



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

**El aquelarre de María Felipa de Alcaraz, un ritual demoníaco  
Novohispano del siglo XVIII**

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN HISTORIA

PRESENTA:  
TANIA ELIZABETH ROMERO SÁNCHEZ

TUTORA: MARÍA ALBA PASTOR LLANEZA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F. JULIO 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.

## Índice



<b><i>Introducción</i></b>	<b>5</b>
<b><i>PRIMERA PARTE</i></b>	
<b><i>Capítulo uno. Cuando el deseo se desbordó: las brujas</i></b>	<b>11</b>
<i>Las definiciones</i>	11
<i>Tras las diosas</i>	13
<i>Inversión. Tras las brujas</i>	18
<i>La sexualidad como núcleo del estereotipo de la bruja</i>	24
<b><i>Capítulo dos. Sabbat europeo</i></b>	<b>32</b>
<i>Descripciones</i>	32
<i>Energías libidinales femeninas</i>	39
<i>Caldero, cocina y montes</i>	45
<i>El sabbat no es novedad. Venenos, ungüentos y polvos</i>	54
<i>Constantes europeas</i>	62
<b><i>SEGUNDA PARTE</i></b>	
<b><i>Capítulo tres. Las prácticas mágicas novohispanas</i></b>	<b>66</b>
<i>De las fuerzas centrípetas a la eficacia simbólica</i>	66
<i>Incomprensión y herencia sobre lo carnal</i>	67
<i>Discursos antisupersticiosos. Ejercicios de repetición</i>	71
<i>Resignificar la tradición de los discursos</i>	78
<b><i>Capítulo cuatro. Las particularidades de Antequera, siglo XVIII</i></b>	<b>85</b>
<i>Quehaceres e interacciones cotidianas. Presencia de las mujeres.</i>	85
<i>Prácticas mágicas en Oaxaca, algunos relatos sobre brujas</i>	92
<i>Ciclos punitivos para extirpar supersticiones e idolatrías en Oaxaca</i>	103

**TERCERA PARTE**

<b>Capítulo cinco. El orden del ritual demoníaco</b>	<b>114</b>
<i>El aquelarre de María Felipa de Alcaraz</i>	<b>114</b>
<i>La ida</i>	<b>121</b>
<i>La asamblea de brujas</i>	<b>131</b>
<i>La vuelta</i>	<b>151</b>
<b>Capítulo seis. El entramado judicial</b>	<b>157</b>
<i>Origen y contexto de los inquisidores</i>	<b>157</b>
<i>Tradicón y Autoridad</i>	<b>163</b>
<i>La lógica analógica</i>	<b>167</b>
<i>Ficciones</i>	<b>170</b>
<i>Elementos para interpretar un proceso judicial</i>	<b>174</b>
<i>“Tiene esta denuncia especial circunstancia”</i>	<b>175</b>
<i>La dinámica de las partes. Un ejemplo de cómo se pacta la justicia</i>	<b>183</b>
<b>Conclusiones</b>	<b>190</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>193</b>



### ***Agradezco y dedico***

A la Dra. María Alba Pastor Llaneza por sus sabios comentarios y observaciones, por su atenta lectura y su paciencia, por su constante apoyo y aliento, por sus geniales seminarios.

A la Dra. Estela Roselló y a los Dres. José Rubén Romero, Alberto Ortiz y Martín Ríos por formar parte del sínodo con el que discutí esta tesis.

A la UNAM y al posgrado en Historia por el apoyo que recibí durante estos años para poder llevar a cabo este trabajo de investigación.

A la Dra. Norma Blazquez Graf, por haberme introducido en el mundo de las brujas, la magia y en el feminismo, y a la Dra. Teresa Ordorika con quien discutí una primera versión de la tesis.

Al Dr. Horst Kurnitzky por sus valiosas observaciones y sus inspiradores trabajos.

A mi familia: Julio, Diana, Adrián, Diego y pepe.

A mis amigas y amigos por sus comentarios, sus críticas, sus dudas y su compañía: Martha, Adriana, Noemí, Lizette, Nora, Berenice, Anaid, Eduardo, Daniel, Toño, Maya y Gustavo.

## ***Introducción***

*Enfrentados a las sensaciones, al sentimiento de placer o de pena, al deseo, al miedo y al terror, su destino dependerá de la forma en que sepan superar sus pasiones.<sup>1</sup>*

En 1738 María Felipa de Alcaraz, española, fue acusada ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición por los delitos de brujería, idolatría y judaísmo en Antequera, Oaxaca. Su expediente brinda una serie rica en elementos que dan cuenta del estereotipo europeo de la bruja y de todos sus componentes; el vuelo nocturno, el rapto y sacrificio de recién nacidos, la elaboración de ungüentos, la renuncia al cristianismo, el pacto con el Demonio y el *sabbat*.

Al desmenuzar los orígenes y la construcción de dicho estereotipo, es imposible dejar de notar la constante preocupación, enunciación y fascinación respecto a la sexualidad femenina como algo que se desborda, como un exceso de pasión erótica que no se contiene. Los hombres letrados, juristas, filósofos, artistas, teólogos y filósofos cristianos que imaginaron y concretaron el estereotipo de la bruja colocaron esta representación de la sexualidad en su núcleo.

Conocer el trabajo histórico de continuación y reproducción de esas formas de la sexualidad es indispensable para entender y analizar lo que implica la brujería. Sin embargo, frecuentemente esto se ha omitido en la hoy cuantiosa investigación sobre mujeres acusadas, reprimidas y castigadas por de alterar la normatividad impuesta.

La historia y la historiografía de la brujería requiere detallar y afinar por qué la sexualidad se encuentra en el núcleo de la animosidad persecutoria de las mujeres no atendidas al comportamiento cristiano femenino; cómo y por qué fue posible concebirlas así;

---

<sup>1</sup> Sylviane Agacinski, *Metafísica de los sexos. Masculino/ femenino en las fuentes del cristianismo*, Madrid, Akal, 2007, p. 30.

cuál fue el proceso histórico de su estructuración y también qué procesos históricos (de dominación sobre la sexualidad) posibilitaron que el estereotipo permaneciera activo durante cerca de 400 años (del siglo XV al siglo XVIII), cómo migró a otras partes del mundo, en este caso a Nueva España, y cómo fue entrelazándose con cierto discurso sobre la sexualidad.<sup>2</sup>

Por el camino antes trazado, la brujería novohispana puede arrojar nuevos conocimientos, pues no es posible creer afirmaciones como que “la gran brujería diabólica, la que oscurece los cielos de Europa occidental alrededor de las hogueras a principios del siglo XVII, no se presenta en tierra americana.”<sup>3</sup> La brujería en Nueva España existió, hubo mujeres y hombres que hicieron pactos con el Diablo, que renunciaron a la fe católica y participaron en *sabbats*. Para verificar esto basta con revisar los expedientes del ramo Inquisición que se encuentran en el Archivo General de la Nación.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> El trabajo de Alberto Ortiz, *Diablo Novohispano. Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*, Valencia, Publicaciones Universidad de Valencia, 2012; aunque no gira en torno a la brujería, es una valiosa contribución para adentrarnos en la continuidad de los discursos demonológicos, su importación y adaptación en Nueva España. Algunos trabajos extensos, no artículos, sobre la brujería en Nueva España como la tesis doctoral de Cecilia López, *Realidad y ficción en un proceso inquisitorial novohispano del siglo XVIII*, México, UNAM, 2011; el libro de Lourdes Somohano, *Los seres que surcan el cielo nocturno novohispano. Brujas y demonios coloniales*, México, UAQ-Fontamara, 2013; el trabajo de Alejandra Cárdenas, *Hechicería, saber y transgresión. Afromestizas en Acapulco 1621*, México, s/e, 1997; la tesis de Claudia Fernández, *Brujería y hechicería en Nueva España en el siglo XVI*, México, ENAH, 1994; han mostrado este traslado y adaptación del estereotipo europeo de la bruja a Nueva España. No obstante, me parece que no profundizaron en las relaciones entre el discurso sobre la sexualidad y la brujería.

<sup>3</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE, 1988, p. 183. Por cierto que la misma Alberro, quien afirmó que la brujería diabólica no se presentó en Nueva España, es una de las historiadoras que más ha contribuido a la investigación sobre la brujería en esta región. Ella misma ejemplifica, en la obra citada, hechos ocurridos en Celaya (1614), un caso de magia y hechicería en el que las acusadas supuestamente se reunían por la noche en un descampado y le besaban el trasero a un macho cabrío bajo un frondoso árbol. Estos atributos pertenecen a las brujas, no a las hechiceras ni a los magos. Otros estudios de la misma autora son: “Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición, siglos XVI-XVII”, en *Seminario de Historia de las Mentalidades, Del dicho al hecho. Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989 y “La sexualidad manipulada en Nueva España: norma de modalidades de recuperación y adaptación frente a los tribunales eclesiásticos”, en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública-FCE, 1982. Alberro parte de la antropología para definir la brujería, sin embargo considero que para la ciencia histórica ésta no pueden provenir de tales fuentes, puesto que, como ya se mencionó, el estereotipo es trazado sobre todo por los teólogos. Por lo tanto, para echar luz sobre la presencia de las llamadas brujas es necesario remitirlos a ellos, como lo intenta este texto.

<sup>4</sup> En realidad, cuando trabajamos con expedientes judiciales puede notarse que los crímenes se mezclaban. Por ejemplo una mujer bruja podía ser hereje, haber transgredido los Sacramentos, haber blasfemado e idolatrado. Por lo anterior, es importante poner atención en los elementos que se presentan en un expediente de esta naturaleza y no dejarse guiar solamente por la clasificación que aparece en el Catálogo de un Fondo

Si bien en Nueva España no se quemó o ahorcó a las brujas como en Europa, esto no quiere decir que no fuera un delito religioso perseguido por la Inquisición, tampoco significa que no ocupara y preocupara a los inquisidores, o que sobre las brujas y las prácticas mágicas no se escribiera.<sup>5</sup> Es común que por la ausencia de persecuciones y torturas masivas no se tenga como un tema importante de investigación.

Otra cuestión a tomar en cuenta es que comúnmente la brujería no se considera un delito de transgresión del orden sexual.<sup>6</sup> Sin embargo, hay elementos que muestran que la brujería efectivamente lo era. Por ejemplo, existe una clara conexión entre las prácticas mágicas y la sexualidad, de esto da cuenta el amor brujo o la magia erótica, quizá la que más abundó en Nueva España pues su objetivo fue atender y dar solución a uno de los conflictos humanos primordiales: el conflicto entre los sexos.

Las investigaciones sobre la magia amorosa o erótica han puesto en el centro a la sexualidad<sup>7</sup>, pero se trata de la apropiación de lo mágico por parte de la gente común, sobre

---

Documental. Así, la delimitación de los delitos es una cuestión compleja. Para el caso de las mujeres que transgredieron las normas cristianas cometiendo delitos contra la fe, puede consultarse la investigación de Adriana Rodríguez en la que señala que las faltas más comunes, según los procesos inquisitoriales novohispanos, que iniciaron en el siglo XVI y terminaron en el siglo XIX, fueron: hechicería/zahorí, superstición, judaísmo/observante de la Ley de Moisés, blasfemia/reniegos/palabras malsonantes, bigamia/poliandria, herejía, brujería, transgresiones a los Sacramentos, alumbradas/iluminadas, rebautizantes, proposiciones, visiones y revelaciones, amancebamiento, idolatría, falso testimonio, cuestión de pesos, infidencia e incesto. Adriana Rodríguez (coord.), *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*; México, CONACULTA-INAH, 2000, p. 15. Estos datos pueden contrastarse con la investigación de Solange Alberro, en la que señala que las prácticas mágicas no ocuparon el primer lugar entre los delitos religiosos perseguidos por la Inquisición novohispana. Los delitos religiosos menores como blasfemias, reniegos y palabras escandalosas, ocuparon el primer lugar con 29.7%, las herejías el segundo lugar con 27.5%, las transgresiones sexuales como la poligamia, bigamia, dichos contra la castidad y la virginidad, ocuparon el tercer lugar con 24.1%, el cuarto lugar las solicitudes con 8.2%, en el quinto lugar con 7.2% estaban las prácticas mágicas y la hechicería, en el sexto lugar los delitos civiles cometidos por sus agentes, como el robo, el contrabando y el estupro, con 2.7%, y en séptimo lugar las tendencias heterodoxas con 0.6%. Como los datos que esta investigadora nos brinda no están desagregados por sexo, o sea que a partir de ellos no podemos saber en qué delitos hubo un mayor número de mujeres y hombres implicados, el problema queda ensombrecido. Si atendiéramos a la diferencia social por géneros la información tomaría un giro diferente.

<sup>5</sup> La obra citada de Alberto Ortiz precisamente se ocupa de este asunto.

<sup>6</sup> Sería necesario reconsiderar por qué sólo la poligamia, la bigamia, los dichos contra la castidad y la virginidad, los dichos favorables a la fornicación y el amancebamiento, son considerados como transgresiones sexuales con la finalidad de ver si se trata de una clasificación hecha por los inquisidores o los investigadores e investigadoras contemporáneos.

<sup>7</sup> Noemí Quezada es una de las investigadoras que ha profundizado en este tipo de magia. Se puede consultar por ejemplo: "Cosmovisión, sexualidad e inquisición" en Noemí Quezada, Martha Rodríguez y Marcela Suárez (eds.), *Inquisición novohispana*, vol. II, México, UNAM-UAM, 2000 y *Amor y magia amorosa entre los*

todo mujeres, y no por parte de las élites intelectuales, aunque éstas también establecieron un claro nexo con la brujería, la hechicería, la superstición y la sexualidad.

Esta investigación pretende dar cuenta de todo lo anterior. El primer capítulo recoge precisamente los elementos que contiene el estereotipo europeo de la bruja haciendo especial énfasis en la sexualidad como su núcleo. El segundo capítulo rastrea los orígenes del estereotipo de la asamblea de las brujas, es decir el *sabbat*, detallando las características que lo componen y las que se repitieron durante la Edad Media para conformar otros estereotipos de herejes. El tercer capítulo aborda las prácticas mágicas novohispanas, algunos discursos antisupersticiosos y los significados populares que tales prácticas tenían para dicha sociedad. El cuarto capítulo se refiere particularmente a Antequera, ciudad en donde el proceso contra María Felipa de Alcaraz tuvo lugar; así como a las prácticas mágicas e idolátricas en la Oaxaca colonial y sus sanciones. El quinto capítulo contiene extractos de la causa contra María Felipa, del discurso de la supuesta bruja sobre las asambleas demoníacas a las que asistía y los actos cometidos en ella; lo anterior aparece contrastado con algunos manuales demonológicos que permiten dar cuenta del estereotipo intelectual. El último capítulo aborda la cuestión jurídica porque no podemos olvidar que estamos frente a un expediente judicial que se ajustaba a ciertas normas y parámetros; tampoco podemos dejar de considerar que este documento se produjo al interior de una institución, la Inquisición, donde los actores jugaron un papel primordial para comprender el caso.

Como puede verse en el índice, la investigación está dividida en tres partes. La primera comprende los capítulos uno y dos, a la segunda corresponden los capítulos tres y cuatro y la tercera está compuesta de los capítulos cinco y seis. Lo anterior se hizo con la intención de que quien se interese por temas específicos como los estereotipos, las prácticas

---

*aztecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996; *Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Plaza y Valdés, 1996; "Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVI", *Anales de Antropología*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, vol. XXIV, 1987.

mágicas novohispanas o el tratamiento jurídico respecto a la brujería, pueda dirigirse a la primera, segunda o tercera parte del texto sin necesidad de leer todo el trabajo.

## ***PRIMERA PARTE***

### ***Capítulo uno. Cuando el deseo se desbordó: las brujas***

#### ***Definiciones***

Con frecuencia los conceptos bruja y hechicera son utilizados indistintamente haciéndose equivalentes, sin embargo no lo son. Partamos de algunas definiciones que se encuentran en los diccionarios. La brujería se define como:

«El acto ejecutado por maleficio y hechicería. Lat. Maleficium. Incantatio», según el *Diccionario de Autoridades* (1726) [...] Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), entiende como bruja: «cierto número de gente perdida y endiablada, que perdido el temor de Dios, ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a trueco de una libertad viciosa y libidinosa [...] Más adelante aclara: «son más ordinarias las mugeres, por la ligereza y fragilidad, por la lujuria y por el espíritu vengativo que en ellas suele reynar; y es más ordinario tratar esta materia debaxo del nombre de bruja».<sup>8</sup>

El *Diccionario de Autoridades* (1734) define *hechizar* como: “«Hacer a alguno muy grave daño, yá en la salud, yá trastornándole el juicio vehementemente interviniendo pacto con el demonio, yá sea implícito, yá explícito.<sup>9</sup> Viene del latino *Fascinum*, que vale Hechicería. Antiguamente se decía Fechizar. Latín *Veneficiis aliquem inficere. Maleficiis lædere*» [...]”<sup>10</sup> *hechicera*<sup>11</sup> es una: «Persona que ejecuta y hace los hechizos. Lat. *Veneficus. Pharmacea. Præstigiatrix. Malefica. Saga*».”<sup>12</sup>

La hechicera era la mujer sabia que se valía de hierbas y rituales, de pócimas, ungüentos y perfumes para restaurar la salud del cuerpo, socorren sobre todo a las mujeres en los partos. Sin embargo, también puede hacer maleficios, causar muerte y enfermedades; manipular la naturaleza provocando sequías, granizadas o tormentas arruinando así las cosechas. “La hechicería, la curación y la adivinación formaban parte de una magia practicada por sectores grandes de la población, y tenía un respaldo empírico. Su fin era práctico, inmediato y material: curar, enfermar, atraer la buena suerte, enemistar o

---

<sup>8</sup> Eva Lara, *Hechiceras y brujas en la literatura española de los siglos de oro*, Valencia, Universidad de Valencia, 2010, p. 19

<sup>9</sup> En esta definición el *Diccionario de Autoridades* le atribuye a las hechiceras una característica que pertenece a las brujas: el pacto explícito con el Demonio. Supuestamente las hechiceras también invocaban espíritus que podían ser *daemones* pero éstos no tienen el mismo significado que tendrá el Diablo para el siglo XIII.

<sup>10</sup> Diccionario de Autoridades en línea <http://web.fr.es/DA.html>

<sup>11</sup> Las cursivas son mías.

<sup>12</sup> Lara, *Op. Cit.*, p. 17.

enamorar.”<sup>13</sup> Es una figura benevolente, por una parte, y también amenazante. Sobre esto volveré más adelante.

En cambio, acerca de las diferentes y más frecuentes maneras latinas de nombrar a las brujas, Carmen Gallarado<sup>14</sup> comenta que *Saga* es el más utilizado. El origen de esta palabra puede ubicarse en el verbo *presagire* (presagiar), compuesto de *sagire* (tener olfato, percibir, comprender con agudeza). Se suele llamar a las mujeres mayores como *sageae* porque saben muchas cosas, también porque rastrean los deseos de los hombres. “[...] poseen un aspecto físico desagradable, son viejas pálidas, con el pelo desgredado y con las uñas largas; combinan la magia natural de pócimas con la necromancia o la *defixio*<sup>15</sup> y habitan los cementerios, donde encuentran los ingredientes siniestros con los que elaboran sus filtros.”<sup>16</sup> Por otra parte, el nombre *Venefica*, está compuesto de *venenum* (filtro, poción mágica, bebedizo, droga, veneno) y *facio*, es decir una hacedora (*facere*= hacer) de venenos o de filtros. *Striga*, nombre latino que los italianos han conservado como *strega*, se utilizó para designar a mujeres vampiro que vuelan de noche, atacan a los niños, les chupan la sangre y tienen picos aptos para la rapiña. El origen de la forma en que se le nombra se debe a que acostumbran graznar (*stridere*) de forma escalofriante.

Lo anterior, permite dar cuenta de características que se heredaron al estereotipo de la bruja, todas las figuras a las que se ha hecho referencia, incluyendo a la hechicera, la anteceden. “Antes de 1350, la brujería significaba fundamentalmente hechicería, restos de ciertas supersticiones populares que tenían un carácter pagano porque se remontaban a

---

<sup>13</sup> Ésta era la magia conocida como baja y fue la que se persiguió. Muy diferente fue el caso de la llamada magia alta que incluía la alquimia y la astrología. Era magia culta practicada generalmente por hombres de las élites. Su respaldo era filosófico y dio lugar a la ciencia moderna. Cabe señalar aquí que mientras estos hombres eran llamados magos, las mujeres eran designadas como hechiceras y finalmente quedaron marcadas como brujas. Véase: Norma Blazquez, *El retorno de las brujas*, México, UNAM-CEIICH, 2008, p. 17.

<sup>14</sup> En María Jesús Zamora y Alberto Ortiz (eds.), *Espejo de brujas: mujeres transgresoras a través de la historia*, Madrid-México, ABADA-UAZ, 2012. Para profundizar en las obras y los autores latinos en los que aparecen estos nombres es necesario consultar el libro citado.

<sup>15</sup> Según esta misma autora *defixio* es un vudú latino para acabar con la impotencia sexual del amante.

<sup>16</sup> *Ídem*, p. 6.

épocas anteriores al cristianismo [...]”<sup>17</sup> La hechicería se entendía como “un intento de dominar la naturaleza para producir resultados benéficos o maléficos, por lo general con ayuda de los espíritus del mal. Por otra parte, la brujería engloba a la hechicería, pero va más lejos, pues la bruja firma un pacto con el Diablo para realizar actos mágicos con el fin de negar, repudiar y afrentar al Dios cristiano.”<sup>18</sup>

Podemos decir que en el estereotipo de la bruja existe un desdoblamiento de la hechicera y otras figuras, sin éstas la brujería no habría sido posible. La figura del Diablo, consolidada hasta el siglo XIII, es indispensable para su existencia. Para Elia Nathan,<sup>19</sup> son cinco elementos los que permiten identificar el concepto de bruja son: la idea de pacto con Satán, el maleficio, el *sabbat*-sinagoga-aquelarre, el vuelo nocturno y los signos corporales que las brujas presentan en virtud de ser tales. Para Carlo Ginzburg “El fósil guía que nos permite identificar este estrato está constituido por las referencias a misteriosas figuras femeninas, veneradas sobre todo por las mujeres.”<sup>20</sup>

### ***Tras las diosas***

Esas “misteriosas figuras femeninas” a las que se refiere Ginzburg son las que guían este apartado: las diosas de las brujas. Julio Caro Baroja desmenuza el mito de las brujas ubicando sus orígenes en los cultos a la luna que muy frecuentemente se considera de sexo femenino, se asocia a lo frío y a la muerte. La luna “como divinidad y la mujer como ser humano se hallan una y otra vez asociadas.”<sup>21</sup> Para sustentar esto el autor señala a las *diosas madre* que se representaban en el Neolítico. En estas figuras la capacidad reproductiva queda bien plasmada.

---

<sup>17</sup> Lara, *Op.cit.*, p. 23.

<sup>18</sup> *Ídem*, p. 23.

