mismos elementos que ésta ocupa, por ejemplo la oración.<sup>146</sup> Los rezos a santos cristianos son una influencia europea, sin embargo antes de la llegada de los españoles a México los indígenas acompañaban sus rituales con plegarias dirigidas a sus deidades antiguas, lo que resulta en una conjunción de tradiciones que las mujeres y también los hombres de la Nueva España utilizaron para cambiar su realidad.

Los indígenas, aunque no entraban en la jurisdicción del Santo Oficio novohispano, aparecen recurrentemente en los procesos que la institución inquisitorial llevó a cabo, generalmente como testigos que son llamados a dar su testimonio.

---

<sup>144</sup> AGN, México, *Inquisición*, vol. 636, exp. 17, sin f.

<sup>145</sup> AGN, México, *Inquisición*, vol. 363, exp. 32, f. 268.

<sup>146</sup> Noemí Quezada, “Oraciones mágicas en la Colonia”, *Anales de Antropología*, vol. 11, UNAM, 1974, p. 149.

Para los indígenas -especialmente para los mexicas- las enfermedades eran causadas por la ira de los dioses, y en la curación de las dolencias intervenían también las fuerzas divinas; la medicina indígena se situaba así en el plano de lo sobrenatural. Para poder tratar la enfermedad se debía determinar cuál era la deidad ofendida, pues por ejemplo, "Tláloc, el que hace germinar, provoca las dolencias que parecen derivar del frío y la humedad de las aguas que la divinidad rige, como [...] el tullimiento de algún miembro o de todo el cuerpo...".<sup>147</sup> Cada deidad mexica cuenta con diferentes atributos responsables de diferentes dolencias. Para otras culturas indígenas las causas de la enfermedad son atribuidas a hechicería.

La brujería, la hechicería y la medicina practicadas en la Nueva España tenían como ingredientes principales plantas y hierbas originarias de México, y conocidas y utilizadas ampliamente por los indios.

Por ejemplo, en el caso contra María de Esquivel, una mujer llamada Ana de San Juan indica en su testimonio que una india, tía suya, le había dado para curarse el dolor de cabeza una hierba llamada *ololiuhqui*, que designa en realidad a la semilla de la planta, que tiene forma redonda; al *ololiuhqui* también se le conocía como *cuezpaltzin*, lagarto sagrado, lo que definía su carácter divino y su uso místico. Aunque Ana de San Juan solamente refiere el uso medicinal del *ololiuhqui*, Gonzalo Aguirre Beltrán nos informa que esta planta se utilizaba para comunicarse con la divinidad y lograr el diagnóstico de enfermedades, conocer a la persona causante del mal, descubrir a los parientes perdidos y para prever los sucesos por venir.<sup>148</sup>

En el caso emprendido en contra de Clara de Trujillo, se acusa incluso a una india de nombre María de practicar hechicerías, la india trabajaba de moza en el hogar de Clara de Trujillo, estaba "tuerta y

---

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 135.

picada de viruelas"<sup>149</sup> y al parecer conocía remedios para ver cosas que sucedían en otros lugares. Clara, la acusada principal declaró que en una ocasión la india le enseñó imágenes de su padrastro -quien en ese momento se encontraba fuera de la ciudad- después de cortar unos papelitos "que no sabe cómo en la cocina estando sentadas ambas en la chimenea y los puso la dicha india en sus faldas y le dijo a esta declarante que mirase hacia los pies y mirando vio que el dicho su padrastro estaba acostado en la cama y conoció la colcha, sábanas y almohadas que llevó de su casa".<sup>150</sup>

Las mujeres de origen indígena aparecen en los documentos inquisitoriales como elemento de conexión entre las europeas y las negras, y entre ellas con el mundo exterior; las indias son las mensajeras, las que consiguen los ingredientes para llevar a cabo la magia -ya sea buscándolos con sus propias manos o comprándolos a otras mujeres en los mercados-.

Lo que nos revela la lectura de los documentos inquisitoriales es que la hechicería y la brujería amorosas eran conocidas y practicadas tanto por españolas, como por mestizas, mulatas y negras; quienes tejieron entre sí una red de comunicación que les permitió intercambiar conocimientos, así como modificarlos y enriquecerlos con sus propias tradiciones culturales.

Tanto para españolas, como para negras e indias, la hechicería se convierte en un mecanismo de acción que proyecta sus deseos hacia el exterior y las dota de cierto control y de cierto poder, limitado quizá al ámbito doméstico y principalmente a las relaciones de pareja.