<sup>19</sup> *Op. Cit.*, pp. 29-35.

<sup>20</sup> *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik Editores, 1991, p. 90.

<sup>21</sup> Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Ed. Alianza, 1995, p. 25.



*Venus de Laussel* en bajo relieve. Dordogne, sur de Francia.  
Imagen tomada de [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)

En figurillas, relieves y otros objetos, la investigadora Marija Gimbutas<sup>22</sup> encuentra que hay una alusión constante a la maternidad como parte importante del ciclo vital de las mujeres. En dichas representaciones se exageran los vientres y los senos. Algunas figuras muestran incluso las manos puestas en el vientre señalando que ahí ocurre algo importante.

Los ciclos de la vida, sobre todo aquellos que pasan por el cuerpo femenino como la menstruación, la gestación y el parto, fueron un misterio por mucho tiempo. En un intento por explicarlo se creyó que había una relación directa entre las mujeres y los propios ciclos de la naturaleza: el nacimiento, el crecimiento, la reproducción y la muerte de animales y plantas; la primavera como la estación en que la vida surge después de haber muerto en el frío del invierno. El ciclo lunar es fundamental aquí. Las fases de la luna se entendían como gestación de la propia luna en la que se llenaba de sangre y luego era madre. La luna es símbolo de fertilidad así como la tierra es interpretada como madre primigenia.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> *The language of the goddess*, San Francisco California, Thames and Hudson, 1989.

<sup>23</sup> Los cuernos de la luna, entendidos como un cuarto creciente, también están asociados con los cuernos del toro y el bisonte como símbolos de fertilidad. No es nada casual que tiempo después, al quedar configurado el estereotipo del diablo, los cuernos queden como una de sus características esenciales; éstos son símbolo de regeneración.

En la cultura latina, estas *diosas madre* de las que nos habla Caro Baroja no se encarnan en Diana, diosa de las brujas, cuyo símil griego es Artemisa<sup>24</sup>, tampoco en Hécate o Selene porque ellas “están cargadas de un peculiar significado sexual: son las diosas vírgenes de un lado o las del amor misterioso de otro, no las grandes diosas madre, para las cuales el amor es ante todo fecundidad.”<sup>25</sup>

Mientras en las *diosas madre* se resalta la capacidad reproductiva, en otras deidades como Diana el significado sexual que parece no estar asociado a ello, no es por su cualidad de ser madres por lo que son adoradas sino, en parte, por su libertad sexual. Diana o Artemisa están vinculadas a cultos antiquísimos, a la tierra, pero también a la noche, a la luna, a la astucia, al bosque, en tanto diosas liminares. La noche y la luna, como hemos visto, se asocian a la fertilidad pero también a la malicia.

La diosa de las brujas, Diana, comparte rasgos con la hermana libre sexualmente<sup>26</sup> y oscura de Atenea: la Gorgona Medusa. Ella tiene ojos de lechuza que matan, así como los de dicha ave, ya que donde posa la mirada la muerte está asegurada. Es un animal de mal agüero, nocturna, anuncia la muerte.

---

<sup>24</sup> Resulta importante señalar aquí los rasgos de la diosa Diana que llegan al Renacimiento. Ciertamente no son exactamente los mismos que definían a la diosa Artemisa, aunque algunas de sus características esenciales son recuperadas en un sentido contrario durante este periodo. “Artemisa es la diosa de las zonas limítrofes, de las fronteras, de lo que es propiamente el reino del Otro, puesto que, en el pensamiento occidental, el bosque es refugio de los vencidos y marginales, de los bandidos y aventureros, asesinos y fugitivos” Enrique Bonavides, “Artemisa/Diana o el enigma de los límites”, en Esther Cohen y Patricia Villaseñor (eds.), *De filósofos, magos y brujas*, México, UNAM, 2009, p. 212. Al ser una diosa liminar, su figura queda asociada durante el Renacimiento con la de la bruja, ya que, continúa Bonavides: “Ello no es de extrañar, dada la relación de las brujas con los fenómenos liminares : los marginados comparten la fisiognómica liminar con el salvaje, de manera que quienes se sitúan en los márgenes reales o imaginarios de la comunidad (leprosos, locos, pobres, brujas) tienen algo que ver con la diosa de la liminaridad”, *Ibidem*, p. 220 La bruja viene asociada a Diana también en su carácter de masculinidad “Diana, la diosa de las brujas” que aparece en la mente renacentista como la figura femenina más masculina que tenía el varón antes sus ojos: Diana no representaba el erotismo sensual y por tanto peligroso [...] Como Diana, la bruja es pensada en su propio entorno, en una geografía conductual y funcional que el hombre asoció con el “otro”, pues era “salvaje”, no “civilizada”: precisamente en ese sentido se relaciona la bruja con las estructuras imaginarias de Diana. *Idem*

<sup>25</sup> *Op. Cit.*, p. 25.

<sup>26</sup> Vale recordar que en el mito griego, Perseo corta la cabeza de Medusa a causa del enfurecimiento de Atenea. La Gorgona, por su supuesta incontinencia sexual, había fornicado con Poseidón. Esto provoca la ira de la diosa de la medida, de la fiereza controlada.

Otra figura femenina amenazante que se encuentra tras el estereotipo de la bruja es Lamia.<sup>27</sup> Ella es la diosa Neith del amor y la guerra, según Garibay, sin embargo en la mitología griega, al ser seducida por Zeus, engendró varios hijos con él, mismos que Hera asesinó. Como venganza Lamia “mataba a los niños de los demás, apareciendo en la noche con horrorosa cara y dejando exangües a los infantes por chuparles la sangre.”<sup>28</sup>

Lamia es asociada con las *striga*, *strix*, o *streghe* italianas que ya se mencionaron. La sangre que succionaban de los niños, así como su hígado (donde reside el amor y la pasión amorosa) y la médula (esencia del ser) servían preparar venenos. Las lamias también muestran elementos de la mítica Hécate.

Hécate es diosa lunar, diosa del más allá, protectora. Lo misterioso y lo fantasmático está relacionado con ella. Es la que preside ciertas formas de magia y adivinación, tiene tres caras símbolo de una triada femenina “Selene, reina del cielo nocturno, Artemis, reina de la tierra y Hécate reina del abismo subterráneo. Asociada a la brujería, cuando se mostraba a alguno, lo espantaba de tal manera que las más de las veces moría de miedo.”<sup>29</sup> Todas estas características que se condensan en la diosa, en Lamia y en la bruja, se repiten en la misma triada que ellas forman.

Hasta aquí hemos encontrado que las figuras femeninas tienen cierto poder sobre la vida y la muerte. Dar vida y asesinar son acciones ambivalentes. Otras figuras que poseen

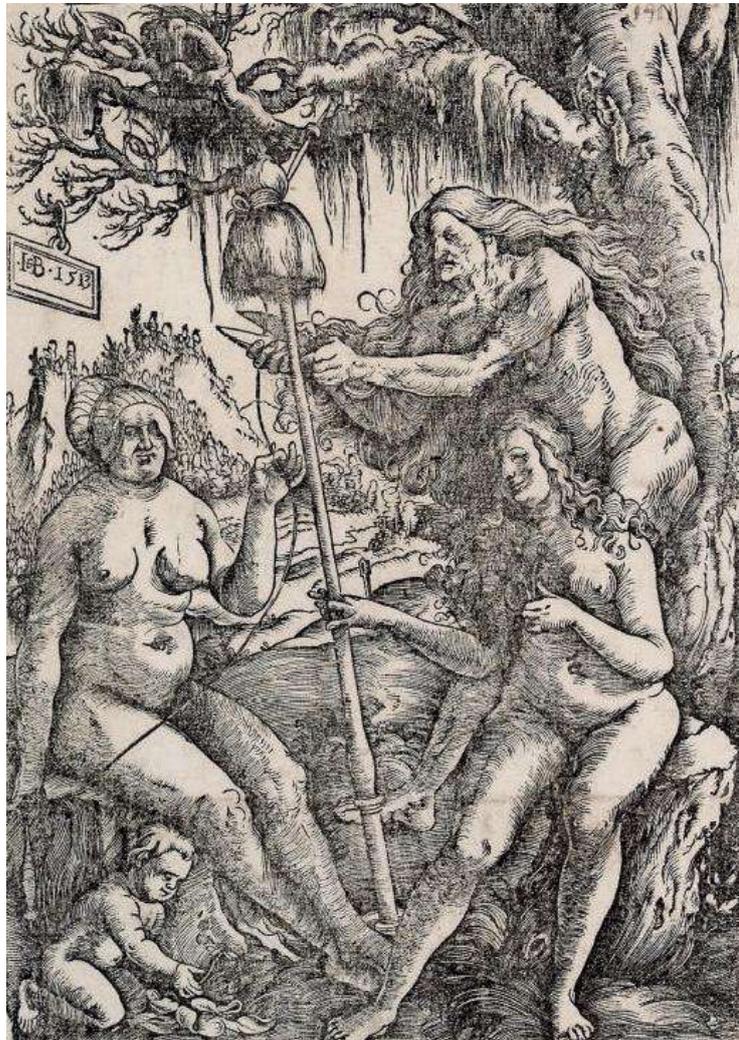
---

<sup>27</sup> Es probable que el nombre Lamia esté emparentado con Lamashtu (en sumerio Dim.me), diosa-demonio que aparece como hija de An y de Ki, designada con siete nombres alusivos a su maléfica personalidad. Su iconografía se conoce por amuletos que se colgaban al cuello o que se ponían en rincones de las casas, su cabeza era de león o águila, con orejas de asno y dientes de perro; la parte superior de su cuerpo era de mujer, con pechos desnutridos de los que se alimentaba un perro o lobo y un cerdo. Tenía manos con garras de león con las que sujetaba a unas serpientes. La parte inferior de su cuerpo era felina o de pájaro finalizando en garras de ave de presa y cola de escorpión. Este ser era la mayor enemiga de las mujeres embarazadas, de las parturientas, de los recién nacidos y de los ancianos. Se alimentaba de carne humana y sangre, vivía en el Inframundo pero cuando atacaba a sus víctimas residía en montañas y cañaverales. Federico Lara, “Los rostros del Mal. El caso de Mesopotamia” en Santiago Montero (coord.), *Los rostros del mal*, Madrid, Khaf, 2010, p. 54-56.

<sup>28</sup> Ángel María de Garibay, *Mitología griega*, México, Porrúa, 2004, p. 222. Según Garibay, “se relaciona con *lámynos*, glotón, y *laimos*, gahnate, gañote. Probablemente es una diosa de los de Libia, más tarde fundida con diversos mitos helénicos. Es la llamada Neith, diosa del amor y la guerra, como tantas en las primitivas culturas. En el mito griego es hija de Belo y Libia, reyes de la región que lleva el nombre de la mujer.” *Idem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 168.

estos atributos y que influyeron sobre el estereotipo de la bruja son las Moiras de la mitología clásica. La secular presencia de los mitos grecolatinos en el imaginario europeo permite explicar cómo en 1513 Hans Baldung<sup>30</sup>, en el grabado *Las tres Moiras: Lachesis, Atropos y Clotho*, muestra el poder de las mujeres sobre lo individual y lo social. Clotho, la más joven, gira la rueca en el momento del nacimiento, Lachesis es quien mide la longitud del hilo de la vida, lleva un sombrero de mujer casada. Atropos, la inexorable, corta dicho hilo, es la más vieja de las tres y tiene cabello salvaje. La imagen de las Moiras y del estereotipo de la bruja identifica exitosamente, según Zika<sup>31</sup>, a las brujas como agentes de la muerte.



*Las tres Moiras: Lachesis, Atropos y Clotho.*  
Imagen tomada de: [www.the-athenaeum.org](http://www.the-athenaeum.org)

<sup>30</sup> Me referiré con más detalle a este artista en el siguiente capítulo.

<sup>31</sup> *Op. Cit.*, p. 129.

### ***Inversión. Tras las brujas***

Los atributos positivos que las culturas paganas otorgaron a las diosas fueron invertidos por juristas, abogados y eclesiásticos cristianos que los demonizaron, así como los cultos que se rendían en su honor. Desde el siglo XIII, las élites cultas, una vez que estuvo claramente configurada la figura del Diablo<sup>32</sup>, invirtieron la figura de la diosa por la de este ser. Las características de fertilidad que habíamos visto como centrales en las deidades femeninas pasan invertidas y asociadas a una sexualidad sin control, desbordada, preponderando el cuerpo sobre la mente. Se trata de un proceso de inversión simbólica y puede decirse que tuvo lugar con el surgimiento del cristianismo y su posterior lucha por establecerse como la religión universal:

[...] en el proceso de conversión de los pueblos paganos, los cristianos elaboraron en Europa un estereotipo dirigido a la liquidación del centro de sus religiones que se caracterizó por la reprobación de sus relaciones sociales, sus relaciones con la naturaleza y sus relaciones con las fuerzas divinas, principalmente su concepción de la carne y la sangre, de los sacrificios cruentos, la antropofagia y la sexualidad *contra natura*...este estereotipo del pagano o imagen de los enemigos de la cristiandad, se conservó como parte de la teología cristiana, enriqueciéndose y perfeccionándose a lo largo de los siglos...<sup>33</sup>

Tertuliano (160-220 d.C.) “trazó el camino de la moral sexual cristiana al reprobar los sacrificios cruentos, los incestos y las prácticas lujuriosas acostumbradas por los paganos y considerar que la castidad era un valor supremo.”<sup>34</sup> También el teólogo Orígenes (185-254 d.C.) “expuso cómo la doctrina cristiana era la verdadera medicina del cuerpo y el alma por permitir dominar las bajas pasiones a través del control corporal... Elogia el sentido de

---

<sup>32</sup> “El Concilio de Letrán de 1215 marca en este sentido un hito en la historia del diablo, al darle, por primera vez en la historia eclesiástica su, por así llamarla, acta de naturalización.” Esther Cohen, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, México, Taurus-UNAM, 2003, p. 59.

<sup>33</sup> Marialba Pastor, “Del ‘estereotipo del pagano’ al ‘estereotipo del indio.’” *Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo*, Revista *Iberoamericana* N° 42, Berlín, Instituto Ibero-Americano, Berlín/Iberoamericana editorial/Vervuert, septiembre, 2011, p. 3.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 17.

las fiestas cristianas que se apartan de los placeres de la vida, que no fomentan el sentir de la carne, sino que enseñan al cristiano a “abofetear” su cuerpo y “reducirlo” a servidumbre.”<sup>35</sup>

Después de los citados teólogos, serán los denominados Padres de la Iglesia (Ambrosio de Milán (333-397 d.C.), Jerónimo de Estridón (342-429 d.C.), Agustín de Hipona (354-430 d.C.), Paulo Orosio (383- 420 d.C.), Gregorio I Magno (540- 604 d.C.) e Isidoro de Sevilla (560-636 d.C.) quienes criticarán

[...] a las filosofías que veían en el placer sexual un camino para relacionarse con lo sagrado o una manera de trascender lo mundano. Estos teólogos recuperaron las creencias expresadas por Platón en *La República* en relación con la limitación de la práctica de la sexualidad. Con base en las Sagradas Escrituras y particularmente en San Pablo, consideraron que el apetito sexual era una cárcel para el cuerpo, razón por la cual era necesario superarlo. Asimismo, rechazaron la magia y la adivinación como prácticas relacionadas con la idolatría, en especial las reuniones y sacrificios nocturnos.<sup>36</sup>

En el caso del estereotipo de la bruja, la sexualidad exacerbada, insaciable, sin fines de procreación, va constituyéndose como eje fundamental. Según los textos bíblicos así como los de los Padres de la Iglesia, la mujer tiene mayor proclividad al mal por su propia naturaleza, pues tiende a ser dominada por su cuerpo y éste debe ser dominado ya que de otra manera las pasiones, la lujuria, el desenfreno y la infidelidad a Dios puede condenar el alma. La carne incontinente la aleja o desvía de Dios, así, cayó en las tentaciones del Diablo y se entregó a él en un pacto. Esta es una de las transgresiones de la bruja, quizá la más importante y la que marca la diferencia entre ella y la hechicera pero que la asimila a una importante figura femenina bíblica: Eva.

Con frecuencia, quienes trabajan el tema de la brujería no marcan o no profundizan en esta asociación. Las brujas son, en cierto sentido, un desdoblamiento de Eva. Hace falta, para comprender mejor el fenómeno de la brujería, tejer los hilos que hacen de estas dos figuras representantes de los males que se desatan entre la humanidad .

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 14-15.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 19.

La serpiente que tienta a Eva aparece en algunas representaciones con cara femenina. Se trata de Lilith, la primera mujer de Adán, quien cuestionó la postura que debía adoptar en el acto sexual, recostada sobre su espalda, y ofendida ante ello negó someterse.<sup>37</sup> Quiso invertir la posición siendo ella quien “montara” a su compañero.<sup>38</sup> Puede pensarse que tal acto constituye la primera desobediencia a Dios, al orden establecido por éste.

Entre Eva y Lilith hay un vínculo que está constituido por la desobediencia, la no mansedumbre. Dicho vínculo, al parecer, se transmite a través de lo femenino. ¿Por qué habría la serpiente se dirigirse a Eva? Porque adivina la debilidad que proviene de su carnalidad, de su sensualidad. Según el relato bíblico Adán es la primera creación de Dios, hecho a su imagen y semejanza y, por lo tanto el más cercano al Espíritu. Él posee el logos, a la vez el lenguaje y la razón<sup>39</sup>, es representante de la inteligencia humana.

Por otra parte, Lilith la segunda creación de Dios, y Eva, no comparten la misma substancia con Adán. La primera está hecha de sedimentos y suciedad de la tierra y la segunda proviene de la carne. Ambas están alejadas de esa razón reclamada por la divinidad y las hace próximas entre sí. Parece que esta característica, la lejanía de la razón, fue transmitida por herencia de Lilith a Eva. Lo anterior se manifiesta en Lilith cuando cuestiona a Adán sobre el orden sexual que deben mantener, después en Eva cuando la

---

<sup>37</sup> Vid. <http://gnosis.org/lilith.htm> Lilit, de origen mesopotámico, era un demonio femenino de la noche. En acadio, lengua hablada en Mesopotamia, los términos *lilû*, *lilitu* y *(w)ardat lilî* se relacionan con un demonio femenino cuyos dominios eran los vientos de las tormentas en búsqueda de a quien seducir. Al parecer, la única referencia en la Biblia a Lilit se encuentra en el verso de Isaías 34,14. En la traducción latina de Jerónimo se identifica a Lilit con Lamia, en su comentario algunos judíos creían que era una de las Furias o Erinias. En el Talmud Lilit aparece con pelo largo y alas, y se recomienda a los hombres no dormir solos porque ella podría atacarlos. Es conocida la leyenda en la que Lilit, tras abandonar a Adán, ataca a los niños y a personas que se protegen de ella con diversos amuletos. Julio Trebolle, “Figuras de demonios en la Biblia y en las literaturas de su entorno”, en Santiago Montero, *Op. Cit.*, p. 88-89. Por otra parte, Federico Lara comenta que Lilitu (*munus.lil.a*) o “mujer viento” formaba pareja con Lilu (*lu.lil.la*). Ambos eran espíritus de la estepa, privados de paz y encargados de excitar la lujuria de los seres humanos. Lilitu fue imaginada como seductra, de hermoso cuerpo y bello rostro. Wardat lili (*ki.sikil.lil.la*), “chica aires” era emisaria de Ishtar (Inanna/Ishtar con culto en toda Mesopotamia fue la máxima divinidad femenina de la guerra, el amor, la lujuria y la fecundidad), era un demonio femenino de gran belleza que aullaba, despertaba las pasiones en los jóvenes aunque estaba condenada a una esterilidad perpetua. Solía atacar a los niños de corta edad para devorarlos, ésta pudo haber sido la antecesora de la Lilith hebrea. Federico Lara, “Los rostros del Mal...”, *Op. Cit.*, p. 57-58

<sup>38</sup> Este es un elemento muy importante en el estereotipo de la bruja. Volveré sobre ello más adelante.

<sup>39</sup> Sylviane Agacinski, *Metafísica de los sexos...Op. Cit.*, p. 48.

serpiente la seduce susurrándole que al probar el fruto prohibido serán como los dioses. Para Agacinski eso es “olvido de los límites y deseo de una falsa grandeza.”<sup>40</sup>

Entonces, el primer pecado es la soberbia, el querer ser como dioses, el querer “poseer” lo que sólo éstos poseen, en cierto sentido invertir el orden. El deseo sexual será una consecuencia de lo anterior.<sup>41</sup> Adán y Eva, expulsados del Jardín del Edén, comenzarán “una vida terrenal marcada por el castigo divino, con un cuerpo a partir de entonces sometido a la concupiscencia, a los placeres y a los tormentos de la carne.”<sup>42</sup>

Las transgresiones de Eva y Lilith pueden interpretarse como un desprecio por la ley y los límites.<sup>43</sup> Es la soberbia que no se contuvo ante la libertad otorgada, es el dominio del deseo de subvertir, de conocer los secretos divinos vedados a los humanos.<sup>44</sup> Ese deseo que se desborda, corrompe al ser y lo aleja de Dios, será una fuerza sometida, como mencioné, a la concupiscencia, a los placeres y a los tormentos de la carne.<sup>45</sup>

Deshacerse del deseo, de la consecuencia de la desobediencia será una constante preocupación en el cristianismo. A finales del siglo II, por ejemplo, Clemente de Alejandría sostenía que el ideal de los cristianos era no sentir en absoluto el deseo.<sup>46</sup> En ese mismo

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>41</sup> La autora comenta que: “Para Agustín el primer pecado es la desobediencia a Dios y no la complacencia en el placer de la carne [...] Las trampas del deseo, las tribulaciones de la carne, los <<inquietos ardores de la concupiscencia>>, la voluptuosidad: todo eso constituye la *sanción* del pecado y el propio pecado.” *Ibidem*, p. 191.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>44</sup> Tertuliano recomendaba a las mujeres “modestia en la apariencia, caminar como Eva doliente y arrepentida, a fin de que con cada prenda de penitencia, pudiera expiar de modo más completo aquello por lo que desciende de Eva; la ignominia, quiero decir, del primer pecado, y el odio (unido como la causa) de la perdición humana.” Merry Wiesner-Hanks, *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*, Madrid, Siglo XXI, 2001, p. 10.

<sup>45</sup> Los autores cristianos retoman a Platón y Aristóteles en ese sentido. Ambos “sospechaban del poder de la pasión sexual y advertían de que distraía a los hombres de la razón y de la búsqueda de la sabiduría.” *Ibidem*, p. 5.

<sup>46</sup> Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, Muchnick Editores, 1993, p. 56.

siglo Tertuliano señalaba que “mediante el ahorro en carne podréis invertir en el Espíritu.”<sup>47</sup>

Sólo mediante la continenciase obtiene la gracia del Espíritu.<sup>48</sup>

Pablo de Tarso, anterior a Tertuliano y a Clemente, también señaló cómo la salvación se alcanza a través de:

la acción *interior* del espíritu, no por las luchas de la carne. Es la salvación por el *Logos*, el ‘poder de Dios y la sabiduría de Dios’, implantado en el corazón de los creyentes [...] ‘los que son según la carne sienten las cosas carnales, los que son según el espíritu sienten las cosas espirituales. Porque el apetito de la carne es la muerte, pero el apetito del espíritu es vida y paz’ [...] La *carne* resume conceptualmente el desorden del pecado: ‘ahora bien, las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impurezas, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios... Frente al *mundo real*, sólo el *mundo interior* es camino de salvación: ‘los frutos del espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza.’<sup>49</sup>

El valor primordial de su ética social reside en la mansedumbre. Ante el poder y la sabiduría de Dios hay que mantenerse pasivos, no desobedecer, actuar al contrario de Eva, es decir, optar por ser mansas. De esta manera él se implanta en el corazón de quienes se mantienen humildes y puros. “El ideal religioso de la <<pureza de corazón>> estaba estrechamente relacionado con las esperanzas de una sociedad ideal que se reiteraba profusamente en los textos judíos y en los de los primeros cristianos. Los verdaderos creyentes debían aprender a <<vivir con sencillez de corazón>>.”<sup>50</sup> Sin embargo, dicha sencillez parece más vinculada con lo masculino: “los hombres honestos tendían a ver a las mujeres como la causa *par excellence* de la <<doblez de corazón>>. Se pensaba que las mujeres incitaban a la lascivia y los celos, que lanzaban a los hombres unos contra otros.”<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>48</sup> Peter Brown menciona que “En Tertuliano tenemos la primera exposición racional, escrita por un cristiano educado y destinada a gozar de un largo futuro en el mundo latino, sobre la creencia de que la abstención sexual era la técnica más eficaz para alcanzar la claridad del alma.” *Ibidem*, p. 118. Además de la continencia sexual, Tertuliano recomendaba ayunar puesto que la comida bloqueaba la morada de la persona interior. El cuerpo no debe llenarse de lo material, del alimento para la carne sino del alimento para el Espíritu. Refrenar el hambre es una forma de continencia. Sobre esto vuelvo más adelante en mi escrito.

<sup>49</sup> Pablo de Tarso, “Carta a los Gálatas”, SB 5: 16-21.

<sup>50</sup> Brown, *Op. Cit.*, p. 63.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 67.

Siglos más tarde, Agustín de Hipona (s. V d.C.) conservó buena parte de sus suspicacias en contra de la actividad sexual y el deseo cuando se convirtió en cristiano. Desde su punto de vista, el deseo sexual era la única ansia humana que ofuscaba tanto la razón como la voluntad. El deseo era el resultado del pecado humano y de la desobediencia a Dios, por consiguiente sólo la gracia de Dios podía permitir a uno superarlo, eso o cualquier otra debilidad humana.<sup>52</sup>

La revisión del mito de la caída del ser humano que se ha hecho hasta aquí, si bien es muy somera permite identificar elementos muy importantes que se repetirán en el estereotipo de la bruja: la soberbia, la desobediencia, el alejamiento de Dios, el orgullo, la imposición de la carne en la lucha contra ésta y el consecuente pecado de la carne, el deseo ilimitado.

Estos elementos transgresores *deshacen*<sup>53</sup> la posible semejanza con Dios y el acercamiento del Espíritu. En este sentido no hay un ahorro, como señalaba Tertuliano.<sup>54</sup> “Cada hombre, cada cristiano debe vivir el drama completo formado por la creación, la caída y la redención y, por lo tanto, debe *transformarse* para recuperar su semejanza perdida.”<sup>55</sup> Puede decirse que Lilith y Eva son la causa de este *deshacerse*; ellas mismas quedan *deshechas* por el pecado, si la pecaminosidad las hizo caer, permanecen en lo bajo. Estar

---

<sup>52</sup> Wiesner, *Op. Cit.*, p. 13. Esta autora también señala que todavía en el siglo XIII Tomás de Aquino “y la mayoría de los escolásticos consideraban el deseo sexual a la vez pecaminoso e irracional, peligroso para el espíritu y –una idea sacada de la teoría médica griega y romana- especialmente peligroso para el cuerpo masculino.” p. 30.

<sup>53</sup> El género humano como una linealidad del *hacer*, “está *hecho* a imagen de Dios por el Creador; se *deshace* por el pecado que empaña en él la imagen divina; por último, debe *transformarse* para restaurar esta imagen.” Agacinski, *Op. Cit.*, p. 7.

<sup>54</sup> Los signos carnales de pecado se repiten en la historia de las persecuciones en Europa. El historiador Carlo Ginzburg reconoce que hay un vínculo entre leprosos, judíos y musulmanes que después se asocia a las brujas. Menciona que parte de lo que los asocia es su condición fronteriza. Los primeros en ser perseguidos, los leprosos, “son objeto de horror porque la enfermedad, entendida como signo carnal de pecado, desfigura sus rasgos disolviendo casi el aspecto humano [...]” *Op. Cit.*, p. 101. Lo característico de estos grupos será la disolución de lo que hace humano. En el siguiente capítulo se abordará este asunto.

<sup>55</sup> Agacinski, *Op. Cit.*, p. 195.

deshechas implica no estar completas, la “completud” se alcanza cuando culmina la regeneración a través de la transformación.<sup>56</sup>

Ambas son causantes de la caída. Si Lilith no pudo convencer a Adán de invertir posiciones,<sup>57</sup> logra embaucarlo a través de Eva; de esta manera finalmente cae y actúa de una manera ignorante. Esa proximidad con Dios, la semejanza con él, otorgada desde su creación también se *deshace*, se desdibuja.

### ***La sexualidad como núcleo del estereotipo de la bruja***

El componente esencial de la brujería es la sexualidad desenfrenada, por la cual supuestamente practican aquelarres y pactan con el Demonio. Vuelvo a citar la definición de Covarrubias sobre la bruja porque precisamente echa luz sobre su desbordamiento sensual: “cierto número de gente perdida y endiablada, que perdido el temor de Dios, ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a trueco de una libertad viciosa, y libidinosa, [...] son más ordinarias las mugeres, por la ligereza y fragilidad, por la lujuria y por el espíritu vengativo que en ellas suele reynar; y es más ordinario tratar esta materia debaxo del nombre de bruja, que de bruxo.”<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Otro mito al que no me he referido pero que bien podría relacionarse al de Eva es el de Sofía. Es, según refiere Peter Brown, *Op. Cit.*, p. 158, una historia de curación, el mito de la caída, del arrepentimiento y del regreso de Sofía “La Sabiduría de Dios, personificada en la nutricia, profunda y siempre fértil Sofía, había estado una vez en presencia de Dios en el <<Lugar de la Plenitud>>, en el Pleroma... Ella había sido una entre la multitud de fuerzas eternas e inamovibles que ordenaban un universo puramente espiritual...Sofía había querido conocer a Dios como Él se conocía a sí mismo y suplantarle como creador de otros seres... La Sabiduría rebelde se convirtió en un poder frenético de creatividad pura y falsa... Surgió la materia y, con la materia, la triste sensación, que muchos pensadores del siglo II compartieron con Valentín, de que el mundo material era una tentativa abortada de imitar un modelo infinitamente lejano, invisible y siempre evasivo...El mundo físico era, en el mejor de los casos, un espejo grotescamente distorsionado de las riquezas espirituales del <<Lugar de la Plenitud>>; en el peor, una excrecencia carente de sentido que debía cercenarse del espíritu...El cuerpo era profundamente ajeno a la verdad... procedía de la materia, de la hylé, una sustancia que nunca hubiera existido de no ser por el trágico <<desbordamiento>> de Sofía.”

<sup>57</sup> Véase el primer párrafo de este apartado.

<sup>58</sup> *Tesoro de la lengua castellana o española* en línea: Fondo Antiguo de la Universidad de Sevilla, <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/345/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/> La definición de Covarrubias es bastante amplia, detalla en los posibles orígenes de la palabra y en los supuestos actos que las brujas cometen.

Esa definición además da cuenta de una larga tradición<sup>59</sup> que hipersexualizó a los enemigos, hombres y mujeres cuyos apetitos sensuales estaban fuera de los límites y por ello realizaban todo tipo de actos contra la naturaleza humana, por ejemplo: sacrificios cruentos con sangre, sacrificio de niños, antropofagia, realización de orgías, de actos incestuosos, sodomíticos y bestiales y de idolatría, el mayor de los pecados.<sup>60</sup>

En este sentido lo que Covarrubias expone con su definición no es novedad, está siguiendo un estereotipo intelectual que construyeron principalmente los juristas, hombres de letras, teólogos y otros hombres de letras, para identificar a grupos no cristianos. Lo que sí puede decirse que resulta algo nuevo en el estereotipo de la bruja es que este grupo de enemigas de la fe cristiana estaba compuesto en su mayoría por mujeres. Sin embargo, haciendo una revisión en las fuentes del cristianismo podemos constatar que desde los Padres de la Iglesia, pasando por Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, existe una “tradición” de vituperio hacia las mujeres que será retomada por los inquisidores y demonólogos como justificación de sus persecuciones, pero además servirá para sexualizar, demonizar y criminalizar a las supuestas brujas como encarnación del mal, infieles a Dios y sirvientas de Satán.

Para Tertuliano (160-220 d.C.), por ejemplo, todas las mujeres son tentadoras sexuales, una Eva, culpables por encantar a los hombres con sus triquiñuelas sexuales. Para Orígenes (182-254 d.C.), el cuerpo de las mujeres era la esencia de la imperfección moral, todo el pecado según él. Inicia con la provocación del cuerpo a través del cual el Diablo opera. Para Crisóstomo (347- 407 d.C.), la mujer había abusado de su poder y lo había

---

<sup>59</sup> Aunque esta tradición no es exclusiva del cristianismo, paradójicamente cuando los seguidores de Cristo todavía eran un grupo pequeño, se les acusó de los mismos actos de los cuales después ellos acusaron a otros grupos: leprosos, judíos, cátaros, etc. Una excelente fuente que da cuenta de cómo estos crímenes no variaron mucho y se imputaron a diferentes grupos que se consideraron enemigos de la cristiandad es el libro de Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, Alianza Universidad, España, 1980. Otras obras que rastrean estos rasgos en común entre los grupos criminalizados y que son básicas para la historiografía sobre la brujería son: Carlo Ginzburg, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, R.I. Moore, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250*.

<sup>60</sup> Véase: Marialba Pastor, “Del estereotipo del pagano...” *Op. Cit.*

arruinado todo, consideraba además que las mujeres habían sido creadas para satisfacer la lujuria de los hombres.<sup>61</sup> Para Ambrosio (337-397 d.C.), cuya tipología iguala a Adán al alma y a Eva al cuerpo, la mujer era considerada un ser sexualmente insaciable. De acuerdo a la antigua divisa occidental *tota mulier sexus* “Las mujeres eran <<culebras y escorpiones>>, <<receptáculos del pecado>>, <<el sexo maldito>> cuya <<infame tarea>> consistía en corromper a la humanidad.”<sup>62</sup>

Todos estos “sabios” contribuyeron a construir y reforzar un estereotipo de la mujer peligrosa; peligrosidad que residía precisamente en su sexualidad. Estos mitos en torno a la sexualidad femenina se hicieron indispensables para la demonología cristiana. El famoso *Malleus Maleficarum* (1486) concluye que:

todas estas cosas de brujería provienen de la pasión carnal, que es insaciable en estas mujeres. Como dice el libro de los Proverbios: hay tres cosas insaciables y cuatro que jamás dicen bastante: el infierno, el seno estéril, la tierra que el agua no puede saciar, el fuego que nunca dice bastante. Para nosotros aquí: la boca de la vulva. De aquí que, para satisfacer sus pasiones, se entreguen a los demonios.<sup>63</sup>

Sus autores, Kramer y Sprenger, “tienen como tesis que como las mujeres son esencialmente carnales y lujuriosas, la carne y el sexo son malos, entonces las mujeres son esencialmente malas.”<sup>64</sup> Otro ejemplo de lo anterior, pero en el ámbito secular, lo encontramos un siglo después en *De la démonomanie des sorciers* (1581) de Jean Bodin,<sup>65</sup> uno de los teóricos más importantes del siglo XVI, quien aseguraba que por cada hombre

---

<sup>61</sup> Cfr. Margaret Denike, “The Devil’s insatiable sex: a genealogy of evil incarnate”, *Hypatia* vol. 18, no. 1, Invierno 2003, p. 24.

<sup>62</sup> Karlheinz Deschner, *Historia sexual del cristianismo*, Zaragoza, Ed. Yalde, 1989, p. 224. Para profundizar en el tema cristianismo y sexualidad puede consultarse, además del libro señalado, la obra de Uta Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos. La Iglesia católica y la sexualidad*, Anna Clarck, *Deseo. Una historia de la sexualidad en Europa*, Merry Wiesner-Hanks, *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*, Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*.

<sup>63</sup> Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas*, Maxtor, España, 2010, p. 106.

<sup>64</sup> Elia Nathan, *Op. Cit*, p. 129.

<sup>65</sup> Otros franceses que siguieron la línea de Kramer y Sprenger fueron: Nicolas Remy *Demonolatrie* (1602), Henri Boguet *Examen des sorciers* (1605) y Pierre de Lancre *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612). Sobre estos demonólogos volveré en los siguientes capítulos ampliando la información respecto de sus obras.

había 50 brujas y que ello se debía a que ellas padecían en mayor grado una codicia bestial y por lo mismo deseaban a los demonios, tal y como Kramer y Sprenger lo habían argumentado casi 100 años antes: “toda la brujería proviene de la pasión carnal, que es insaciable en estas mujeres.” Bodin “presuponía que había un profundo poder demoníaco y maligno inherente al espíritu débil y a la destreza sexual de las mujeres [...]”<sup>66</sup>

Margaret Denike sostiene que toda la demonología sexualizada proviene de la doctrina de la Caída a la que me he referido, y da cuenta de una profunda ambivalencia respecto a la feminidad y la sexualidad femenina.<sup>67</sup> Por una parte presenta a las mujeres pasivas, flojas, el otro sexo, dispuestas al engaño y a la seducción y por otra parte son representadas como una fuerza destructiva y un poder maligno que en consorcio con el Diablo se convierte en una amenaza perpetua para el hombre.<sup>68</sup> La disposición a ser engañada y engañar es central para la doctrina de la Caída, adoptada por la demonología cristiana y por tanto muy presente en el estereotipo de la bruja. *La Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona (354-430 d.C.), quizá el más importante Padre de la Iglesia, está dedicada a desentrañar la historia de la pérdida del Paraíso. Para él, “la primera falta fue una deficiencia o flaqueza de la voluntad humana, imputable en primer lugar a su orgullo (*superba*). ¿Con qué discurso la serpiente seduce a la mujer? Susurrándole que si comían del fruto prohibido ella y Adán serán <<como dioses>>.”<sup>69</sup> Y quien mostró tal flaqueza fue Eva.

---

<sup>66</sup> Denike, *Op. Cit.*, p. 34. El tratado de Bodin, además, desarrolla un sistema de racionalidad jurisdiccional para definir la brujería como el crimen que las mujeres siempre están en alto grado de cometer.

<sup>67</sup> *Op. cit.*, p. 23. Hay que decir que esta ambivalencia no es exclusiva del cristianismo, está presente en todas las religiones monoteístas y politeístas, en divinidades paganas femeninas a las cuales se venera y se teme al mismo tiempo.

<sup>68</sup> Es importante recalcar la importancia de la ambivalencia frente a este estereotipo no sólo respecto a su pasividad/poder sino también respecto al debate que suscitó su existencia. El mismo Jean Bodin discute como otros intelectuales de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII, como Johann Weyer y su tratado *De Praestigii Daemonum et Incantationibus ac Venificiis* (1563). Se mantenía escéptico respecto a los poderes de las brujas, atribuía esto a sueños, alucinaciones, afecciones “naturales” del humor de los melancólicos y sus mentes débiles. El principio central se debía a la propensión de las mujeres a ciertas formas de locura como la melancolía y el delirio; por lo tanto no es que ellas poseyeran poderes extraordinarios sino una debilidad excepcional. Siguiendo a Margaret Denike, *Op. Cit.*, p. 31, todas estas disputas sobre la existencia, la naturaleza, los poderes y los placeres de las brujas suministró una elaborada mitología demonológica sobre los poderes del mal y los placeres del, ya de por sí, sexo débil.

<sup>69</sup> Citado en Agacinski, *op. Cit.*, p. 187.

Agustín permanece fiel a la tradicional inculpación de Eva. Ella fue seducida pues era la parte más débil de la pareja humana. La consecuencia de la desobediencia son: las trampas del deseo, la debilidad del alma en relación a la carne, la concupiscencia, la voluptuosidad. Para Agustín, Adán y Eva ignoran el bien y el mal y aún no conocen el placer hasta comer del árbol prohibido. La sexualidad, unida al sufrimiento de la vida carnal (el deseo, la enfermedad, los dolores del parto, la muerte) comienzan a partir de la salida del Jardín del Edén, a partir de ahí “El imperio de la voluptuosidad sobre los hombres ha venido a humillar su libertad.”<sup>70</sup>

Podemos decir que así como la serpiente engañó a Eva, así el Diablo (que es la misma serpiente) engaña y tienta a las brujas para que éstas a su vez engañen y tienten a los hombres; del mismo modo, Adán fue seducido por Eva. Todas las desgracias comenzaron en cierta medida con la mujer.<sup>71</sup> Las brujas son hijas voluptuosas simbólicas de Eva; así lo tomarán posteriormente los demonólogos. *La Ciudad de Dios* proveyó a inquisidores como Johann Nider en su *Formicarius* (1435), Jean Vineti *Tractatus contra demonum invocatores* (1450) y a los citados Kramer y Sprenger *Malleus Maleficarum* (1486), “de una fuente infalible para justificar todas sus afirmaciones [...] la Ciudad de Dios era particularmente popular en la época en la que la agresión inquisitorial se dirigió hacia la ‘depravación herética’ específicamente contra las llamadas brujas [...] entre 1467 y el final del siglo XV, se imprimió una nueva edición aproximadamente cada dieciocho meses.”<sup>72</sup> Denike menciona que las combinaciones en las historias de Agustín acerca de mitos paganos, magia, ilusión, conjuros y transformaciones inevitablemente forzaron a los escolásticos a admitirlas, explicarlas y emplearlas contra quienes se mantenían escépticos respecto a las proezas

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>71</sup> “Recordemos que hasta finales del siglo XIX la jerarquía de la Iglesia católica concibió el relato del Génesis sobre la creación y el pecado original más o menos en el sentido de un informe documental que debía ser tomado al pie de la letra.” Ranke-Heinemann, *Op. Cit.*, p. 170.

<sup>72</sup> Henry Charles Lea, *Materials toward a history of witchcraft*, Nueva York, 1957 citado por Denike, *Op. cit.* p. 26.

demoníacas y otros temas similares que paradójicamente se constituyeron en la teología católica por mucho tiempo bajo la autoridad de Agustín.<sup>73</sup>

Para Paola Zambelli, Agustín de Hipona es uno de los fundadores de la demonología pues “definió con anticipación los términos en que se planteó la condena de la brujería”<sup>74</sup> y, como ya se mencionó, inspiró a los demonólogos del Renacimiento<sup>75</sup>. El otro fundador de la demonología es, según Zambelli, Tomás de Aquino (1225-1274 d. C.), para quien:

[...] la lujuria es un vicio capital porque se opone a la recta razón y al orden natural de la especie humana cometiendo de este modo una injuria contra Dios. Este vicio consiste en liberar el apetito del placer carnal. Lo más grave de él -dice el aquinate- no es el uso o excitación de los órganos genitales o la intensidad del placer que se pueda experimentar en los actos carnales, sino el apetito interior que se desvía.<sup>76</sup>

El sexo sin fines reproductivos, orientado al placer que conlleva a un goce sin límites, se convierte en vicio y ahí reside el pecado. Precisamente las brujas son acusadas de lo anterior, de ser seres viciosos que han abandonado la fe cristiana y se han desviado de la razón, la cual es el camino de Dios.

Tanto en Agustín como en Tomás de Aquino encontramos una constante preocupación respecto a lo sexual, la carne y su corrupción. Agustín “fue quien consiguió fundir en una unidad sistemática el cristianismo con la repulsa al placer y a la sexualidad.”<sup>77</sup> Para él, el placer sexual se sustrae, en su punto más alto, al control de la voluntad, hace que el pensamiento disminuya y tiene el poder de matar el espíritu. El aquinate, así como otros teólogos del siglo XIII, se basó en Aristóteles para reforzar el desprecio hacia la mujer como un ser “pasivo” poseedor de menor fuerza física y también una menor fuerza espiritual.

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>74</sup> Cohen, *De filósofos...*, *Op. Cit.*, p. 72.

<sup>75</sup> Incluso puede leerse en la Epístola a las Gálatas de San Pablo, la referencia a la hechicería y la herejía como pecados de la carne. <http://labiblia.cc/galatas/6.htm>

<sup>76</sup> Marialba Pastor, “Los pecados de la carne en las polémicas sobre en Nuevo Mundo”, *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, año 20, núm. 40, enero-junio 2013.

<sup>77</sup> Ranke-Heinemann, *Op. Cit*, p 73.

El varón tiene <<una razón más perfecta>> y una <<virtud (*virtus*) más robusta>> que la mujer. A causa de su <<mente defectuosa>>, que, además de en las mujeres, <<es patente también en los niños y en los enfermos mentales>>, la mujer tampoco es admitida como testigo en asuntos testamentarios, opina Tomás.<sup>78</sup>

El príncipe de la escolástica, doctor *communis*, doctor *angelicus*, también “repite incesantemente que <<el placer sexual inhibe por completo el uso de la mente>>, que <<opprime la inteligencia>> y que <<absorbe el espíritu>>.”<sup>79</sup> Además las mujeres son más proclives a la incontinencia que los hombres. Se refiere a la relación sexual como:

<<suciedad>> (immunditia), <<mancha>> (macula), <<repugnancia>> (foeditas), <<depravación>> (turpitud), <<deshonra>> (ignominia) [...] <<deformación>> (deformitas), <<enfermedad>> (morbus), <<corrupción de la integridad>> (corruptio integritatis) [...] Una de las malas consecuencias de la lujuria es la <<feminización del corazón humano>>.”<sup>80</sup>

Para Tomás de Aquino, así como para Agustín, el valor de la mujer está en su capacidad reproductora, aparte de ello “atrapa el alma del hombre y lo hace descender de la sublime eminencia en que se encuentra, sometiendo a su cuerpo a <<una esclavitud que es más amarga que cualquier otra>>.”<sup>81</sup>

Resulta lógico que pensar que durante la Edad Media y el Renacimiento, cuando se escribieron gran cantidad de estos tratados, se consultaron a los citados fundadores de la demonología. Los teólogos jugaban un papel primordial porque se les consideraba

sabios especialistas, los llamados “[...] a dirimir contiendas religiosas, a condenar herejes, a censurar ideas peligrosas. La alianza entre los reyes, los teólogos y la jerarquía eclesiástica era lógica y fue profunda y estrecha”, porque el Estado manifestó expresamente que uno de sus fines era la protección y conservación de la fe católica [...] La justicia partió de los supuestos teológicos, de la interpretación de las leyes divinas cuya exclusividad detentaban los teólogos [...]”<sup>82</sup>

Los teólogos fijaban normas morales, políticas y públicas para proteger la fe. Para regresar al tema que aquí nos ocupa, de nueva cuenta recojo las palabras de Covarrubias

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>81</sup> Deschner, *Op. cit.*, p. 226.