---

<sup>149</sup> AGN, México, *Inquisición*, vol. 179, exp. 4, f. 6.

<sup>150</sup> *Ídem*, f. 12.

## CONCLUSIONES

Las mujeres novohispanas del siglo XVII fueron el objeto principal de estudio en este trabajo de investigación y fueron los documentos inquisitoriales los instrumentos que nos permitieron acercarnos a ellas y a su actuar en la vida cotidiana de la Nueva España en el siglo XVII.

Para poder analizar los documentos del Santo Oficio en los que leímos las vidas de estas mujeres transgresoras, fue necesario abordar de manera muy general el funcionamiento de la institución inquisitorial. Elemento clave para entender el ordenamiento moral y religioso de la sociedad novohispana durante los tres siglos de dominio español. En los documentos revisados aparecen algunos de los funcionarios que participaban en las distintas etapas del proceso inquisitorial, principalmente pudimos encontrarnos a los notarios, a los comisarios y a los intérpretes, quienes eran el puente de comunicación entre los testigos indígenas y los funcionarios españoles. La lectura de los trámites también nos permitió conocer los diferentes pasos del proceso inquisitorial, comenzando con la denuncia –muchas veces auto denuncia del propio implicado- de particulares o del fiscal, el interrogatorio de los testigos y finalmente la publicación de la sentencia, si es que se llegaba a una. A diferencia de Europa, en donde las mujeres encontradas culpables de practicar brujería y hechicería se les quemaba en la hoguera, en la Nueva España los castigos para estas mujeres transgresoras iban desde la realización de oraciones, ayunos y confesiones, hasta la consigna de multas o el destierro, aunque, como vimos, rara vez los procesos inquisitoriales llegaban a una sentencia.

La definición de los delitos a través de los cuales, de acuerdo a mi hipótesis, las mujeres transgredieron el orden establecido y buscaron adquirir poder sobre sus amos y sus parejas, resultó algo complicada

pues ni las autoridades inquisitoriales propias de la Nueva España, ni las mujeres y hombres cuyas voces se recogen en los documentos definen específicamente los términos de magia, hechicería y brujería; por lo cual me valí de algunas definiciones proporcionadas por diccionarios y manuales de inquisidores para acotar estas prácticas castigadas tanto en España como en la Nueva España. Sin embargo la definición que Noemí Quezada hace sobre la magia amorosa me pareció la más atinada para describir las prácticas de las mujeres novohispanas que el Santo Oficio de la Inquisición persiguió y castigó; de acuerdo con Quezada la magia amorosa es el conjunto de prácticas “que tienen como finalidad obtener el amor del sujeto deseado sin tomar en cuenta su propia decisión y sentimientos”.<sup>151</sup> A partir de mi investigación yo agregaría que también las mujeres recurren a la magia amorosa en la búsqueda de mejorar o cambiar su entorno, sus relaciones amorosas y no sólo éstas, también las relaciones de autoridad entre esclavas y amos y las relaciones entre ellas y otras mujeres.

Los tres casos que elegí para analizar las vidas de tres mujeres novohispanas del siglo XVII – Isabel de Vivanco, María de Esquivel y Clara de Trujillo- reflejan este intento de algunas mujeres por romper con el orden establecido y revertir las relaciones de poder construidas entre hombres y mujeres. La culpa, el deseo, el conocimiento y la ilusión de dominio son elementos presentes en las mujeres acusadas de brujería y de hechicería. Isabel de Vivanco, Catalina de Trujillo y María de Esquivel, como muchas otras mujeres que aparecen en los documentos que dejó el Santo Oficio de la Nueva España, buscaron, a través del uso de plantas, animales, sustancias y oraciones, solucionar la infidelidad de sus parejas, la violencia conyugal, el maltrato de sus patronos, las rivalidades con otras mujeres, el rechazo de la sociedad ante el estado de amancebamiento, la búsqueda del placer sexual y del amor del hombre deseado, todas éstas problemáticas de la vida

---

<sup>151</sup> Noemí Quezada, *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, México, Plaza y Valdés, UNAM, 1996, p.264.



cotidiana de algunas mujeres novohispanas, españolas, negras, mulatas e indígenas.