<sup>82</sup> Pastor, “Los pecados de la carne”, *Op. Cit.*, p. 4.

acerca de las brujas: “cierto número de gente perdida y endiablada, que perdido el temor de Dios, ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a truco de una libertad viciosa y libidinosa[...] Más adelante aclara: son más ordinarias las mugeres, por la ligereza y fragilidad, por la lujuria y por el espíritu vengativo que en ellas suele reynar; y es más ordinario tratar esta materia debaxo del nombre de bruxa.”<sup>83</sup>

Después de lo expuesto, podemos leer entre líneas esta definición y dar cuenta de ideas respecto a la sexualidad, pero específicamente respecto a la femenina que preocupó a los grandes pensadores del cristianismo desde los primeros tiempos. Que el estereotipo intelectual de la bruja gire en torno a esta sexualidad desbordada y desbordante no es ninguna casualidad si pensamos que requirió siglos de constante reforzamiento de mitos y discursos respecto a ella, la debilidad encarnada y engañada pero que al mismo tiempo seduce, es quien carece de razón y conduce al pecado, es quien puede doblegar la voluntad de un hombre mediante: triquiñuelas, el uso de pócimas, de encantamientos, de brebajes, de comida, del propio cuerpo.

---

<sup>83</sup> Lara, *Op. cit.*, p. 19.

## Capítulo dos. Sabbat europeo

### Descripciones



Jan Ziarnko, "Description et figure du Sabbat des Sorcières", aguafuerte en Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*, Paris 1613  
 Imagen tomada de: <http://library24.library.cornell.edu>

La imagen del *sabbat* del IV discurso de la *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*, de Pierre de Lancre o L'Ancre<sup>84</sup>, libro publicado en 1612, fue una evocación vívida de señales y sonidos. Cada detalle tiene una carga religiosa y moral.<sup>85</sup> Fue tan importante que el lector no perdiera detalle del extraordinario mundo diabólico que, un año más tarde, en 1613, se añadió una elaborada ilustración del *sabbat* en la que cada elemento fue etiquetado con una letra y contuvo una explicación:

- A. Satanás en forma de macho cabrío aparece sentado en un trono dorado, tiene cinco cuernos, uno de los cuales está encendido y sirve para encender todos los fuegos de la reunión.
- B. Reina del aquelarre vestida elegantemente y con la cabellera suelta. Lleva en la mano un puñado de culebras. A la izquierda de Satanás está una Monja con culebras en las manos y varios sapos adornan su trono.
- C. Una bruja presenta a un niño ante el Diablo.
- D. Asamblea o banquete. Cada bruja con un demonio al costado. Comen carroña, niños no bautizados y animales inmundos.
- E. Algunas brujas y brujos de poca categoría no participan en la ceremonia y permanecen aislados.
- F. Baile de brujas y demonios alrededor de un árbol. Danzan indecentemente. Los demonios miran hacia afuera y las brujas hacia adentro del corro. Están cogidos de la mano.
- G. Tocan música con gaitas, flautas, violín, lira y laúd.
- H. Baile de mujeres desnudas.
- I. Tres brujas maestras fabrican filtros y venenos con serpientes y sapos. Una de ellas aviva el fuego en el que arden huesos y calaveras. Las otras dos están descuartizando al sapo con una hoz.
- K. Llegan más brujas montadas en escobas, bestias y cabras, acompañadas de bebés que han raptado o seducido. Vuelan, además, serpientes y monstruos.
- L. Gente rica y poderosa aparece vestida con máscaras para no reconocerse.
- M. A un lado del charco, alejados de las grandes ceremonias, los niños guardan sapos y están armados de unos palos.<sup>86</sup>

En esta representación de principios del siglo XVII, ya se encuentran cristalizados todos los elementos que dan vida y forma al *sabbat* y que figuran en la mayor parte de sus

---

<sup>84</sup> Nació en Burdeos a mediados del siglo XVI, estudió con los jesuitas y se hizo hombre de leyes. Parece que su familia era “gente de toga” y conocida de la época. Él mismo dijo que en 1577 acompañó a Pedro de Medicis durante su estancia en la capital del suroeste de Francia, pues conocía el italiano y era entonces aficionado al baile y a la vida de sociedad. En 1607 fue comisionado por Enrique IV para ir a Labourd y juzgar a las brujas de dicho lugar. Su vida y fama hubieran sido insignificantes de no haberse mezclado en esto. Es a través de sus obras que se conocen los pormenores de su actuación. La principal es la que ya se ha citad, pero también apareció en 1622 otra obra de su autoría: *L'incredulité et mescréance du sortilege plainement convaincue*. Labourd es parte del País Vasco, se encuentra en Francia al noroeste en el límite con España.

<sup>85</sup> Lyndal Roper, *Witch craze. Terror and fantasy in Baroque Germany*, Londres, Yale University, 2004, p. 113.

<sup>86</sup> Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 208-209.

descripciones: brujos y brujas se reunían por la noche, generalmente en lugares solitarios, en los campos o en los montes. Unas veces llegaban volando, tras haberse untado el cuerpo con ungüentos, cabalgando sobre bastones o mangos de escoba; otras veces montados en animales o transformados en animales ellos mismos. Los que acudían a la reunión por primera vez tenían que renunciar a la fe cristiana, profanar los sacramentos y rendir homenaje al demonio, presente en forma humana o, más a menudo, en forma animal o semi animal. Seguían a continuación banquetes, danzas y orgías sexuales. Antes de volver cada uno a su casa, brujas y brujos recibían ungüentos maléficos elaborados con grasa de niño y otros ingredientes.<sup>87</sup>

La fórmula que se cita incansablemente, una y otra vez, en los tratados de demonología y en los manuales de inquisidores da cuenta de un estereotipo cuyas partes fundamentales son: la preparación y el viaje hacia las reuniones, la ceremonia nocturna en la que los asistentes comen carne de niños, las orgías sexuales desenfrenadas, la pleitesía al Demonio en forma de animal y el pacto con él, y los signos o marcas corporales de los adeptos en virtud de pertenecer a la secta.

Este estereotipo corre de la mano en su configuración del estereotipo de la bruja, y sus luces pueden vislumbrarse siglos antes de la aparición del escrito de Pierre de Lancre. En el siglo XV, aparece un libro en cuyas páginas se observa la figura, hasta entonces desconocida, de una secta de brujas y brujos que devoran niños, se reúnen evocando a un demonio y renunciando a la fe cristiana. Sus miembros prometen no volver a venerar la hostia consagrada y pisar a escondidas la cruz siempre que les fuera posible. Se trata del *Formicarius*<sup>88</sup>, escrito en Basilea entre 1435 y 1437 por Johannes Nider, un dominico

---

<sup>87</sup> Carlo, Ginzburg, *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991, p. 9.

<sup>88</sup> *Formicarius* significa el hormiguero. Para su redacción Nider se apoyó en los consejos de los teólogos de la orden a la que pertenecía y en las informaciones que recibió del juez Peter von Greyerz y del inquisidor dominico de Evian. Ambos habían llevado a cabo numerosos procesos contra brujas y brujos. *Ibidem*, Pp. 66-67.

alemán. La quinta parte del libro está íntegramente dedicado a las supersticiones, la magia y la brujería. Ahí puede leerse lo siguiente:

Los cadáveres de los niños, muertos gracias a ceremonias mágicas, se hurtaban de las tumbas en que habían sido enterrados; los brujos los ponían a cocer en una olla hasta que la carne se ablandaba y se separaba de los huesos. La parte más sólida se utilizaba como unguento destinado a las prácticas mágicas y a las metamorfosis; la más líquida se ponía en un frasco o en un odre y se daba a beber, en el transcurso de una ceremonia, a quienes querían llegar a ser maestros de la secta.<sup>89</sup>

Las descripciones citadas dan cuenta de que los elementos esenciales del estereotipo ya están presentes y empiezan a amalgamarse: el homenaje al demonio, la abjuración de Cristo y de la fe, la profanación de la cruz, la elaboración de ungüentos mágicos y la ingesta de niños.<sup>90</sup> Estas imágenes se habían difundido y asentado en los Alpes occidentales, sin embargo el abanico de agresiones contra las comunidades se había ampliado pues también se les acusaba de: provocar ceguera, abortos, impotencia sexual, apoderarse de la leche de las vacas y destruir las cosechas.

Lyndal Roper menciona que toda la literatura que surge en torno al *sabbat* muestra algo esencial para comprender el fenómeno de la brujería: una fascinación por el placer y el horror. Los trabajos de demonología son hipnóticos en su lenguaje, las palabras se convierten en placentas en sí mismas, las historias y el lenguaje son tan importantes como el contenido.

La literatura demonológica no fue la única que se convirtió en parte de la cultura del entretenimiento, los grabados populares y panfletos que daban cuenta de juicios sobre brujería también lo hicieron. Las imágenes sensacionalistas típicamente estereotipadas proveían una secuencia narrativa que aterrizaban los terrores de las brujas en una forma

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>90</sup> *Ídem*.

visual.<sup>91</sup> Los panfletos, por ejemplo, hicieron mucho para codificar los temas de las confesiones de brujería organizándolos visualmente. Roper ejemplifica con el caso de la acechante Anna Ebeler de Augsburgo, quien mató a niños recién nacidos por medio de la brujería. En él se da cuenta del juicio por escrito y en imágenes. Todas las escenas clave están numeradas en el panfleto de 1669 según la descripción verbal: el encuentro con el Diablo, el pacto, la cópula con el diablo, el vuelo, el *sabbat*, el baile y el daño causado a los niños. El mismo bloque de imágenes podía usarse para ejemplificar más de un caso. Varias de las escenas que aparecen en dicho panfleto se reciclaron para ilustrar los juicios de otras brujas.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Respecto a este tema puede verse el capítulo “Reporting the news and reading the signs” del libro de Charles Zika, *The appearance of witchcraft. Print and visual cultura in Sixteenth-century Europe*, Londres, Routledge, 2007, pp. 179-209.

<sup>92</sup> Roper, *Op. Cit.*, p. 120.

Relation

Oder Beschreibung so Anno 1669. den 23. Martij in der Römischen Reichs-Statt Augspurg geschehen / von einer Weibs-Person / welche ob grausamer und erschrecklicher Hecerey und Verzeuffungen der Menschen / wie auch wegen anderer verübten Verbrechen durch ein ertheiltes gnädiges Urtheil von ein jamen Ehrfamen Rath / zuvor mit glühenden Zangen gerissen / hernach aber mit dem Schwerdt gericht / der Leib zu Aschen verbrannt ist worden.



**A** Nlich hat Anna mit Namen Eberlein / gewese Kündelbets-Kellerey von Augspurg gebohrig / gut und betrohlich aufgefagt und bekünder / das sie vor uns gefähe 37. oder vierzechen Jahren / sich mit dem bösen Geist / also er danmahlen bey einer Hochzeit in Manns-Gesalt zu ihr auff den Tanz / vnd hernach in ihre Haus kommen der gestalt in ein heimlichen Pact vnd Verbündnuß eingelassen / das sie mit allein demselben sich ganz vnd gar ergeben / sondern auch der Allerheyligsten Dreyfaltigkeit abgesagt / dieselbe verlaugnet / vnd dise zwey vor Missethete gethane all wegrausame vnd böchste Gottlobs-kerliche Absag vnd Verlaugnung / auff begehren des bösen Feinds / nach dem er selbige selbst zu Papier gebracht / vnd ihr die Hand geführet / auch so gar mit ihrem Blut vnderschriften vnd beküffret get / von weldcher Zeit an sie mit dem laudigen Sacham auch manchen mahlen Versucht getriben: Desgleichen auß antrieb desselben durch eine von ihne empfangene weißes Pulverleins wenigst 5. Personen / vnd darunter 4. vnschuldige vnmündige Kinder elendiglich hingerichtet / vnd vmbso Leben gebracht / mit weiniger habe sie ihren leibigen Bruder durch ein dergleichen ihme im Trunk beygebene Pulverleins verführer / vnd dar durch sowol demselben als andern Menschen mehr / die einwe derts an ihren Leibern Knipffel oder sonsten großes Keppf weche bekommen / zu mahlen dem Vieh durch Hecerey vnd zauberische Mittel geschadet / auch daerunter zwey Pferde gar zu schanden gemacht / Ferner habe sie auch mit allein durch grausam stuchen vnd schwoeren mit zuthun des bösen Feinds etliche Weiter gemacht / darunder eines zu Gumburg eingeschlagen / vnd größten Schaden gethan / sondern auch vermittelst Nächstlicher Aufffahrens zu vnderchiednen mahlen bey den Hecerey-Tänzen vnd Vers

samlungen sich eingefunden / vnd dreyer dem bösen Geist mit Anbiegen vnd dergleichen solche Lehr bewisen die sonstigen Götter der Allmächtigen allein gebühre. So hat sie auch über das noch weiters aufgefagt vnd bekünder / das sie in Zeit diser ihree mit dem bösen Feind gehalten gemein vnd Kundtschafft einmahls vngeweiht das Hochwürdigste heylige Sacrament des Altars empfangen v genossen / auch sich vnderstanden / mit allein durch ihre vergiftete Teuffisches Pulver vñ andern / zwey Weibs-Personen vnsucht bar zuzumachen / bey deme es aber außser einer mit angangen seye / sondern auch ein Mägdelein vnd einen jungen Knaben zu den Hecerey Tänzgen mit genommen vnd verführt.

Ob weldcher vnd anderer verübter vñfülliger schwerer vnd grausamere Verbrechen / vnd Verbrechen halber ein Ehrfame Rath mit Urtheil zu Recht erkandt / das ihre Eberlein obwolen sie denen Nechten nach lebendig verbrannt zu werden verdanbete / dannoch auß Gnaden allein mit glühenden Zangen am Auf führen drey Griff gegeben / vnd sie bey der Nichtstutz mit dem Schwerdt vnd blutiger Hand vom Leben zum Tode hingerichtet / auch der Körper zu Aschen verbrant solle werden.

- A Die Abführung ab dem Tanz / vnd in Anna Ehrlichey Verführung Einführung von dem Teuffel.
- B Die Auffführung Nächstlicher mit dem bösen Feind.
- C Die Verzeuffungen der Hecerey Tänzgen.
- D Die Hecerey Zerstörung vnd Teuffliche Wärdner.
- E Verführung vnd Aufzug wegen ihrer verübten Hecerey.
- F Verführung zweyer jungen vnschuldiger Kinder / als eines Knaben vnd Mägdelein.
- G Anna Ehrlichey Auffführung zu dem Geißel / vnd mit sie mit allein dem Zangen gerissen wird.
- H Die Hinrichtung vnd Verbrantung zu Aschen ihres Leibs.

Zu Augspurg bey dem Buchhändler Johann Baptist Schöner

Panfleto de 1669 que ilustra los supuestos actos de Anna Ebeler y su ejecución  
 Imagen tomada de <http://smullens93.wordpress.com/2014/04/26/witchcraft-in-seventeenth-century-europe-the-case-of-anna-ebeler/>

Las imágenes literarias y visuales dejan en claro que ser bruja significaba haber volado al *sabbat*, haber participado en él y haber copulado con el Diabolo. Las historias que

confesaban las supuestas brujas acerca del sabbat estaban altamente ritualizadas<sup>93</sup>, esto era muy significativo ya que alude a que había un orden en su desordenado mundo demoníaco.<sup>94</sup> Sus ceremonias sabáticas interpretadas como una inversión simbólica del ritual cristiano de la liturgia, debían preservar y observar la forma ritual que sigue pasos precisos: la luz exaltada en la misa se convierte en la oscuridad de la noche; la exhortación a la castidad y el matrimonio en la explosión de la sexualidad femenina, el límite firmemente trazado entre lo humano y lo bestial en las metamorfosis animalescas y la bestialidad...

Los *sabbats* eran un remedo de las celebraciones de la comunidad cristiana. Los demonólogos lo describieron como un mundo demoníaco que ponía de cabeza la jerarquía eclesiástica<sup>95</sup>, pero además como un mundo al revés en el que se experimentaba pérdida y decepción en vez de placer; puesto que la seducción del Demonio se transformaba en coitos dolorosos, incluso en violaciones. Las monedas que daba Satán a las brujas para asegurar su matrimonio o el pacto sellado se convertían en hojas o excrementos; el banquete que se servía en platos de plata no satisfacía a los comensales y los dejaba hambrientos, o se convertía en una vil cena antropofágica; la música era molesta y estridente; los bailes eran salvajes. Muchas brujas se describieron a sí mismas como espectadoras humilladas, forzadas a aceptar que el Demonio prefería a las más jóvenes, bellas y ricas.<sup>96</sup>

El goce sensual que implica el ritual del *sabbat* da cuenta de otro elemento invertido pues a pesar de que se trataba de celebraciones en las que los asistentes se atraían y entregaban unos a otros, las confesiones dan cuenta del regocijo y el sentido que se debía a la convivencia humana y que llevaba a la fecundidad siempre se pervertía y conducía a la muerte y la enfermedad. Es una paradoja que si la cultura visual y la literaria mostraban

---

<sup>93</sup> Roper, *op. Cit.*, p. 119.

<sup>94</sup> Ejemplo de ello son las imágenes que he presentado del libro de Pierre de Lancre y el panfleto del caso de Anna Ebeler en el que los detalles del Sabbat son mostrados minuciosamente y siguiendo un orden.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>96</sup> El que el Demonio prefiriera a mujeres bellas y ricas se confronta y le da vuelta a lo católico pues éste supone universalidad.

fascinación por el placer envuelto en estos rituales, también se diera cuenta del horror y el miedo fundamental hacia lo libidinal, particularmente hacia las energías femeninas como si tanto placer pudiera destruir a la sociedad misma.<sup>97</sup>

### ***Energías libidinales femeninas***

En los *sabbats* participaban hombres y mujeres, sin embargo hay una división sexual de las actividades que se realizaban en el ritual y una simbología asociada típicamente a las mujeres. Por ejemplo, eran mujeres quienes aparecían elaborando los ungüentos ya fuera en un descampado o en una cocina. La ausencia de hombres en estos espacios del ritual es notable, en cambio aparecen en el momento de la danza, en el oficio de la misa invertida, en la ingesta de la carne y en la orgía. De hecho, Roper menciona que el Diabolo tampoco se involucraba en la elaboración de los ungüentos, se mantenía ajeno a ello mientras éstos se ponían a hervir o eran molidos por un grupo de mujeres que mientras tanto parecían estar chismoseando. Ellas generalmente eran supervisadas por una maestra de brujería, la cual en ocasiones era una partera. Una vez que las unturas estaban hechas se frotaban en el cuerpo y/o en las horcas o trinchetes que comúnmente se usaban en la cocina y así salían volando sobre ellos. Los ungüentos también eran usados para causar daños y el agua que se había usado para su elaboración servía para provocar tormentas.<sup>98</sup> Los ingredientes principales consistían en huesos triturados y grasa de niños asesinados, pero se ha encontrado que también se añadían animales como serpientes y sapos.<sup>99</sup>

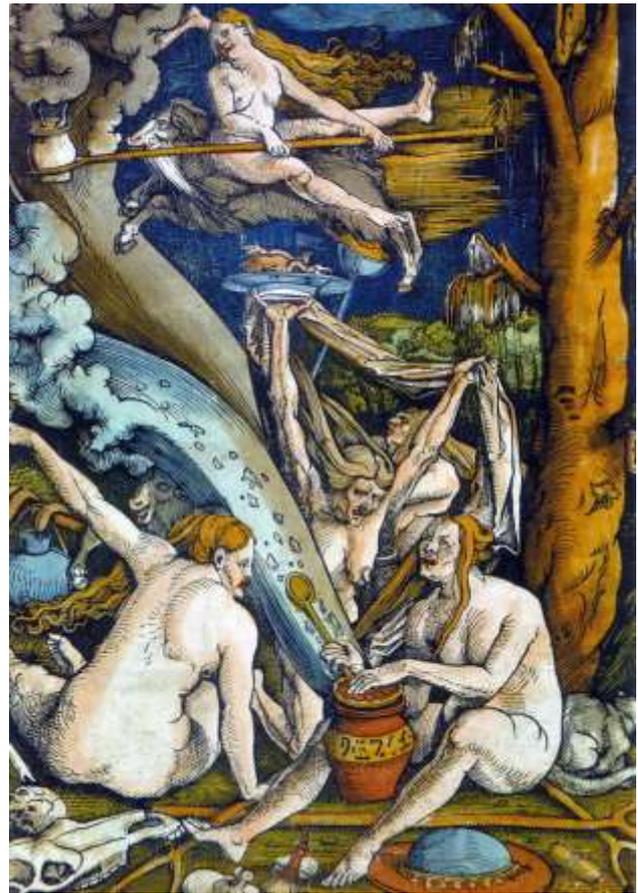
---

<sup>97</sup> Roper, *op. Cit.*, p. 123.

<sup>98</sup> *Op. Cit.*, p. 122.

<sup>99</sup> Animales relacionados con la sexualidad femenina, aluden a los ciclos regenerativos y la fecundidad. Las ranas son animales lunares, figuran en muchos ritos para desencadenar lluvias. Son uno de los principales seres asociados a la creación y resurrección por sus períodos alternos de aparición y desaparición. A veces también representan un grado superior de evolución y por ello en cuentos y leyendas folklóricas aparecen príncipes transformados en sapos. La serpiente es, por antonomasia símbolo de la energía, de la fuerza pura y sola. Las serpientes son poderosas protectoras de las fuentes de vida y de la inmortalidad; así como de los bienes superiores simbolizados por los tesoros ocultos. También representa la sabiduría y la destrucción, así como la seducción. Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, España, Siruela, 2007, pp. 385 (rana) y 405-406 (serpiente).

Lo anterior puede verse en la primera imagen que presento en este apartado. La letra I muestra a tres brujas maestras que fabrican filtros y venenos con serpientes y sapos. Una de ellas aviva el fuego en el que arden huesos y calaveras. Las otras dos están descuartizando a un sapo con una hoz. Estas figuras pueden ser una reinterpretación de su autor, Jan Ziarnko, de un famosísimo grabado que se produjo un siglo antes, en 1510. Hans Baldung Grien, inmortalizó a la bruja en sus obras y contribuyó a fijarla indeleblemente en la memoria con la siguiente imagen.



Hans Baldung, *Un grupo de brujas*, 1510  
Imágenes tomadas de: [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org) y [www.commonswikimedia.org](http://www.commonswikimedia.org)

El grabado de Grien<sup>100</sup> influenció las representaciones visuales sobre el tema a lo largo de ese siglo y aún en los siguientes. En esta obra el trío de mujeres está reunido alrededor de un caldero o vasija con inscripciones pseudo hebraicas y las une también un triángulo formado por unos palos bifurcados. Se muestran envueltas en un ritual que implica comida, bebida y sacrificio. Un humo espeso y nebuloso escapa de la vasija. Se alcanzan a distinguir unas formas que van dentro de esta nube, al parecer se trata de unos sapos. La bruja que está hincada alza una especie de ropaje y un plato que contiene restos de unas aves. La bruja que está a la derecha tiene una cuchara en una mano y con la otra abre la vasija. La bruja de la izquierda alza una copa.

Las tres mujeres están reunidas en un triángulo formado por trinchas que se utilizaban en la cocina para avivar el fuego, voltear la comida o colocarla al fuego y transportar la en vasijas o calderos, como se muestra en el grabado. Todos los elementos que se encuentran en él proveen a la escena de un sentido mágico y misterioso, relacionado con la feminidad. Sus cuerpos desnudos dominan el escenario mientras se dedican a la preparación de un banquete, un rol típicamente femenino; sin embargo el sentido cultural de la comida como algo nutritivo se invierte aquí. Este ritual está ligado a símbolos de destrucción como el cráneo de un caballo y un humano, los huesos y las piernas que salen del brebaje que contiene la vasija que sostiene la bruja que vuela sobre la cabra. La inversión que se ha hecho no sólo del rito divino sino también de los elementos sacerdotales

---

<sup>100</sup> De origen alemán. Cuando creó este grabado se encontraba entre los artistas germanos más importantes de la época. Un año antes estableció su propio taller en Estrasburgo, pero desde 1507 había abandonado el taller de Alberto Durero o Albrecht Dürer quien ejerció una gran influencia en sus trabajos. Es muy probable que el grabado de éste, producido en 1500, *Bruja montando de espaldas a una cabra*, sirviera como modelo para las brujas de Baldung Grien. El tema de las brujas comenzó entonces a cobrar un gran interés no sólo entre los artistas visuales, sino que atrajo la atención de la población urbana al sur de Alemania. No se descarta la posibilidad de que Baldung conociera el *Malleus Maleficarum* (1486) ya que para 1510 varias ediciones habían sido publicadas en el sur de ese país. Esta información y las interpretaciones que presento sobre los grabados de Baldung y Durero se apoyan en el libro de Charles Zika, *The appearance of witchcraft...*, *Op. Cit.* Este libro es una continuación de un trabajo previo: *Exorcising our demons: magic, witchcraft and visual culture in early modern Europe*, Holanda, Koninklijke Brill, 2003. Las traducciones son mías.

masculinos que han sido reemplazados por femeninos. Las vasijas, la cuchara y los trinchas también sustituyen los objetos rituales de la liturgia masculina.

La sexualidad femenina resuena en todo el grabado. Junto a la desnudez, como la parte más destacada, también se encuentran elementos del acicalamiento de las mujeres. En el suelo, a un lado de las calaveras, está una brocha y un espejo convexo. La primera se usaba para esparcir los ungüentos en el cuerpo y el segundo era usado en rituales de adivinación para atrapar a los demonios; sin embargo ambos son símbolos de la vanidad femenina. También hay un fardo de pelos, probablemente de cabra o de caballo, utilizado para infligir enfermedad.

La bruja que monta de espaldas a una cabra alude de nuevo a la sexualidad femenina; se echa mano de ello para señalar un tópico que representa el desorden sexual. Las piernas abiertas y la cabellera que vuela con el aire fueron una pista visual común en el siglo XVI para indicar actividad sexual ilícita. Por otra parte, las cabras eran símbolos ya establecidos en la iconografía de los vicios que apuntaban a la lujuria. Baldung enfatiza esto en el grabado con la bruja que enciende una antorcha con los genitales del animal. Lo anterior se refuerza con la imagen de las salchichas que se están rostizando a la izquierda. En la literatura y la cultura visual de ese periodo acerca del Carnaval, las salchichas representaron falos y frecuentemente se utilizaron para aludir a la sexualidad estridente del tiempo del Carnaval. El que las salchichas estén presentes en este festín brujesco remite a uno de los poderes de estas malas mujeres: castrar, causar la impotencia viril, aunque también representan una expresión popular respecto a las relaciones sexuales.

La posición preeminente de Hans Baldung en el desarrollo de la iconografía sobre la brujería, en particular este grabado de 1510, ayudó a fabricar dos de las claves dominantes en las representaciones de las brujas: mujeres involucradas en ciertas prácticas alrededor de un caldero y volando por el cielo montadas en animales. Ambas claves hacen énfasis en la

naturaleza grupal de la brujería y en la identidad de la misma como esencialmente femenina.

La posible influencia de Dürer puede advertirse en este grabado:



Albrecht Dürer, *Bruja montando de espaldas a una cabra*, 1500. Charles Zika refiere que las imitaciones que se hicieron son una muestra del interés que se tuvo en el grabado original de este artista.

Imagen tomada de: [www.commonswikimedia.org](http://www.commonswikimedia.org)

Respecto a la interpretación del mismo, Zika comenta que puede observarse una referencia a Afrodita, la Venus terrena, diosa del deseo y la noche.<sup>101</sup> Los *putti* alados, similares a aquellos que se asocian en los cultos a Príapo y Dioniso, son sus ayudantes; son acólitos de la diosa del deseo. También hay referencia al dios Saturno, a través de la cabra capricorniana con la cola de serpiente o pez. Es el patrono de los agricultores y los pobres; de los viejos, criminales y judíos. El grabado de Dürer está caracterizado por un sobrecogedor sentido de energía salvaje y repleto de alusiones a un desorden sexual. La mirada concentrada, la boca abierta, el cabello que vuela, el inusual torso musculoso, la tensión en el brazo izquierdo que sostiene rápidamente el cuerno de la cabra, la irrupción de una tormenta, sirven para comunicar extraordinario poder. La naturaleza del poder de esta bruja está definida en primer lugar por alusiones a la inversión. Sobre esto último retorno con la conciencia de que ya se trató en la primera parte de este apartado, porque es necesario mantenerlo en la memoria para comprender el fenómeno brujeril.

El mito del *sabbat*, como hemos visto, se ató a las capacidades del cuerpo femenino, al placer sexual de las mujeres y a la experiencia de dar a luz. Esto significó que ansiedades psicológicas intrincadas con historias de brujas iban a lo más profundo, se conectaban con miedos humanos fundamentales acerca la separación y el anhelo de la madre; con el nacimiento y el miedo a la muerte.<sup>102</sup> El elemento fundamental anudado a lo anterior se encuentra en el ingrediente principal utilizado para la elaboración de los ungüentos que se muestra tanto en el grabado de Hans Baldung, como en el aguafuerte con el que inicié este apartado. En ambos casos encontramos que en el centro están las brujas que sacrificaron niños para elaborar sus unturas. Esto me lleva a subrayar que el principal factor que cohesionaba a las integrantes del *sabbat* es el sacrificio humano.

---

<sup>101</sup> *The appearance...Op. Cit.*, pp. 27-29.

<sup>102</sup> Roper, *Op. Cit.*, pp. 121-122.

En la cocina de la bruja, lo que hierve u hornea es producto de un sacramento y de la concepción. Las víctimas sacrificiales son incluso privadas de la salvación de la que dota el bautizo. De antaño se creía que las brujas se especializaban en el asesinato de recién nacidos y niños pequeños. Su necesidad de cadáveres se debía a sus inclinaciones antropofágicas. Este apetito insaciable por carne tierna y joven estaba asociado al gran placer que les provocaba matar y comer a los recién nacidos no bautizados pues, se creía que su carne estaba dotada de poderes sobrenaturales<sup>103</sup>.

### *Caldero, cocina y montes*

La reunión para elaborar los ungüentos era, como ya mencioné, imaginativa y emocionalmente una clave importante. Los rituales sangrientos vinculaban a las brujas y la malicia individual provenía de estas reuniones secretas. Las aventuras ‘sabáticas’ de una mujer la colocaba a ella y al daño hecho a los niños en el centro de la historia; mientras que su obediencia al Demonio, que técnicamente explicaba su poder maligno, quedaban en segundo plano.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 138-139.

<sup>104</sup> Roper, *Op. Cit.*, p. 122.



David Teniers “el Joven”<sup>105</sup>, *Brujas preparándose para el sabbat*, c. 1610  
 Imagen tomada de: [www.luxnoxhex.org](http://www.luxnoxhex.org)

En *Brujas preparándose para el Sabbat* la escena cobra vida en el corazón de una casa, la cocina, la cual parece un lugar lúgubre que se ilumina sólo con la vela negra que sostiene un espíritu en forma de sapo, con el fuego del caldero y la chimenea. Otros animales como aves y peces se encuentran en el ambiente que rodea a las brujas.<sup>106</sup> Un búho y una rana, del lado izquierdo, así como el mismo sapo que sostiene la vela, se encuentran sentados dentro de un círculo mágico que apenas es perceptible; también se encuentra un cráneo que nos remite, de nueva cuenta, al grabado de Baldung y al de Ziarnko. Otro círculo mágico está dibujado a la derecha. En su interior se observa una osamenta de caballo que es

<sup>105</sup> <http://personal.rhul.ac.uk/uhle/001/david%20teniers.htm> Fue un pintor flamenco (1610-1690). Su padre también fue pintor. Realizó pinturas de gabinete. En 1651 fue nombrado pintor de la corte. Su influencia llegó hasta el siglo XVIII y sus pinturas formaron parte de las colecciones de los Borbones de España. La vida cotidiana fue retratada por él. En sus pinturas aparecen tabernas, gente paupérrima y kermeses. <http://www.museodelprado.es/enciclopedia/enciclopedia-on-line/voz/teniers-ii-david/>

<sup>106</sup> Las formas de estos animales recuerdan las pinturas en tríptico del neerlandés Jeroen Anthoniszoon van Aeken, mejor conocido como el Bosco, *El Jardín de las delicias* y *Las tentaciones de San Antonio*.

montada por un espíritu antropomorfo que toca un instrumento musical a través de la nariz. Entre los círculos, al centro, se encuentra una mujer que está siendo instruida por una maestra, ambas sostienen unos libros que seguramente contienen fórmulas de hechizos y otras formas de magia. Frente a ellas se encuentran diferentes instrumentos, otro libro y unos recipientes que contienen unos líquidos que bien podrían tratarse de pócimas. En el segundo plano de la escena, aparece una mujer removiendo una mezcla en el caldero, debajo de éste se encuentra un pequeño recipiente que tal vez contenga inciensos. Detrás del caldero se encuentra otro animal que asiste a la mujer, sosteniendo algún instrumento de cocina. Del lado derecho se encuentran unos espíritus alados que acompañan a un par de brujas. Se trata de nuevo de una maestra y una aprendiz. La primera tiene en la mano izquierda un libro y con la otra mano parece estar empujando a la otra mujer que está montada en una escoba preparándose para salir volando por la chimenea en la que se encuentra, frente a las llamas, una cabra. La escena narra un ritual, en tanto tal se observa un orden y un clima especial para su ejecución. Podemos decir que la primera parte consiste en la transmisión, por parte de la maestra, de conocimientos sobre el quehacer de las brujas a través de los libros, el segundo paso del rito es la preparación de los ungüentos que seguramente lleva a cabo una mujer ya instruida. Sin éstos la tercera parte no puede llevarse a cabo ya que para volar las brujas deben untarse en el cuerpo desnudo o ser untadas por la maestra.

Es impensable comprender el espacio donde las reuniones de las brujas tienen lugar sin el elemento que se repite hasta el cansancio en sus representaciones: el caldero. Éste es interpretado como símbolo del útero que gesta, dentro del cual se “cuece” la vida; pero en este caso, como ya mencioné, lo que se cuece es la muerte. Los calderos entonces remiten al vientre de las mujeres pero específicamente a los de las brujas, en los cuales no se gesta vida alguna sino todo lo contrario. Ellas mismas son infanticidas. Los calderos aluden a esta característica pero también sirvieron para identificar a las brujas como seres femeninos y

asociar su quehacer con roles típicamente maternos como la nutrición, la preparación y la distribución de la comida, con el fogón del hogar. Sin embargo, en la cultura visual, el intercambio de comida también se asoció al intercambio sexual. Entonces, el caldero de las brujas simboliza la carnalidad que bulle y al poder sexual del cuerpo de las mujeres.<sup>107</sup>

La cocina de las brujas como espacio ritual de preparación para la explosión de la sensualidad y de las energías libidinales femeninas jugó un papel importante. No obstante, no sólo en este espacio sucedía tal cosa, el *sabbat* también se podía llevar a cabo en un cementerio parroquial, un cruce de caminos; aunque los más importantes tenían lugar –como las orgías paganas- en la cima de algunas famosas montañas situadas en regiones apartadas.<sup>108</sup> Tal es el caso de Blocksberg o el Brocken que aparece en diferentes grabados del siglo XVII y XVIII, asociado a prácticas de brujas y demonios.<sup>109</sup> Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en el grabado de Michael Herr, en el que el monte aparece señalado en segundo plano, en la parte superior izquierda.

---

<sup>107</sup> Zicka, *Op. Cit.*, p. 74.

<sup>108</sup> Cohn, *Op. Cit.*, p. 139.

<sup>109</sup> El Brocken, Mons Bructerus, o “Macizo del Harz” es el pico más alto de los montes Harz en Alemania se encuentran ubicados casi en el centro de ese país. La cima suele estar cubierta de nieve entre septiembre y mayo, la mayor parte del año hay neblina. Esta montaña ha jugado un papel muy importante en leyendas como la noche de Walpurgis o la noche de las brujas, celebrada el 30 de abril. En *Fausto* (1808) de Goethe se pueden encontrar descripciones del Brocken como el lugar de reunión de las brujas. (En alemán Blok es cabra y Berg montaña)

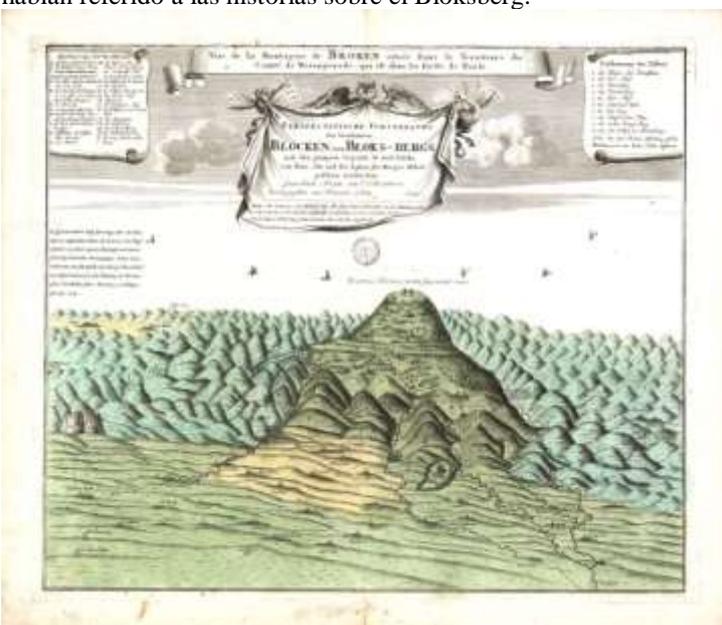


Imagen tomada de: [www.commons.wikimedia.org](http://www.commons.wikimedia.org)  
Michael Herr, *El Sabbat de las brujas en el monte Brocken*<sup>110</sup>, 1650<sup>111</sup>

<sup>110</sup> En la siguiente página muestro el mismo grabado pero a colores para apreciar mejor sus elementos, sin embargo en esta versión no se encuentra la alusión al B. Berg que se halla en la parte superior izquierda del grabado original. Siguiendo esta liga puede verse el grabado a colores: <http://www.christies.com/lotfinder/ZoomImage.aspx?image=http://www.christies.com/lotfinderimages/d53666/d5366674&IntObjectID=5366674>



<sup>111</sup> En un grabado de 1668, Hans Shultze mejor conocido como Johannes Praetorius (1630-1680), ilustra de nuevo el Blocksberg en sus *Historias sobre el Blocksberg*. Puede decirse que se trata de una copia y una ampliación del que mostró Michael Herr sobre el monte Brocken. Praetorius fue un escritor alemán, astrónomo, recopilador de leyendas y cuentos. Sus intereses se centraban en la Naturaleza, el ocultismo y la astrología. Se considera que fue el primero en escribir sobre el Blocksberg y las montañas del Harz. Muchos autores más se inspiraron en su trabajo. <http://rezitante.wordpress.com/tag/johannes-praetorius/> Tal parece ser el caso de Bestehorn y su ilustración del Brocken. Siguiendo este enlace: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/70/Brocken\\_L.\\_S.\\_Bestehorn.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/70/Brocken_L._S._Bestehorn.jpg) puede ampliarse la imagen y observar los elementos que la componen. En la nota que aparece en la cartela que sostiene el búho, el autor señala que Johannes Praetorius y Albrecht Ritter, en su obra de 1744 sobre los montes del Harz, ya se habían referido a las historias sobre el Bloksberg.



L.S. Bestehorn, *Ilustración del Brocken*, 1732  
 Imagen tomada: [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)

En la cima se encuentran dos personajes que tocan unos instrumentos musicales, un diablo con patas de cabra y dos antorchas en sus manos guía a la multitud que desfila por el monte. La mayoría va desnuda. A un costado de este diablo se encuentra el grupo de mujeres que se prepara unos unguentos en sus calderos, frente a él, a la derecha, hay unos huesos y el cadáver de lo que parece ser un caballo. El humo de este caldero se alza hacia el cielo y se confunde con el que despiden los calderos que se hallan en la parte central del grabado. Parece que esta nube espesa contiene unos sapos y unas piedras. Más bien podría tratarse de excrementos que son arrojados por los personajes que van llegando montando sus horcas y por la cabra que también vuela por encima de ellos. Otra vez encontramos a un grupo de mujeres alrededor del caldero. Una atiza el fuego, mientras otra acomoda unos huesos en el fuego. Otra más trae un caldero nuevo y frente a ésta se observa una mujer desnuda que al parecer está embarazada y que levanta la tapa de la olla. Al lado derecho de este grupo se encuentran reunidas unas mujeres que nos recuerdan elementos de la pintura de David Teniers presentada antes. Tres brujas hacen conjuros. Una de ellas, la que está de pie, levanta las manos haciendo una invocación. La de en medio sostiene una urna que probablemente contiene polvos o restos de muertos. A su derecha una mujer sostiene un



La leyenda en latín que se encuentra entre las dos brujas que arriban a la reunión en el monte podría traducirse: *El macizo/macilento monte Bructerus es muy superior a todos*. En la parte superior izquierda se encuentra un cartel que explica los elementos que las letras señalan. Aquí me interesa resaltar la letra A que se refiere al gran monte Boken, en donde las brujas se reúnen, letra B. Hay un altar y una capilla, como lo señala la letra D, así como unas fuentes de agua mineral, letra F.

vaso que tal vez contenga alguna sabandija. Frente a ellas está una mesa en la que se mira una vela encendida, un cráneo, una espada, un brazo y un muñeco que muy probablemente es de cera. Al lado de la mesa se ubica un gato y junto a él el cadáver de un niño. Unas mujeres sostienen libros de hechicería, mientras otra trae a una joven aprendiz al grupo. Al pie de estas brujas se encuentra una canasta que contiene el cadáver de un bebé; afuera de ésta yacen los cráneos de un humano y un caballo. En la parte inferior izquierda una mujer aparece reclinada sobre un caballo<sup>112</sup> muerto y alza su mano, de la misma manera hace la mujer que está frente a ella. Parece que esta última inhala algo de la vasija que sostiene con su otra mano. En la esquina una mujer sostiene otra olla mientras se recuesta y es seducida por un demonio. Otro más está volando y despidiendo de su cuerpo humos y excrementos. Detrás de este grupo una mujer montada en su horquilla sostiene en su mano izquierda una vasija; pasa junto a un panteón y se dirige hacia el Blocksberg.

El Brocken no es la única montaña mágica en la que se realizan encuentros demoníacos, intercambios sexuales, se elaboran ungüentos y se aprenden encantamientos. La *Historia Nocturna* de Carlo Ginzburg contiene un relato en el que un condenado por brujo a finales del siglo XVI en el Val di Fiemme, Zuan delle Piatte, confesó haber ido con un hermano al monte de Venus, donde habita Herodiades<sup>113</sup>, para ser iniciado en la sociedad de las brujas.

Al llegar a un lago, los dos habían encontrado *un gran fraton vestido de negro et era negro*, que antes de pasarlos los había inducido a renunciar a la fe cristiana y a entregarse al Diablo. A continuación habían entrado en el monte trasponiendo una

---

<sup>112</sup> El cadáver de este animal, como hemos visto, aparece constantemente en la iconografía de los Sabbats. Se ha visto en este grabado, en la pintura de David Teniers p. 14 y en el grabado de Hans Baldun p. 9 y al parecer hay un motivo simbólico detrás de ello. Para el estudioso de las religiones Mircea Eliade, se trata de un animal ctónico-funerario pero también simboliza el movimiento cíclico de la vida, los deseos exaltados y los instintos. Cirlot, *Diccionario... Op. Cit.*, p. 117. Si vamos un poco más lejos resulta que en particular el caballo blanco está asociado a otro monte mágico en Colonia, muy cerca del Brocken, se trata del *Horselberg*. Esto significa el monte de la diosa Horsel, la equivalente a Venus-Afrodita en Suabia. También está emparentada con Horus o Úrsula, la gran diosa en forma de osa. Ver: Harold Bayley, *The lost language of symbolism, vol. II*, Londres, Ed. The book tree, 2007, pp. 60-62.