Utilizando un conocimiento transmitido de abuelas a nietas, de madres a hijas, de sirvientas a patronas, las mujeres, lejos de mantenerse estáticas e inactivas, supieron sanar los cuerpos, cocinar los alimentos – unas veces para nutrir, otras para plantar el amor en el hombre deseado y otras para amansar al hombre violento-, conocieron técnicas de anticoncepción y de concepción; su saber estaba íntimamente ligado con su propia naturaleza: el embarazo, el parto, la menstruación, la infertilidad.

La culpa por conocer esta naturaleza y por practicar una serie de saberes extraños y temidos por los hombres se refleja en las confesiones que las mujeres hacen a las autoridades inquisitoriales. Isabel de Vivanco, por ejemplo, se denuncia a sí misma por conocer unas oraciones para retener a los hombres deseados y por saber que los gusanos en polvo servían para amansar a los hombres. La culpa en estas mujeres no apareció necesariamente a partir de las prácticas de la brujería y la hechicería; existía desde el momento en que ellas pensaban la posibilidad de cambiar el orden, de transgredir la norma establecida.

Pero además de la culpa estas mujeres ejercieron el poder; lo hicieron desde los espacios a los que las destinó la sociedad patriarcal – el hogar, la cocina, las relaciones afectivas- y lo hicieron a partir de la especialización de sus prácticas –obtenida través de sus cuerpos femeninos-.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES MANUSCRITAS

Archivo General de la Nación, México (AGN)

Ramo: Edictos

- "Edicto para que denuncien a los que practiquen la astrología, nigromancia, geomancia, hidromancia, piromancia, oniromancia, y quiromancia y lo mismo a quienes posean libros sobre estos temas", 1616, volumen 1, fs. 2-5.

Ramo: Inquisición

- "Testificación contra Juana Gallegos por usar polvos y bebidas para brujerías", vol. 356.
- "Testificación contra Juana de la Cruz, por hechicera", vol. 363.
- "Proceso criminal contra María de Esquivel, por hechicera", México, vol. 363.
- "Proceso contra Doña Clara de Trujillo, María Altamirano, Bernardina mestiza y María india, por hechiceras y brujas", Puebla, vol. 179.
- "Proceso criminal contra Isabel de Vivanco mulata, por mal nombre Rascapetate", Puebla, vol. 636.
- "Denuncia contra María de Velázquez, mestiza, por haber dado de beber a un hombre el agua con que ella se había lavado las partes bajas para que la quisiera", vol. 363
- "Denuncia contra Clara, mulata, por hechicerías", vol. 435.
- "Testificación contra Isabel de Vivanco, por hechizos con polvos, 2ª parte", Puebla, vol. 356

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México. Estudio Etnohistórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Magia y medicina. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- Alberro, Solange, "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España", en Carmen Ramos (coord.), *Presencia y transparencia. La mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 2006, pp.79-94.
- , *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Barbieri, M. Teresita de, "Los ámbitos de acción de las mujeres", *Revista Mexicana de Sociología*, vol.53, No. 1, pp. 203-224.
- Behar, Ruth, "Brujería Sexual, Colonialismo y Poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México", en Asunción Lavrin, [coord.], *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica siglos XVI-XVIII*, México, Grijalva, 1991.
- , "Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico", en *American Ethnologist*, Vol. 14, No. 1, febrero 1987, pp. 34-54.
- Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana, en línea: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=&id=7393>
- Blázquez Graf, Norma, *El retorno de las brujas*, México, UNAM, CEIICH, 2008.
- Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, México, Anagrama, 2007.
- Boyer, Richard "Las mujeres, la mala vida y la política del matrimonio", en Asunción Lavrín (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVII*, CNCA, Grijalbo, México, 1991, pp. 271-303.
- Brady, Robert, *The Emergence of a negro class in Mexico 1524-1640*, Ann Arbor Michigan, University Microfilms International, 1979.
- Cárdenas, Alejandra, *Hechicería, saber y transgresión. Afromestizas en Acapulco 1621*, México, [s.e.], 1997.
- Covarrubias y Orozco Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Ediciones Turner, 1984.

Cuéllar Vázquez, Edmundo Ramón, *Prácticas mágicas entre negros y mulatos en la Nueva España*, Tesis para obtener el grado de licenciado en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2008.

*Diccionario de Autoridades*, recurso en línea <http://www.fsanmillan.es/biblioteca/libro.jsp>, [consultado el 3 de noviembre de 2010].

*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª ed., Real Academia Española, 2001, en línea: <http://lema.rae.es/drae/?val=canilla> [consultado el 24 de julio 2012].