<sup>113</sup> Herodiades parece aludir a la confusión de las diosas Hera y Diana. La primera lleva el nombre de la diosa griega, sin embargo se trata de una deidad diferente, de origen celta, portadora de abundancia. Diana es la diosa de las brujas, su correspondiente griego es Artemisa a la que ya se hizo referencia en el primer capítulo.

puerta protegida por una serpiente; allí un viejo, <<el fiel Ekhart>>, les había advertido de que si permanecían en aquel lugar durante más de un año no podrían volver atrás. Entre la gente encerrada en el monte habían visto a un viejo dormido, <<el Tonhauser<sup>114</sup>>>, y *donna Venus* [...] Zuan declaró que había ido con aquella mujer [Venus] y su compañía en una noche de jueves dentro de las cuatro temporadas de Navidad sobre caballos negros por el aire, y en cinco horas habían recorrido todo el mundo [...]<sup>115</sup>

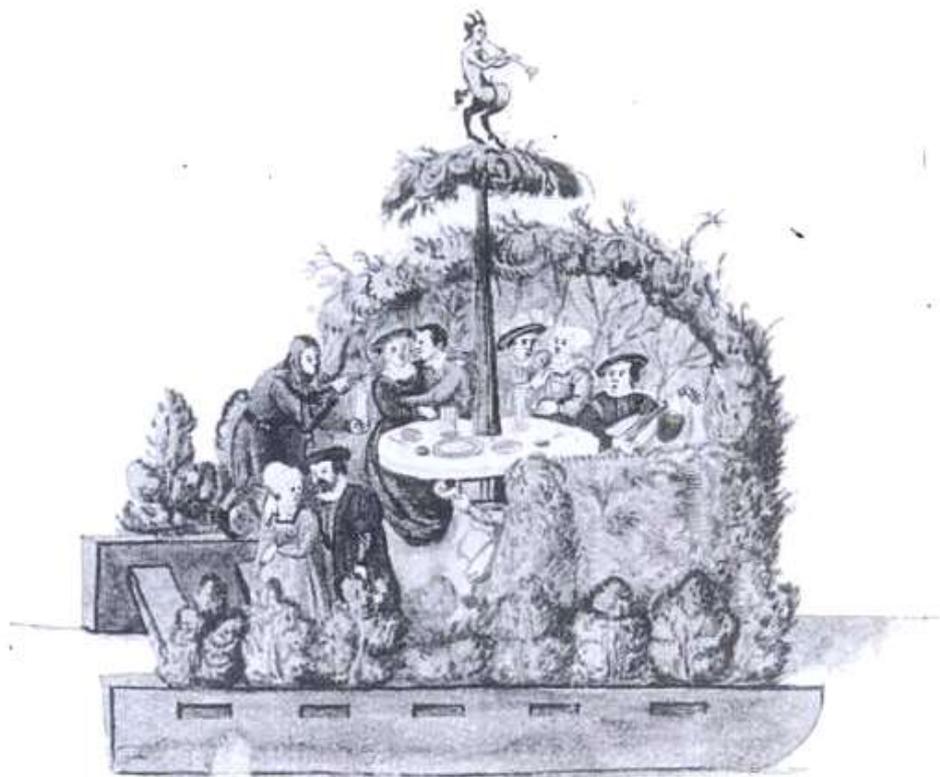


Ilustración de *Venusberg* que se encuentra en el *Schembartbuch*, ms., Nork, fol. 62r, siglo XVI Se trata de una flota carnavalesca del festival celebrado en Nüremberg en 1522.<sup>116</sup>

Las historias relacionadas con la pecaminosa montaña paradisíaca se hicieron populares. Esta imagen ilustra un libro del carnaval de Nüremberg (*Schembartbücher*). Se muestra una flota central llamada *Hölle* que está en un jardín del amor. Venus y sus compañeras están sentadas, bebiendo y comiendo, mientras un sátiro toca música en la

<sup>114</sup> Ginzburg sólo refiere en una nota las fuentes que consultó respecto a la leyenda de Tannhäuser. No explica en qué consiste. Supuestamente este personaje vivió de 1205 a 1270, fue un poeta alemán y los relatos legendarios sobre él aparecieron en el siglo XVI, en una canción que narra la historia que vaga por el mundo hasta que llega a Venusberg. Ahí disfruta los placeres de aquel mundo secreto. Cansado y arrepentido de los placeres que la Diosa Venus le ofrecía, decide volver al mundo real. La diosa intenta impedirlo, Tannhäuser invoca a la Virgen María y regresa al mundo real. Peregrina hasta Roma para obtener el perdón del Papa pero éste no se lo otorga y le dice que primero florecerían hojas en su bastón antes que perdonarlo. Tres días después de haber partido, el bastón del Papa florece.

<sup>115</sup> *Op. Cit.*, p. 101.

<sup>116</sup> Imagen tomada de Zika, *Exorcising... Op. Cit.*, p. 364

cima.<sup>117</sup> Venusberg representa la montaña pecaminosa del Paraíso de Venus, pero en referencias de Silvio Aeneas es también una montaña en la que se practican artes mágicas y hechicería a la manera de los cultos grecolatinos a la fertilidad, en particular a Deméter y Dionisio.<sup>118</sup> En literatura moralizante y pastoral se le menciona como un ejemplo de las seducciones de la lujuria y los engaños del Diablo. El mundo carnal opuesto a la montaña celeste también se dice que no es otra cosa que la lujuria de la carne, un mal femenino.<sup>119</sup>

### ***El Sabbat no es novedad. Venenos, unguentos, polvos***

La elaboración de unguentos, asociado a la insaciabilidad de las mujeres, asociado a la lujuria de éstas, asociado al infanticidio y a las orgías, asociado a los calderos y los lugares mágicos, ha sido puesto en claro en el apartado anterior. Venus, como la diosa de las brujas<sup>120</sup>, juega un papel muy importante en todo ello; de hecho la etimología de su palabra se enlaza con algo que hemos venido estudiando: venenos.

Las mujeres que elaboran los *venenum* o hacen filtros son llamadas venéficas, esta es una manera más de designar a las hechiceras.<sup>121</sup> Esta forma de nombrarle aparece, por ejemplo, en la *Metamorfosis* de Ovidio, cuando se refiere a Medea. Narra cómo ésta atraviesa con un cuchillo una oveja, la introduce en un caldero junto con un filtro y la oveja se transforma en un corderito. El propósito era demostrar su poder de rejuvenecer a los ancianos. Otro ejemplo lo encontramos en el poema *Farsalia* de Lucano, siglo I d.C., cuando describe las actividades de la hechicera Ericto. Ella tiene una cara escuálida, pálida y repulsiva, sobre la que cae su pelo enmarañado, su aliento es mortífero, habita en las tumbas

---

<sup>117</sup> Charles Zika, *Exorcising our demons. Magic, witchcraft and visual culture in early modern Europe*, Brill, 2003, p. 365. Retoma algunos elementos en *The Appearance of Witchcraft... Op. Cit.*

<sup>118</sup> *Ídem*. El término Venusberg aparece en la literatura europea durante la primera mitad del siglo XV como una específica contribución alemana a la leyenda de Tannhäuser, y se diseminó entre 1430 y 1440 a través de los escritos de Silvio Aeneas, Johannes Nider y Felix Hammerlin.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p.366.

<sup>120</sup> Ver nota 20.

<sup>121</sup> Carmen Gallardo, “Los nombres de la bruja: saga, venéfica, maléfica, noverca, maga...”, en María Jesús Zamora y Alberto Ortiz, *Op. Cit.*, pp. 65-81.

abandonadas, entierra a hombres vivos, roba a los muertos de sus tumbas y devora cadáveres o arranca sus ojos. Busca en los campos de batalla cadáveres y les introduce piedras, serpientes, cenizas y otros ingredientes que mezcla con hierbas venenosas y conjura a los dioses infernales. Lucano la llama *venefica* cuando la dibuja contaminando todo con ensalmos y rociándolo con pócimas siniestras.<sup>122</sup>

Un siglo más tarde, paganos griegos y romanos asociaron historias sobre orgías promiscuas y antropofagia con pequeñas comunidades cristianas del Imperio. En estas historias aparecen celebraciones en donde se degollan niños y se sirven banquetes en los que restos de víctimas son devorados ritualmente. Estos grupos también fueron acusados de involucrarse en orgías eróticas donde toda clase de relaciones sexuales eran permitidas.<sup>123</sup> Los Padres de la Iglesia, al defender a los cristianos de tales acusaciones, también las fijaron a perpetuidad al ponerlas por escrito. Esto pervivió en las obras teológicas que se conservaban en las bibliotecas de los monasterios, muy a menudo fueron copiadas y vueltas a copiar. Dichas historias debieron haber sido moneda corriente en las lecturas de los monjes. Por tanto, es lógico suponer que a la hora de desacreditar a un nuevo grupo religioso, los monjes echaran mano de este *stock* tradicional de clichés difamatorios.<sup>124</sup>

Así ocurrió, por ejemplo, con los leprosos en 1321, año en el que fueron exterminados en casi toda Francia acusados de preparar venenos para matar a toda la población. El inquisidor dominico Bernard Gui relató que los leprosos, enfermos del cuerpo y del alma, habían echado polvos venenosos en las fuentes, pozos y ríos para transmitir su

---

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 72-74.

<sup>123</sup> Para muchos paganos la Eucaristía debió haber parecido un acto de antropofagia. Es muy probable que misioneros cristianos emplearan la versión de las palabras de Cristo que aparece en el Evangelio según San Juan (6:53): “Si no comiereis de la carne del Hijo del Hombre y bebiereis su sangre, no tenéis vida en vosotros”. La expresión “Hijo del Hombre”, dicha en griego, podría haberse interpretado como “niño”. La explicación que Norman Cohn da acerca de la atribución de los rituales orgiásticos respecto a los cristianos es que se les asoció con una secta de gnósticos llamada *carpocracianos*. Ireneo de Lyon, en *Adversus Haereses*, sostenía que éstos se mostraban indiferentes entre el bien y el mal y que eran promiscuos. Clemente de Alejandría en su obra *Stromateis*, hacia el año 200, fue el primero en atribuir a este grupo religioso las orgías eróticas que durante mucho tiempo se atribuyó a los cristianos. *Ibidem*, pp. 28-29.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 84.

enfermedad. Un cronista anónimo escribió en 1328 que los judíos eran cómplices de los leprosos pues habían reunido a algunos jefes de las leproserías y con ayuda del Diablo los habían inducido a abjurar de la fe y a triturar hostias consagradas en las pociones pestíferas.<sup>125</sup>

La asociación de leprosos y judíos en la imagen del complot fue inevitable. La noticia del complot se difundió desde Carcasona. Muy cerca de ahí, en Pamiers, el obispo Jacques Fournier, después Benedicto XII, confió a su representante Marc Rivel la labor de investigar sobre los polvos y los venenos esparcidos por los leprosos. Ante él compareció el clérigo responsable de la vecina leprosería de Lestang, Guillaume de Agassa. Éste, en su noveno interrogatorio, confesó que había renegado de la fe de Cristo y de su ley, que había recibido un polvo contenido en una marmita en la que había una hostia consagrada mezclada con serpientes, sapos, lagartos y lagartijas, murciélagos, excrementos humanos y otras cosas.<sup>126</sup>

En 1409, el recientemente electo Alejandro V emitió una bula dirigida al inquisidor general. En ella lamentaba que en las regiones que comprendía la diócesis de Ginebra, Aosta y Tarantasia, el Delfinado, el condado Venasino y la diócesis de Aviñón, algunos cristianos, junto a los pérfidos judíos, habían instituido y difundido clandestinamente nuevas sectas y ritos prohibidos contrarios a la religión cristiana.

Hay también en la misma zona –seguía la bula-, muchos cristianos y judíos, que practicaban la brujería, las adivinaciones, las invocaciones diabólicas, los conjuros mágicos, supersticiones y artes malvadas y prohibidas, con lo que pervierten y corrompen a muchos ingenuos cristianos; judíos conversos que más o menos a escondidas vuelven al antiguo error, intentando además difundir entre los cristianos el Talmud y otros libros de su ley [...]<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> Tanto la destrucción como la reclusión de los leprosos había sido autorizada por Felipe V de Francia en un edicto emitido en Poitiers el 21 de junio de 1321. Por primera vez se había decidido en Europa un programa de reclusión masivo. Ginzburg, *Op. Cit.*, p. 39-41.

<sup>126</sup> *Ibidem*, pp. 46-48. En 1323, el sucesor de Felipe V, o sea Carlos IV, expulsó a los judíos del reino de Francia.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 66.

Casi un siglo más tarde, entre 1435 y 1437, el dominico alemán Johannes Nider escribió el *Formicarius*.<sup>128</sup> En 1438 un cronista de Lucerna, Jüstringen von Königshofen, recogió relatos sobre procesos iniciados en los valles de Henniviers y de Hérens en los que los acusados habían confesado pertenecer a una secta o sociedad diabólica. El Demonio se les aparecía en forma de animal negro, un carnero o un oso. Habían renunciado a Dios, a la fe, al bautismo y a la Iglesia. Los miembros de la secta se dedicaban a enfermar y dar muerte a adultos y niños. Confesaron además ir volando sobre bastones y escobas hacia algunas bodegas en las que bebían y defecaban en las barricas.<sup>129</sup>

La apostasía de la fe, achacada a los leprosos según el relato de Agassa, fue enriqueciéndose con nuevos y macabros detalles. El Diablo que inspiraba ocultamente los complots de leprosos y judíos era lanzado al primer plano. La siniestra ubicuidad de la conspiración, ya de entrada expresada por el fluir de las aguas envenenadas, finalmente se había traducido simbólicamente en el viaje aéreo de las brujas.<sup>130</sup>

Durante el siglo XV, algunas de las más poderosas imágenes sobre la naturaleza diabólica de la brujería representan a las brujas como parte de una secta<sup>131</sup>, esto se debe en parte a las nociones contemporáneas de herejía y apostasía.<sup>132</sup> Esta importante característica se trasladó, como hemos visto, de los grupos heréticos a las brujas. Se pensaba que formaban grupos organizados en los que adoraban al Diablo y que además tenían como misión reclutar a nuevos miembros.

---

<sup>128</sup> Ver página 4 de este capítulo.

<sup>129</sup> Ginzburg, *Op. Cit.*, p. 70.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>131</sup> Durante los siglos XI al XIV, más que individuos aislados, los herejes supuestamente estaban organizados en grupos o sectas. Elia Nathan, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, México, UNAM, 2002, p. 70.

<sup>132</sup> Las brujas, al esperar del demonio aquello que sólo debe esperarse de Dios, salvación por una parte, y al prometerle fidelidad, erran en las cosas de fe, son herejes. Pero también son apóstatas porque renuncian completamente a la fe católica haciéndolo de la forma más grave posible, o sea prometiendo fidelidad al mayor enemigo de la fe. La distinción entre hereje y apóstata refiere a una cuestión gradual: si renuncian a la fe parcialmente se trata de una hereje; pero si la renuncia es total, entonces se trata de apostasía. No obstante la distinción, a veces no aparece claramente en los manuales de demonología, pues una y otra son usadas indistintamente. Es el caso del *Malleus Maleficarum*. *Ibidem*., p. 102.

Los encuentros de las brujas primero fueron conocidos como sinagogas y más tarde como *sabbats*. “El término *sabbat*, así como el término “sinagoga”, había sido tomado por supuesto de la religión judía, que era considerada tradicionalmente como la quintaesencia de las concepciones contrarias al cristianismo, e incluso como una forma de adoración del Diablo.”<sup>133</sup>

La primera y única representación que se aproxima al *sabbat* de las brujas, producida antes de 1570, es una miniatura que se encuentra en el *Tratado contra la secta de los Valdenses* escrito por Johannes Tinctor, un teólogo de Colonia.



Valdenses rindiendo homenaje al Demonio en Johannes Tinctor, *Tractatus contra sectam Valdensium*, c. 1470  
Imagen tomada de: [www.edmontonjournal.com](http://www.edmontonjournal.com)

<sup>133</sup> Cohn, *Op. Cit.*, p. 139 Había *sabbats* ordinarios que generalmente se realizaban los viernes, en los que participaban sólo las brujas de determinada localidad, y había *sabbats* ecuménicos que se celebraban con gran ceremonia tres o cuatro veces al año y en los que participaban brujas de todas las regiones.

Las ilustraciones muestran el homenaje al Demonio en forma de cabra. El llamado beso infame (beso al trasero de la bestia), es una parodia del litúrgico beso de la paz. Las brujas aparecen volando y montando bestias extrañas. Se trata de una representación de la “sinagoga de los Valdenses”, en la que se encuentra una mujer y once hombres arrodillados alrededor de una cabra. Sus manos están posición de oración y algunos sostienen unas velas. La figura central está a punto de rendir homenaje a la cabra con el beso infame. La escena se repite en dos pequeños medallones en los cuales el Demonio es presentado como un mono (abajo) y como un perro (a la derecha).<sup>134</sup>

Las escenas del beso infame nos recuerdan que los valdenses fueron asociados con los judíos y compartían el mismo nombre para sus reuniones: *synagoga*. La cabra que aparece en esa miniatura con la cola alzada debió haberle recordado a muchos espectadores del tardío siglo XV las obscenidades de la llamada *Judensau*, o sea una cerda grande de la que supuestamente mamaban los judíos. Durante ese siglo, las imágenes en las que se le representaba empezaron a transformarse de una alegoría acerca de un vicio en un instrumento violento de abuso religioso y se comenzó a incluir a una figura que levantaba la cola de la cerda mientras otro le lamía el ano. En algunos casos los judíos aparecían comiendo coprofagia. Los excrementos estaban ampliamente difundidos como un

---

<sup>134</sup> *Apud*, Charles Zika, *Op. Cit.* p. 59- 61. Tinctore escribió su tratado en los despertares de la brujería de Arras y las persecuciones en contra de un grupo de brujas y brujos que veneraban al Diablo, los cuales fueron identificados con los valdenses en ese pueblo ubicado al norte de Francia entre 1459-1460. La conexión entre la brujería adoradora del Diablo y los valdenses, el movimiento herético de reforma del siglo XIII, nombrado así por Pedro Valdo, posiblemente fue alentada por el hecho de que los valdenses de las regiones alpinas generalmente tenían sus reuniones en casas particulares por la noche. Desde finales del siglo XIV, especialmente en la región occidental de los Alpes, los dos términos se empezaron a confundir. Los valdenses fueron descritos como miembros de una secta que viajaba por los aires hacia sus asambleas, denominadas sinagogas, en las que adoraban al Demonio en forma de gato u otro animal, abjuraban de la fe cristiana, y se entregaban a orgías y otros rituales obscenos con el Diablo y entre sí. Las prácticas y creencias acerca de estos veneradores diabólicos fueron llamadas: *vauderie*.

El tratado de Tinctore circuló ampliamente en, al menos, ocho versiones manuscritas –cinco en latín y tres en francés- y en dos versiones impresas. La circulación fue claramente estimulada por la necesidad de mantener la creencia de que estas prácticas de *vauderie* efectivamente existían y se llevaban a cabo.

elemento asociado al Demonio, de manera que funcionaban para demonizar a la gente. Hay que añadir que el excremento del Diablo significa la antítesis de los sacramentos.<sup>135</sup>



Grabado, Munich, ca. 1470, *Judensau*  
 Imagen tomada de: [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)

Según Conrado de Marburgo y el Papa Gregorio IX (1227-1241), los valdenses se entregaban a orgías en las que adoraban al Diablo. Estas creencias, el culto a Lucifer y los rituales orgiásticos celebrados en cavernas, se mezclaron con su verdadera doctrina.<sup>136</sup> Se consideró además que eran una amenaza, una fuerza destructiva dotada de poderes sobrenaturales. Hubo constantes esfuerzos de difamar a esta secta y una fantástica sobreestimación de su poder, de manera que el estereotipo en torno a ellos persistió y fue ampliamente aceptado todavía durante el siglo XIV. Que se les concibiera como adoradores

<sup>135</sup> Según Zika, *Ibidem*, pp. 67-68. En el siglo XVI las representaciones del homenaje al Demonio dejan de aparecer y se retoman en el XVII. Lo que sí continúa son las imágenes de las brujas volando y montando diferentes animales e implementos.

<sup>136</sup> Los valdenses también son conocidos como “Los pobres de Lyon”. En 1173 un rico mercader de Lyon, de apellido Valdo, se despojó de todas sus posesiones y se transformó en un mendigo al sentirse movido por un impulso de salvación. A su alrededor se formó un grupo que intentó seguir el camino de la pobreza absoluta, tomando el ejemplo de los apóstoles. Se presentaron en el Concilio de Letrán de 1179 para obtener la aprobación papal, como Francisco de Asís, sin embargo fracasaron en su intento y desobedecieron las restricciones del Papa Alejandro III en cuanto a las restricciones como predicadores. Fueron excomulgados en 1181 y condenados como herejes en 1184. No obstante, su expulsión de una diócesis tras otra, el movimiento francés original se extendió sobre todo hacia el sur, Provenza, Languedoc, Cataluña y Aragón. Aparecieron nuevas ramificaciones en Italia, Baviera y Austria. Fueron perseguidos y exterminados de manera que para el siglo XIV los sobrevivientes se instalaron en los Alpes cocios, en la frontera entre Francia e Italia. El momento crítico de su persecución llegó en 1486, cuando se realizó un esfuerzo supremo para extirpar a la secta. Los valdenses fueron empujados hasta los picos montañosos y ser derrotados. Los sobrevivientes fueron pasados por las armas o arrojados a los precipicios, otros fueron quemados como herejes irredimibles, y una buena parte se reintegró a la Iglesia. Cohn, *Op. Cit.*, pp. 55-56 y 62-65.

del Diablo y seres cuasi-demoníacos significaba que debían ser incontenibles cuando se proponían minar y destruir la religión cristiana; también quería decir que todo aquello que se consideraba contrario a la naturaleza humana, como las orgías y el incesto, configuraba una parte esencial de su mundo.<sup>137</sup>

La doctrina de los valdenses absorbió algunos elementos de origen cátaro, religión dualista que apareció en el siglo XII, alrededor de 1140, afirmando que el Diablo era tan poderoso como Dios y que entre ambos había una lucha incesante.<sup>138</sup> Esta creencia en la cuasi omnipotencia del Diablo, contribuyó a la creencia de que los seres humanos no serían capaces de dominarlo y que, por el contrario, él sería sólo servido y adorado. Por lo tanto, no se le podía conjurar sino que únicamente podría hacerse un pacto explícito con él y rendirle homenaje.<sup>139</sup> Renegando de la fe y dedicándose a hacer maleficios se participaba de la lucha contra Dios.<sup>140</sup>

Esta religión fue interpretada como culto a Satán siguiendo la etimología que supuestamente derivaba de la adoración de un gato demoníaco. Alain de Lille, un francés que tenía reputación de erudito y al que se le apodaba *Doctor universalis*, se propuso

---

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>138</sup> Esta religión dualista se desarrolló en Occidente entre los siglos XII y XIII, fue interpretada como culto a Satán. Sin embargo, se posee información acerca de sus verdaderas creencias. Los cátaros estaban convencidos de que el universo material había sido creado por un espíritu malo – el Diablo- y todavía estaba bajo su dominio. Más que adorarlo, lo que ellos deseaban era escapar de sus garras. Esta aspiración era el verdadero núcleo de su religión. Las almas habían sido creadas por Dios y habían caído a la tierra quedando aprisionadas en los cuerpos de los que pugnaban por salir para volver al cielo. Su moralidad refleja rechazo al mundo material, horror hacia la procreación y condena al matrimonio, concebido como creación diabólica. *Ibidem*. p. 88.

<sup>139</sup> Conjurar al Demonio o Demonios para pedir que alguien sintiera amor, odio o amistad por otro, para crear ilusiones, para hacer aparecer y hablar a los muertos o encontrar objetos robados, para obtener conocimiento sobre hierbas, etc. era parte de la “magia ritual” conocida también como nigromancia. Aquí está otra vez la inversión a la que me referí anteriormente. Las técnicas empleadas en este tipo de magia implican llamar a algún espíritu para ordenarle u obligarle a realizar alguna de las acciones mencionadas. Durante los siglos XIII y XIV los sectores cultos de la población estuvieron preocupados por la magia ritual, en 1327 el Papa Juan XXII expidió la bula *Super illius specula* mediante la que cual concedía plenos poderes a los inquisidores para perseguir a los nigromantes por tener tratos con los demonios y por herejes. Elia Nathan, *Op. Cit.*, pp. 56-58.

<sup>140</sup> *Ibidem* p. 67-69 La autora señala que en la lucha contra la herejía, la Iglesia combatió el infidelismo explícito o herejía, como el latente. Es decir que combatió creencias populares que sin ser abiertamente heréticas, fueron consideradas supersticiosas porque alejaban a la gente de la verdadera fe o daban lugar a una fe católica impura. Bajo el rubro de “infidelismo latente” se incluyeron todas las prácticas mágicas. Un artículo de la Facultad de Teología de la Universidad de París, en 1398, estableció que todas las creencias y prácticas mágicas quedarían subsumidas bajo las leyes aplicables a la herejía; este artículo también declaró que en toda práctica supersticiosa había un contrato implícito con Satán.

explicar, en su opúsculo *Contra los herejes de sus tiempos*, escrito entre 1179 y 1202, por qué se les denominaba cátaros. Su hipótesis provenía del griego *Katharoi* “los puros”, sin embargo, sintió la obligación de proponer una etimología alternativa: del latín vulgar *cattus*, gato, porque supuestamente ésta era la forma bajo la cual se les aparecía Lucifer, quien recibía sus besos obscenos. Norman Cohn menciona que el eminente escolástico Guillaume d’Auvergne, obispo de París (1228-1249), en su *Tractatus de Legibus* (1231-1236), escribe “Lucifer está autorizado (por Dios) a presentarse a sus adoradores bajo la forma de gato negro y a pedir que lo besen; si es un gato, de modo abominable, bajo la cola; si es un sapo, de un modo horrible, en la boca.”<sup>141</sup>

### ***Constantes europeas***

Como se ha visto, el estereotipo de la bruja y del *sabbat*, se compuso de elementos de diverso origen, derivados de fantasías que pueden remontarse a la antigüedad. La esencia de tal fantasía era que existía, en algún lugar de la sociedad, otra sociedad, pequeña y clandestina que además de mezclarse con la macrosociedad, era adicta a prácticas abominables.<sup>142</sup> El vuelo, la antropofagia y las orgías aparecían ya en contra de los herejes, por lo menos desde el siglo XIV. En los siglos XV y XVI se creía que los valdenses se involucraban en danzas y orgías después de los sermones. Los judíos habían sido acusados de secuestrar niños y matarlos para usar su sangre en rituales religiosos e incluso comerlos. Todo lo anterior servía para unir a la secta y explicaba por qué el grupo entero, no sólo individuos, era culpable y debía extirparse de raíz. El estereotipo de la bruja tomó todos estos elementos. La fantasía sobre la brujería no era más que la usual difamación que había sido lanzada contra quienes se percibían como desviados religiosos.<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> *Op. Cit.*, p. 44.

<sup>142</sup> *Ibidem.*, p. 11.

<sup>143</sup> Roper, *Op. Cit.* p. 121.

Una y otra vez, demonólogos e inquisidores trataron de reunir la magnífica profusión de detalles dentro de esquemas que respondían a sus preocupaciones, presentando al *sabbat* como una inversión sistemática de los misterios religiosos centrales.<sup>144</sup> La uniformidad de las confesiones se consideraba como una prueba de que los secuaces de esta secta estaban difundidos por doquier, y por doquier practicaban los mismos ritos horrendos.

Se trata de historias que se repiten a sí mismas con algunas diferencias. La imaginación de una época no surge por generación espontánea: es histórica y está históricamente condenada a repetirse.<sup>145</sup> Los miedos en este caso actúan como motores de las fantasías que envuelven a los estereotipos que parecen estar en permanente transmigración sin observar límites espaciales o temporales. La materia de la que están hechos estos miedos es casi siempre la misma para la gran mayoría de las sociedades: la muerte, la sexualidad sin límites, la incertidumbre del más allá.<sup>146</sup>

Los historiadores están familiarizados, hasta cierto punto, con la noción de “estructuras sociales profundas”, sin embargo no tienen la costumbre de investigar “estructuras mentales invisibles.”<sup>147</sup> La mitología de la brujería: vuelo nocturno, la oscuridad, metamorfosis en animales, sexualidad femenina, nos habla de cierta escala de valores de las sociedades que creyeron en ella, de preocupaciones, preguntas, angustias y miedos que le dieron soporte y estructura a lo psicosocial. Si el estereotipo, como vimos, está fijado en obsesiones y miedos tan antiguos me parece que el papel de la psicología, del psicoanálisis, es fundamental, justamente para entrar al análisis de la psique como resguardo de dichas estructuras mentales invisibles que se reflejan en las producciones sociales, culturales e institucionales, de cada época. Para indagar lo anterior me referiré al término fantasma que utiliza Esther Cohen y que relaciona con la teoría freudiana,

---

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>145</sup> Esther Cohen, *Con el diablo...Op. Cit.*, p. 34.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>147</sup> Ginzburg, *Op. Cit.*, p. 14.

[...] es decir, con aquello que indica la escena imaginaria en la que el sujeto está presente como protagonista y como observador y en el cual se realiza el cumplimiento de sus deseos inconscientes. Lo *fantasmático* tendría que ver pues con todo un universo inconsciente poblado de deseos y de temores, de impulsos tanto constructivos como destructivos, que nos conforman, aunque sea de manera contradictoria, como individuos. **El fantasma sería la elaboración intelectual de un deseo proyectado sobre un objeto, que amenaza con volverse persecutorio.**<sup>148</sup>

De acuerdo con esta definición, la bruja es el objeto sobre el que quedan proyectados ciertos deseos; ella amenaza con convertirse en algo persecutorio. Es importante señalar que no es la bruja sino los deseos que yacen dentro de quienes los proyectan en su figura, los que son persecutorios. Es decir, el miedo es el miedo de los deseos de quienes trazan el estereotipo.

A las brujas “hubo que fijarlas con la letra para que no escaparan; al escribirlas les dio una dimensión que no habían tenido antes, pero al hacerlo, también dio a sus perseguidores y diseñadores la posibilidad de expresar y dar forma a sus más íntimos fantasmas, nombrarlos para conjurar sus maleficios.”<sup>149</sup> El propio fantasma de la sexualidad que no puede ser contenida o controlada parece desbordarse. No cabe en el cuerpo y se delinea en otro plano donde sí tiene cabida, en el fantasma.

El estereotipo del aquelarre y de la bruja tocó cuerdas sensibles de un imaginario que vio en los herejes, sobre todo en la bruja, la personificación del mal que amenazaba la legitimidad de Dios y de la cristiandad. Al exterminarlo en las piras sofocaron, momentáneamente, su propio fuego interno. “...Creyeron purificar al mundo purificándose ellos mismos de sus propios deseos, de sus propios raptos, es decir, del diablo en el cuerpo.”<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> Las cursivas y las negritas son mías, *Op. Cit.*, p. 145.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 42.

***SEGUNDA PARTE***

### ***Capítulo tres. Las prácticas mágicas novohispanas.***

#### ***De las fuerzas centrípetas a la eficacia simbólica***

Las prácticas mágicas pueden ubicarse como una forma de resistencia simbólica frente a los mecanismos de dominación que implicó el proceso de aculturación y la conformación de la sociedad novohispana. La dominación tiende hacia la imposición de un cierto orden mediante el desarraigo de creencias, costumbres, formas de relación, de producción y reproducción, incompatibles con él. A ello contribuyen ciertas instituciones y agentes singulares que logran mantener la estructura desigual de relaciones. Se trata de una forma de apropiación que genera diversas maneras de tensión: social, individual, cultural, emocional y psicológica; incluso de tensiones entre los sexos. Como se verá más adelante, no me refiero sólo a la dominación de los españoles sobre los indígenas, o a la dominación de los indígenas por otros grupos originarios sino también a la dominación de lo masculino sobre lo femenino.

Puede decirse que en el mundo de las prácticas mágicas las mujeres siempre han tenido un lugar preponderante, aunque los hombres también participan de ellas. En este trabajo he querido indagar la función de lo mágico como posibilitadora de algunas resistencias, también como una estrategia empleada por hombres, pero sobre todo por mujeres para hacer frente a otras estrategias de dominación. Para ello he echado mano no sólo de las fuentes que nos muestran a las mujeres como posibilitadoras de intercambios entre culturas, como constructoras de realidades y espacios alternos a la heterodoxia, sino que he partido precisamente de lo heterodoxo, de cómo las autoridades se representaron y explicaron este tipo de prácticas mágicas, qué decían de las mujeres implicadas en ello y cómo les hicieron frente.

Pienso que cuando una persona se enfrenta a las fuentes que se disponen para este tipo de estudios, inevitablemente se encuentra con el conflicto entre culturas e interpretaciones. La realidad se revela como algo en disputa. Las fuentes que tenemos más a la mano y que nos son de más fácil acceso son las escritas por las autoridades que manejan cierto tipo de discurso al que más adelante haré referencia. Hacer la revisión de estas fuentes solamente nos muestra una parte del objeto o de los sujetos y sujetas que estudiamos. Por consiguiente, siempre resulta enriquecedor leer esas fuentes o realizar una búsqueda de otras que permitan una lectura a contra pelo, que den cuenta de la complejidad de lo que estudiamos.

En este caso, los procesos que estudiamos van más allá del sometimiento y la aceptación sin más o del abandono de las tradiciones y creencias. El asunto de la convivencia de culturas con lógicas incompatibles en asuntos sustanciales es más complicado, va más allá de la resistencia o la rebelión pues la historia demuestra cómo las culturas negocian, truecan, intercambian, asimilan, regatean, reinterpretan los símbolos, los rituales y las imágenes de lo religioso. Las identidades, los valores, los sentidos se juegan en lo cotidiano y lo trascendental. Las prácticas mágicas dan cuenta de ello.

### ***Incomprensión y herencia sobre lo carnal***

Comenzaré con el discurso heterodoxo autorizado por la Iglesia. Quizá uno de los puntos más relevantes para entender el enfrentamiento entre culturas es que los campos de aplicación de los mecanismos de dominación necesariamente pasan por el cuerpo, por las fantasías y los sueños, por el sexo.<sup>151</sup> La introducción del cristianismo supuso la introducción de un sistema de valores que permitía explicar el mundo al que se enfrentaban, este sistema obviamente también abarcaba el campo de la sexualidad.

---

<sup>151</sup> Serge Gruzinski, "Individualización y aculturación: la confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVIII", en Asunción Lavrin, (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, CONACULTA/GRIJALBO, 1991, p. 109.

Imbuidos de ciertos principios teológicos, los españoles que llegaron a América consideraron que sus pobladores eran esencialmente carnales (mortales, terrenales, materiales, corruptibles); se guiaban por sus bajos instintos y por ello se entregaban a todo tipo de pecados de la carne: los que se debían a la debilidad de la carne y conducían a la inmoralidad, a la impureza y el desenfreno; los que se debían a relaciones con fuerzas sobrenaturales satánicas como la idolatría y la hechicería; los que eran causa de la irascibilidad y que producían enemistades, celos, iras y contiendas; los que se debían a actitudes egoístas y envidiosas que desunen y crean sectas, partidos religiosos y herejías; y pecados de lascivia y embriaguez.<sup>152</sup>

Las discusiones acerca de la religión, la antropofagia y la supuesta “perversión sexual” de los indígenas, ha sido tema de estudios muy amplios, aunque la perversión haya sido tocada quizá como complemento de los otros dos.<sup>153</sup>

Resulta fundamental estudiar los discursos sobre la sexualidad en las fuentes que constantemente son citadas en investigaciones sobre el proceso de aculturación en América porque si bien muy pronto los seres, las creencias, los comportamientos se mezclaron y se volvió la tierra de todos los sincretismos, el continente de lo híbrido<sup>154</sup>, también es cierto que el bagaje cultural europeo fue aplicado a las manifestaciones culturales indígenas sin mucha preocupación por las diferencias y las identidades específicas.<sup>155</sup> Tenemos entonces, por ejemplo descripciones hechas por Cristóbal Colón, América Vespucci, Medro Mártir de Anglería, Martín Fernández de Enciso sobre sacrificios humanos, antropofagia y pecados

---

<sup>152</sup> Marialba Pastor, “Los pecados de la carne en las polémicas sobre en Nuevo Mundo”, *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, año 20, núm. 40, enero-junio 2013, p. 171.

<sup>153</sup> Araceli Barbosa, *Sexo y Conquista*, México, UNAM, 1994, p. 55.

<sup>154</sup> Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, FCE, 2013, p. 15.

<sup>155</sup> Alberto Ortiz, “La llegada a Nueva España de la tradición discursiva en los textos contra la superstición. Tratado de hechicerías y sortilegios de fray Andrés de Olmos”, *Pensamiento Novohispano*, núm. 5, México, Universidad Autónoma del Estado de México, septiembre 2004, pp. 11- 20.

*contra natura*, llenos de confusiones entre lo visto y lo escuchado, cargadas de fantasías e incomprensión.<sup>156</sup>

Lo anterior quiere decir que ese proceso de aculturación no supuso un feliz encuentro entre las culturas. Los sincretismos y lo híbrido no se dieron en un ambiente armónico en el que unos hubieran decidido voluntariamente qué elementos asimilaban de la otra cultura para apropiárselos. No se trató de eso. A los juristas y teólogos que se reunieron en las Juntas de Burgos para discutir las formas de sometimiento de los indígenas, más clementes o forzosas, no les interesó precisar en qué consistían los cultos a los ídolos, qué importancia y significado tenían la carne, la sangre y el espíritu para los aborígenes, cómo eran las relaciones entre la comunidad, cuáles eran sus principios religiosos, a qué respondían las reglas de parentesco y menos aún adentrarse en asuntos relacionados con la sexualidad, porque en ese momento su acceso al conocimiento se obtenía principalmente a través del *corpus* de textos de las autoridades aprobadas por la Iglesia, donde con antelación se había determinado quiénes eran los paganos y cuál era su comportamiento.<sup>157</sup>

La *Suma Teológica* de Tomás de Aquino se convirtió en el fundamento de las discusiones y las leyes sobre el sometimiento de los indios. Basándose en Aristóteles, este escolástico sostenía que la justificación del sometimiento de unos hombres por otros yacía en la estratificación de la especie humana entre hombres racionales -aquellos capaces de apartarse del mal, dominar sus instintos y controlar sus pasiones, emociones y sentimientos para ponerlos al servicio de la alabanza y adoración de Dios- y hombres irracionales que obedecen a las pasiones y los impulsos carnales y se entregan sin medición, como animales, a satisfacer deseos como fornicar sin reglas ni límites.<sup>158</sup> Incluso los que seguían a Aristóteles conforme la escolástica escotista, como Juan Ginés de Sepúlveda, decían:

---

<sup>156</sup> Pastor, “Los pecados...”, *Op. Cit.*, p. 172.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 174.

Y sometidos así los infieles, habrán de abstenerse de sus nefandos crímenes, y con el trato de los cristianos y con sus justas, pías y religiosas advertencias, volverán á la sanidad de espíritu y á la probidad de las costumbres, y recibirán gustosos la verdadera religión con inmenso beneficio suyo, que los llevará á la salvación eterna. No es, pues, la sola infidelidad la causa de esta guerra justísima contra los bárbaros, sino sus nefandas liviandades, sus prodigiosos sacrificios de víctimas humanas, las extremas injurias que hacían a muchos inocentes, los horribles banquetes de cuerpos humanos, el culto impío de los ídolos. Pero como la ley nueva y evangélica es más perfecta y suave que la ley antigua y mosaica, porque aquella era ley de temor y ésta es de gracia, mansedumbre y clemencia, y no tanto para castigo como para enmienda de los malos, si es verdad, como ciertamente lo es, lo que San Agustín dice: “Es muy útil para el pecador quitarle la licencia de pecar, y nada hay más infeliz que la felicidad de los pecadores.” ¿Qué cosa pudo suceder á estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir en bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto puedan serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?<sup>159</sup>

Tenemos entonces la preeminencia aristotélica que centra la discusión en las diferencias entre lo racional y lo pasional, entre quienes se apartan del mal y quienes viven como animales. La cuestión se muestra dicotómica y antagónica, se trata de polos opuestos y, por lo tanto, no podemos suponer que la aculturación se trate de un intento por entender o comprender al otro para hacerlo semejante. En la desaparición de las singularidades, la negativa a comprender al otro no es una falla de la mirada sino un imperativo acompañado de una maldición.<sup>160</sup> Hay un salto del descubrimiento al reconocimiento de algo que resultó familiar.

Si en un primer momento los rituales fueron interpretados como demoníacos y sodomíticos y provocaron un primer movimiento de repulsión, la presencia multiplicada de los ídolos como un poderoso referente histórico y cultural inmediatamente refirió a algo

---

<sup>159</sup> Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, [1547] 1987, p. 133-135 citado en: Araceli Barbosa, *Op. Cit.*, pp. 54-55.

<sup>160</sup> Gruzinski, *La guerra...*, p. 31.

conocido. Lo extraño perdió su exotismo convirtiéndose en equivalente de las imágenes falsas que adoraban los paganos.<sup>161</sup>

Esta fuerza centrípeta tendió a acercar todas las prácticas al centro de la praxis demoníaca. “Acercaron” las prácticas haciéndolas semejantes, no a ellos sino a otros paganos, idólatras o supersticiosos para entender o asimilar a lo otro que tenían enfrente. Ese movimiento centrípeta trajo consigo una batería de conceptos demonológicos cuya producción estaba en su punto más álgido en Europa.<sup>162</sup> Lo demoníaco funcionó como una red eficaz, cómoda pero reductora.

La centralización de la atención en los textos de las polémicas sobre el Nuevo Mundo, en las primeras leyes y ordenanzas, así como en algunos pasajes de las primeras crónicas recayó sobre un conjunto particular de pecados de la carne (idolatría, sacrificios cruentos a veces acompañados de antropofagia y los pecados *contra natura*). La atención estuvo dirigida no tanto por observaciones empíricas o testimonios oculares sino por las lecciones de retórica y teología que eran aprendidas de memoria en conventos y universidades españolas que permitían aprehender el mundo conocido y por conocer.<sup>163</sup>

### ***Discursos antisupersticiosos. Ejercicios de repetición***

La realidad inventada o construida tenía su basamento en el traslado textual e ideológico que supuso, por una parte, la continuidad de los discursos antisupersticiosos. Éstos fueron sometidos a un proceso de adaptación que los recreó, los reprodujo y operativizó en tierras novohispanas.<sup>164</sup>

---

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>162</sup> Eduardo Valenzuela, “Brujería, idolatría, superstición: antecedentes de una praxis condenatoria en la Hispanoamérica colonial”, en: *Anuario de Postgrado*, N°9, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, 2011. El autor diferencia entre idolatría, superstición y gentilidad. La primera constituye una adoración errónea, la segunda supone una vana observancia de fenómenos inútiles y la tercera supone un estado de ignorancia pre-cristiana. Revisado en línea: <https://uchile.academia.edu/EduardoValenzuela/Papers>

<sup>163</sup> Pastor, “Los pecados...” *Op. Cit.*, pp. 184-185.

<sup>164</sup> Ortiz, *op. Cit.*, p. 12.

El primer representante de este tipo de discursos fue el franciscano Andrés de Olmos con su *Tratado de hechicerías y sortilegios*.<sup>165</sup> El mundo de creencias y costumbres “desordenadas” indígenas que el franciscano percibe equivale a las herejías ya tipificadas por la vigilancia eclesiástica.”<sup>166</sup> Para él, la firme edificación del cristianismo requería arrancar primero los vicios, las herejías, las hechicerías, las abusiones y las supersticiones para luego plantar las virtudes.<sup>167</sup>

Ya que se trata de un texto diseñado para la transmisión de ideas, para la educación en materia de fe, el autor informa a los indígenas la manera de distinguir la iglesia de Dios se la del Diablo. En la primera hay asamblea pública y se enseña a amar a Dios y en la segunda hay palabras erróneas y engaños.<sup>168</sup>

Operó así una reproducción de esquemas de la superstición europea. Los recursos fueron adaptados por razones utilitarias sin considerar la diferencia cultural.<sup>169</sup> Procedencias intelectuales de teorías de lo religioso que conjugaron prohibiciones veterotestamentarias, el aristotelismo, la patrística y el tomismo, fueron claves de interpretación que mostraron una obsesión ideológica.<sup>170</sup>

---

<sup>165</sup> [1553] Edición de Georges Baudot, México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990. Este texto fue conocido por sus contemporáneos y por los discípulos de Olmos, los cuales copiaron parte del texto sin mayores miramientos como, como era costumbre. Jerónimo de Mendieta, por ejemplo, lo tuvo en su poder y lo empleó en su *Historia eclesiástica indiana* de 1596. *Ibidem*, p. XXII. Hay que decir que unos años después de su entrada a la orden franciscana en el monasterio de Valladolid, Olmos fue elegido en 1527 por fray Juan de Zumárraga para ayudarlo en los pormenores de una investigación delicada y grave para extirpar la brujería en Vizcaya. Zumárraga era un experto en el idioma vasco y Olmos era reconocido y escogido como experto en brujería y demonología. Esta especialidad de Olmos contó mucho y de honda manera en su modo de concebir las creencias y cosmogonía de sus futuros catecúmenos indios. Recién concluida tal empresa, Zumárraga fue electo por Carlos V en 1527 como primer obispo de México y éste hizo compañero de viaje y colaborador a Olmos, el trabajo que habrían de realizar se imaginó bastante cercano a lo que habían llevado a cabo en Vizcaya, es decir la extirpación de las creencias y de las prácticas hostiles o extrañas a la fe católica. Baudot, *Op.cit.*, pp. X- XI

<sup>166</sup> Ortiz, *Op. Cit.*, p. 14.