Eimeric, Nicolás, *Manual de inquisidores para las Inquisiciones de España y Portugal*, Barcelona, Fontamara, 1974.

——— *El manual de los inquisidores*, Barcelona, Muchnik Editores, 1983, 286 p.

Fajardo Spinola, Francisco, *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1992.

Fernández Giménez, María del Camino, *La sentencia inquisitorial*, Madrid, Universidad Complutense, 2000.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, 3ª ed., México, Siglo XXI, 2011.

——— *Microfísica del poder*, edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, 2ª Ed., Madrid, La Piqueta, 1979.

Giles, Mary (ed.), *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Barcelona, Martínez Roca, 2000.

Greenleaf, Richard E., *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, México, FCE, 1981.

Hierro, Graciela, "La mujer y el mal", en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, no. 6, 1992, pp. 167-173.

Kamen, Henry, *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 2004.

Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger, *El martillo de las brujas*, Madrid, Felmar, 1976.

Lagarde, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, 4ª Ed., México, UNAM, Dirección General de Estudios de Posgrado, CEIICH, PUEG, 2005.

- Lavrín, Asunción y Edith Couturier, "Las mujeres tienen la palabra" en *Historia Mexicana*, México, COLMEX, 1981, vol. XXXI, no. 2, pp. 278-313.
- Lavrín, Asunción, "La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia" en S Asunción Lavrín (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVII*, CNCA, Grijalbo, México, 1991, pp. 55-104.
- León, Fray Luis de, *La perfecta casada*, Madrid, Espasa Calpe, 1957.
- Maxwell-Stuart, Peter, "The contemporary historical debate. 1400-1750", en Jonathan Barry y Owen Davies, *Palgrave Advances in witchcraft historiography*, Houndsmill, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 11-31.
- Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Miguel Ángel Porrúa, 1987.
- Molina, Fray Alonso de, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana, 1596*, México, UNAM-IIH-IIF, 1984, pp. 54-55, *apud*, Marcela Tostado Gutiérrez (comp.), *El álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas*, Vol. 2, México, INAH, 1991.
- Muchembled, Robert, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, México, FCE, 2002.
- Nathan Bravo, Elia, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1997.
- Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.
- , "Santa Marta en la tradición popular", en *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1973, vol. X, pp. 221-240.
- , *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, México, Plaza y Valdés, UNAM, 1996.
- Quezada, Noemí y Marcela Suárez [eds.], *Inquisición Novohispana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UAM, 2000, 2 vols.
- Reguillo, Rossana, "La clandestina centralidad de la vida cotidiana", en Alicia Lindon (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, , Barcelona, Anthropos, 2000, pp. 77-94.

- Riquer Fernández, Florinda, "Brujas e identidad femenina (saber, poder y sexualidad)", en Orlandina de Oliveira (coord.), *Trabajo, poder y sexualidad*, México, COLMEX, 1989.
- Rodríguez Delgado, Adriana (coord.), *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*, México, INAH, 2000.
- Roselló Soberón, Estela, *Así en la Tierra como en el Cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México, 2006.
- , [coord.] *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2011, p. 157.
- Sanchiz, Javier, "Funcionarios inquisitoriales en el tribunal, siglo XVI", en Noemí Quezada y Marcela Suárez (eds.), *Inquisición novohispana*, México, UNAM, IIA, UAM, 2000.
- Socolow, Susan Migden, *The women of colonial Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Staples, Anne, "El cuerpo femenino, embarazos, partos y parteras: del conocimiento empírico al estudio médico", en Julia Tuñón (comp.), *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 185-226.
- Torres Puga, Gabriel, Antonio Rubial García, Rodolfo Aguirre Salvador, et al, *La iglesia en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Educación y Cultura, Asesoría y Promoción, S.C. 2013.
- Turberville, Arthur Stanley, *La Inquisición española*, México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Twinam, Ann, "Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial" en Asunción Lavrín (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVII*, CNCA, Grijalbo, México, 1991, pp. 127-171.
- Vassallo, Jaqueline, "La mujer frente al discurso inquisitorial", recurso en línea [www.lenguas.unc.edu.ar/.../Vassallo,%20Jaqueline.pdf](http://www.lenguas.unc.edu.ar/.../Vassallo,%20Jaqueline.pdf) [consultado el 10 de noviembre de 2010].
- Velázquez Gutiérrez, Ma. Elisa, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana siglos XVII y XVIII*, México, INAH-UNAM-PUEG, 2006.