<sup>167</sup> Pastor, “Los pecados...”, *Op. Cit.*, p. 186. En el *Tratado sobre los siete pecados mortales*, Olmos decía: “Dios pide que nadie adore ídolos, que nadie se pinte el rostro, que nadie queme hojas, queme hierbas, que nadie queme incienso, nadie ponga copal en la lumbre, porque esto es una ofrenda al Diablo. Nadie seguirá al curandero, al brujo, no se creerá en la palabra de los ciegos, de los que no creen, no ven, no tienen sentido común, y que son hombres perversos que no quieren obedecer a Dios.” Paleografía, versión en castellano, introducción y notas de Georges Baudot, México, UNAM, 1996, pp. 21-23. Citado en Ortiz, *Op. Cit.*

<sup>168</sup> Ortiz, *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>169</sup> Ortiz, *Op. Cit.*, p. 13

<sup>170</sup> Gruzinski, *La guerra...*, p. 53

Es importante señalar en este sentido que cuando Olmos elaboró en 1553 el *Tratado de hechicerías y sortilegios*, recurrió a la obra de uno de sus colegas especializado también en demonología: fray Martín de Castañega. La obra de Castañega escrita en 1527, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio de ellas*<sup>171</sup>, resultó de una investigación en la región de Logroño en el marco de la campaña real y eclesiástica de extirpación de brujería. “Con toda seguridad los dos hombres habían trabajado de mutuo acuerdo y en consulta permanente.”<sup>172</sup>

El tratado de Olmos no se distanció en sus objetivos de los que el propio Castañega había trazado. Un análisis somero de ambas obras muestra la adaptación, a menudo literal, hasta en los títulos del capitulado, que Olmos hizo de la obra de Castañega. Sólo dejó fuera aquello que no correspondía a la realidad indígena.<sup>173</sup>

En el tratado de Olmos el Diablo tiene una importancia capital, así como en los tratados antisupersticiosos europeos. En su obra aparecen ideas que se habían vertido casi 100 años antes en el *Malleus Maleficarum* como el papel preponderante y por “perversión natural” de las mujeres, el vuelo nocturno, las reuniones de brujas llamadas *sabbats* o aquelarres, las orgías, la antropofagia, el infanticidio, los maleficios, la adoración al Diablo, etc. Estos elementos, sin embargo, fueron modificados y adaptados al ambiente y a la

---

<sup>171</sup> *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio de ellas*, Edición e introducción crítica de Juan Robert Muro Abad, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994. Este libro fue publicado en Logroño en 1529 y fue redactado a petición del obispo de Calahorra, Alonso de Castilla. Fue un instrumento para combatir los estallidos de brujería en diversos puntos de Vizcaya y Navarra. Fue el primer tratado de este tipo que se editó en lengua romance. Vale la pena hacer una mención sobre las autoridades en las que se apoyó para elaborar su tratado, ya que el tratado de Olmos es casi una copia de Castañega, en ambos aparecen las mismas fuentes: San Agustín, San Isidoro de Sevilla, San Gregorio y San Ambrosio entre los Padres de la Iglesia; Duns Escoto, Beda, Santo Tomás de Aquino, Plinio, Terencio, Decretos y decretales de Justiniano, etc. También cita constantemente el Antiguo y el Nuevo Testamento, pero destaca su predilección por los libros sapienciales y poéticos, los evangelios de Mateo, Lucas y Juan, así como las epístolas de Pablo. La obra de Juan Gerson, Canciller en la Universidad de París, *Tractatus de erroribus circa artem magicam* aparece como la más citada junto con la de San Agustín.

<sup>172</sup> Baudot, *Tratado de hechicería...*, p. X. Baudot añade “En este sentido, y vista la similitud de las tareas encargadas tanto a uno como a otro, en las mismas fechas, y habida cuenta de la libertad con que Olmos debía recurrir más tarde a la obra de Castañega, cabe preguntarse si no había colaborado de alguna manera en 1527 en la redacción del tratado de su colega de Logroño para procurarle una experiencia complementaria. Algo así como una coautoría en un tema difícil. De todos modos, la ciencia demonológica de Olmos y la ampliación de sus conocimientos al respecto pueden fecharse en esta época.” *Ídem*. Volver a la nota 155 en relación al trabajo de Olmos como extirpador de brujería en Vizcaya.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. XL

concepción religiosa que se quería extirpar, así la idolatría preponderó entre las preocupaciones y se esperó que los indios no regresaran a los rituales originales.<sup>174</sup> También en el tratado de Castañega el Demonio juega un papel primordial pues ciega y busca a quienes no ponen rienda a sus apetitos venéreos y carnales<sup>175</sup>, como lo había hecho Tomás de Aquino y después habría sido recogido en las Juntas de Burgos al calificar la superioridad o inferioridad de unos hombres y otros.

Ya que una de las fuentes principales de ambos demonólogos es *La Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona<sup>176</sup>, hacen una clara distinción entre la iglesia del Demonio, a la que corresponden los Excrementos, y la de Dios, a la que corresponden los Sacramentos. Sobre los primeros, Castañega dice en su tercer capítulo:

Así como en la iglesia católica hay sacramentos establecidos y ordenados por Cristo, así en la iglesia diabólica hay excrementos, ordenados y señalados por el Demonio y sus ministros. No hay sacramentos ni puede haberlos fuera de la iglesia católica. [...] Así como Cristo ordenó los sacramentos católicos en cosas comunes, que ligeramente en la vida y conversación humana se hallan, como es el agua, el pan, el vino y el aceite, y palabras muy claras y sin composición, así por el contrario, los excrementos diabólicos, son en cosas que en la vida y conversación humana no se hallan como son ungüentos y polvos hechos de cosas exquisitas, de animales y aves que con mucha dificultad se hallan, y con palabras oscuras y ritmadas [...]<sup>177</sup>

Olmos apunta lo mismo en su tercer capítulo:

Así como dentro de la Santa Iglesia Católica, Nuestro Señor Jesu Cristo, verdadero Dios y verdadero varón, otorgó Santos Sacramentos, así también, él, el Diablo, ni más ni menos depositó en su morada lo que se llama Excrementos, para embaucar, embrujar, desconcertar a la gente. [...] Nuestro Señor Jesu Cristo hizo los Santos Sacramentos, como cosas preciosas comestibles, que son buenas de comer, y sin embargo puras y que se reconocen bien: tales como el agua, la tortilla (el pan), el vino, el aceite, y las palabras rectas. Al contrario, él, el Diablo, hizo los Excrementos con cosas que enseguida no se pueden conocer fácilmente, malas de comer, acaso con algunas cosas que se agitan alrededor suyo, bestias fieras, pájaros que no se puede

---

<sup>174</sup> Ortiz, *Op. Cit.*, p. 19.

<sup>175</sup> Castañega, *Op. Cit.*, p. 12.

<sup>176</sup> Ver nota 26.

<sup>177</sup> Castañega, *Op. Cit.*, pp. 14- 15. Hay que decir que en la obra de Castañega la palabra superstición se vincula con la hechicería, la vanidad o la liviandad y lo diabólico. La primera remite a fórmulas religiosas ancestrales paganas, la segunda muestra la superstición como algo inútil, propio de mentes infantiles o estúpidas, y lo tercero alude a lo verdaderamente peligroso, algo que debe considerarse como un enemigo de envergadura. *Ibidem*, p. LV.

conocer fácilmente, que no son corrientes, y muy peligroso es su palabra, falsa, oscura.<sup>178</sup>

Por otra parte, Castañega y Olmos, consideran que las mujeres están más cercanas a lo supersticioso y por tanto a la vanidad o liviandad, a las hechicerías y brujerías y a lo diabólico. Al respecto, ambos identifican un número diferente de razones por las cuales ello ocurre. En el quinto capítulo *Porqué de estos ministros diabólicos hay más mujeres que hombres*, Castañega identifica seis. La primera porque Cristo las apartó de la administración de los sacramentos, por eso el Demonio les da esta autoridad más a ellas en la administración de los execramentos. La segunda porque son engañadas más fácilmente por el Demonio, como Eva. La tercera porque son más curiosas en saber y escudriñar las cosas que su naturaleza no les permite conocer. La cuarta es porque son más parleras que los hombres y no guardan tanto secreto, y así se enseñan unas a otras. La quinta porque son más sujetas a la ira y más vengativas, pero como tienen menos fuerzas para vengarse piden favor al demonio. La sexta porque los hechizos que los hombre hacen se atribuyen a alguna ciencia o arte y el vulgo los llama nigrománticos y no brujos [...] Más las mujeres, como no tienen excusa por algún arte o ciencia, nunca las llaman nigrománticas, salvo megas, brujas, sorguinas o adivinas [...] <sup>179</sup>

Por su parte, Olmos dio cinco respuestas. Primero porque viven como embaucadoras, no vinieron al mundo cerca de Nuestro Señor Jesu Cristo en los Santos Sacramentos. Segundo, porque el Diablo engaña muy fácilmente a las mujeres, como a la 'primera madre'. Tercero, porque quieren saber con gran prisa las cosas que suceden en secreto, la vida de las mujeres no es de aprender en los libros muchas palabras para darse a conocer y destacar, por ello quieren aprender al lado del Diablo. Cuarto, porque hay muchas mujeres brujas y el Diablo sabe que hablan mucho y no guardan sus palabras, por eso es causa de que las

---

<sup>178</sup> Olmos, *Op. Cit.*, pp. 33-35.

<sup>179</sup> *Cfr. Ibídem*, p. 20. La sexta razón fue suprimida por Olmos porque no se adaptaba al contexto novohispano.

mujeres se hagan saber unas a otras muchas palabras secretas, maldades. Quinto, porque las mujeres se dejan dominar mucho por la ira y el enojo, anhelan con facilidad que les pase a la gente cosas tristes y penosas.<sup>180</sup>

Ambos concluyen que las mujeres de mayor edad son más dadas a estos vicios. Al respecto Olmos observa:

Porque como ningún varón va en busca de las viejecitas, como nadie las desea, ni las sigue, ni se interesa por ellas, el Diablo las agarra y así hace lo que desean; y las viejecitas viven como mujeres perversas y cuando eran jóvenes doncellas sólo se ocupaban de su vida de placeres. Ellas, mucho las engaña el Diablo, porque les promete una vida disoluta de placeres [...]<sup>181</sup>

Al respecto Castañega había escrito:

E mas son de las mujeres viejas e pobres que de las mozas e ricas porque, como después de viejas, los hombres no hacen caso dellas, tienen recurso al demonio que cumple sus apetitos, en especial si cuando mozas fueron inclinadas e dadas al vicio de la carne; a estas semejantes engaña el demonio cuando viejas, prometiendoles de cumplir sus apetitos [...]<sup>182</sup>

Casi un siglo más tarde de la producción de ambos tratados, se escucharon todavía ecos de ellos en los Edictos para denunciar prácticas mágicas en Nueva España

[...] que muchas personas, especialmente mujeres fáciles y dadas a supersticiones, con más grave ofensa a nuestro Señor, no dudan de dar cierta manera de adoración al Demonio, para fin de saber de las cosas que desean, ofreciéndole cierta manera de sacrificio, encendiendo candelas, y quemando incienso, y otros olores, y perfumes, y usando de ciertas unciones en sus cuerpos, le invocan y adoran con nombre de Ángel de luz, y esperan de las respuestas, o imágenes, y representaciones aparentes de lo que pretenden, para lo cual las dichas mujeres otras veces se salen al campo de día, y a deshoras de la noche, y toman ciertas bebidas de hierbas y raíces con que se enajenan y entorpecen los sentidos [...]<sup>183</sup>

Los tratados de hechicerías y supersticiones forman parte de una compleja estrategia del poder religioso y civil que tendió hacia la homogeneización ideológica de la población hispanoamericana. “Buscado conscientemente o encontrado casualmente, el caso es que el

<sup>180</sup> Cfr. Olmos, *Op. Cit.*, p. 48.

<sup>181</sup> *Ibidem.*, p. 49.

<sup>182</sup> *Op. Cit.*, p. 21.

<sup>183</sup> Edicto para denunciar a los que practiquen astrología, nigromancia, geomancia, hidromancia, piromancia, aeromancia y quiromancia, AGN, Ramo Inquisición, vol. 312, s. exp., año 1616, f. 519.

control aculturador se extiende imparable desde los centros de poder a los más recónditos lugares habitados. Como afirma Jaime Contreras, “La aculturación es pues, esencialmente, la acción culta de los poderosos.”<sup>184</sup>

Como hemos visto, esta acción culta que derivó en teorías sobre los otros, los inferiores, los carnales, los débiles y los “execrimentarios”, generó discursos particulares sobre las mujeres. A ellas, debido a su fragilidad moral, espiritual y física, se les exigió mayor control y vigilancia de sí mismas y al mismo tiempo de los otros, sobre todo de su familia. Sobre ellas solió recaer el peso del control sobre la moral de la sociedad, un tema capital para salvaguardar las almas de los fieles y el destino político de la Iglesia y la Monarquía.

Para evitar malos pensamientos y tentaciones debían tener todo el tiempo ocupado atendiendo sus obligaciones como esposas o en las tareas propias de su sexo y condición. La ociosidad fue un pecado propio de las mujeres españolas de buena familia, peninsulares o criollas que podían disfrutar de una situación económica que les permitía destinar su tiempo a actos de recreo en sociedad.<sup>185</sup>

Juan de Zumárraga ensalzó la laboriosidad como una virtud y dejó claro que la holgazanería de las mujeres era aborrecible para el Señor: “la ociosidad en casa se huya; la cual es tan aborrecible a Dios, que todo lo creó, luego, en creándolo, le dio su oficio ejercitándolo en algo”<sup>186</sup>. Por otra parte, su amigo y compañero de viaje de trabajo en extirpación de brujerías, Andrés de Olmos, subrayó en su *Tratado sobre los siete pecados mortales* que las mujeres incurren más en pecado de vanidad en el adorno para aprovecharse de los hombres. “Por eso está escrito: la mujer es trampa del Diablo para capturar almas. Lo

---

<sup>184</sup> En Castañega, *Op. Cit.*, p. XLVII

<sup>185</sup> Alberto Baena Zapatero, “La mujer española y el discurso moralista en Nueva España (s. XVI-XVIII)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (en línea), Coloquios, puesto en línea el 30 de enero de 2008, s/pág. consultado el 28 de junio 2013: <http://nuevomundo.revues.org/22012>

<sup>186</sup> *Ibidem*, se refiere a la *Regla cristiana breve*, Pamplona, Eunate, 1994 [1547], p. 53

que quiere decir: que ella, la mujer, es la mano del Diablo para agarrar, para apoderarse de alguien, arrojarlo al pecado, para llevarlo a la región de los muertos.”<sup>187</sup>

Como hemos visto, las fuentes que emanan de la autoridad eclesiástica son muy repetitivas en relación a la apetencia desbordada que tenían los herejes respecto a los deleites sexuales.<sup>188</sup>

### ***Resignificar la tradición de los discursos***

Lo interesante del estudio de las estrategias que implican la identificación y la extirpación de las hechicerías, las brujerías y las supersticiones es cómo funcionó ese control aculturador y cómo se hicieron intentos, quizá inconscientes, por parte de los acusados y acusadas para poner en crisis su tendencia homogeneizadora. Las operaciones para erradicar esas prácticas resultaron ser más una mutilación que una aniquilación, pues, como ha escrito Georges Duby:

Una cultura, puede, en un momento determinado de su evolución, verse dominada, penetrada por una cultura exterior, ya sea por efecto del traumatismo de origen político, como la invasión o la colonización, o por la acción de infiltraciones insidiosas, por la incidencia de mecanismos de fascinación o de conversión, los cuales son a su vez resultado del vigor, desarrollo y seducción desiguales de civilizaciones enfrentadas. Sin embargo, incluso en este caso, las modificaciones parecen siempre lentas y parciales. Por muy desgastadas que estén, las culturas se muestran reacias a la agresión generalmente oponen resistencias persistentemente efectivas a la irrupción de elementos alógenos.<sup>189</sup>

Las magias coloniales frecuentemente posibilitaron espacios que rompieron con la influencia católica. Estas prácticas mágicas de españolas, indígenas, negras, mulatas y mestizas fueron reflejo de los medios y las sociedades que las produjeron, ya se tratara de

---

<sup>187</sup> *Op. Cit.*, p. 47. Citado en Baena.

<sup>188</sup> Adriana Rodríguez, “El goce del cuerpo. La impecabilidad entre los alumbrados de la Nueva España” en Estela Roselló (coord.), *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*, México, UNAM, 2011, p. 81.

<sup>189</sup> Georges Duby, “La historia de los sistemas de valores”, en: *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 144-145.

los campos ibéricos o de las malezas africanas. Reflejaron también la disparidad de sus orígenes, la evolución caótica de sus componentes y la multiplicidad de sus formas.<sup>190</sup>

La complejidad del espacio cultural en el que se produjeron y reprodujeron las prácticas mágicas, da cuenta de una dimensión de convivencia combinada, de deslizamientos, tránsitos y de una interferencia continua. Se trata de una topografía cultural y social que muestra capas, nudos, fracturas, fallas y zonas inestables, la complicación de las estructuras culturales, la permanencia de formas residuales, todos los resurgimientos y la incesante movilidad de los fenómenos de aculturación.<sup>191</sup>

La magia que todo lo bañó, amortiguó el contacto de las realidades con la densidad protectora de los deseos y de las proyecciones. Todo justificaba el recurso a recetas mágicas: el descubrimiento de una mina, la búsqueda de un objeto extraviado o robado, viajes y enfermedades y, más aún, el mundo de las relaciones amorosas. Los procedimientos europeos se mezclaron con los indígenas y los africanos en un sincretismo eficaz que funcionó como uno de los mejores lubricantes en la difícil sociedad colonial.<sup>192</sup>

Las magias coloniales ofrecieron un modo de eludir las desigualdades de una sociedad jerarquizada e institucionalmente rígida. “En aquella sociedad arrinconada, el sexo con frecuencia permite salvar las barreras sociales y étnicas y las magias eróticas que, con toda evidencia, son el instrumento indispensable de esas estrategias amorosas que tejen entre la curandera indígena, la hechicera mulata y la mujer española las complicidades secretas y los fuertes lazos.”<sup>193</sup> En múltiples ocasiones, españolas bien acomodadas, que recibían el tratamiento de “doña” y que vivían cómodamente con sirvientes y coches, tenían un contacto

---

<sup>190</sup> Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, FCE, México, 1995, p. 199.

<sup>191</sup> Duby, *Op. Cit.*, p. 141.

<sup>192</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1988, p. 183.

<sup>193</sup> Gruzinski, *La colonización...Op. Cit.*, p. 200.

estrecho, incluso amistoso, con mujeres indígenas, a quienes se les adjudicaba el papel de especialistas en magia durante la Colonia.<sup>194</sup>

Las mujeres españolas, mulatas, indígenas, mestizas, etc. aparecen justamente en el centro de ese mundo mágico de estrategias amorosas como agentes activos en el proceso de amalgama cultural y social en la Nueva España. Quizá las preguntas que debemos hacerle a las fuentes en las que las encontramos deban encaminarse hacia lo simbólico, porque a veces es ahí en donde el poder femenino es más discreto y menos evidente. La interpretación que le dio la Iglesia a las prácticas mágicas, a la brujería como una superstición, trivializó en forma automática el poder de las mujeres y lo convirtió en un pecado bochornoso, pero de poca importancia.<sup>195</sup>

Los expedientes inquisitoriales y las implicaciones sexuales que aparecen por ejemplo en las descripciones sobre reuniones de brujas dan cuenta de cierta frustración erótica y amorosa que motivaron psicológicamente e impulsaron a mujeres y hombres a entablar contacto con supuestas mujeres hechiceras y brujas, incluso a convertirse ellos y ellas mismas en seres con pacto demoníaco.<sup>196</sup>

De la supuesta ociosidad y del uso del tiempo de las mujeres se desprenden cuestiones que hacen que nos preguntemos sobre sus posibles preocupaciones. ¿Se trataba de malos pensamientos y tentaciones u holgazanerías como creía el primer obispo de Nueva España, fray Juan de Zumárraga? ¿O se trataba más bien de pensamientos en torno a resolución de conflictos cotidianos, como por ejemplo los enfrentamientos entre parejas, la satisfacción de algún deseo, solventar alguna cuestión económica? Intento imaginarme qué estrategias habrán puesto en marcha, qué excusas podrán haber dado para ir a consultar a las

---

<sup>194</sup> Ruth Behar, "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México", en Lavrin, Asunción (Coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, CONACULTA/GRIJALBO, 1991, p. 210.

<sup>195</sup> *Ibidem.*, p. 219.

<sup>196</sup> María Helena Sánchez, *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*, Madrid, Akal, 1992, p. 9.

maestras de hechicerías en sus ratos de ocio. Es probable que los momentos y espacios de recreo en la sociedad posibilitaran las prácticas mágicas, quizá para algunas mujeres se trataba de eso, el que otra mujer le dijera su suerte amorosa mediante el conjuro de las habas podía ser una recreación, pero para otras tal vez las respuestas eran de vital importancia, así como los remedios que podía obtener en la consulta de aquellas maestras.

Lo que quiero apuntar es que para las autoridades y los moralistas se trataban de vanidades, liviandades, holgazanerías, tentaciones y malos pensamientos pero para las mujeres podría haberse tratado de una cosa muy diferente. Podemos partir de que ellas son reflejo de tensiones sociales, tensiones entre una comunidad, tensiones entre los sexos, tensiones entre un mismo sexo y que las prácticas de las hechiceras y las brujas ayudaron a la distensión de estos conflictos. Así, la hechicería y la brujería se amalgamaron y se ligaron a la magia erótica.<sup>197</sup>

Las relaciones amorosas actuaron como móviles, y el posible denominador común resultó ser la pasión que fue más allá de lo que los inquisidores definieron como brujería. “Las relaciones humanas son el centro de atención de una sociedad que se está conformando, y las prácticas mágicas ocurren como soluciones –o como válvulas- de conflictos sociales y como expresiones de una sociedad que no controla, pero tampoco puede explicar, los elementos naturales.”<sup>198</sup>

Estas prácticas mágicas ejercían una eficacia simbólica sobre todo para las mujeres. La rigidez de la jerarquía entre castas y estratos sociales, anteriormente mencionados, se desdibujó cuando ellas conformaron redes de apoyo que les permitieron mezclar, intercambiar y transmitir información sobre diversos “remedios” que podían ser empleados, por ejemplo, cuando el hombre era obstinado, violento o infiel.<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> Lara Semboloni, “Cacería de brujas en Coahuila, 1748-1751”, en: *HMex*, liv: 2, 2004, p. 354.

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 358.

<sup>199</sup> Behar, *op. Cit.* p. 199.

Las mujeres novohispanas desarrollaron un rico lenguaje simbólico que remitió a creencias y actos para castigar, oponerse e incluso controlar a los hombres que las dominaban.<sup>200</sup> Las relaciones asimétricas de poder entre la mujer y el varón que se desprenden del análisis de los documentos inquisitoriales, ponen en evidencia la situación de la mujer y explican por qué fue ella la que con frecuencia recurrió a las prácticas mágicas.<sup>201</sup>

Ante el maltrato en el ámbito doméstico las mujeres buscaron un equilibrio en la magia y la religión, pues ambas proporcionaban cierta seguridad. Mediante la magia, las mujeres buscaban someter y controlar al hombre y, por otra parte, atraer al ser amado. Las mujeres expresaron sus fantasías y deseos en la magia, rompieron con la virtud más valorada en ellas, la castidad, y manifestaron sus deseos en el campo del erotismo, en un manejo más libre de su sexualidad y de la búsqueda del placer carnal.<sup>202</sup> En la siguiente tabla se muestran las principales preocupaciones que tenían las mujeres en los ámbitos matrimonial y extramatrimonial:

#### PRINCIPALES FINALIDADES DE LAS MUJERES<sup>203</sup>

	Matrimonio		Extramatrimonio	
Siglo XVI (6 casos)	Concertar matrimonio	1	Atraer a un hombre	1
	Librarse del marido	1	Conservar a un hombre	1
	Amansar al marido	1		
Siglo XVII (171 casos)	Amansar al marido	25	Buen querer de uno o varios hombres	43
	La quisiera el marido	13	Conservar o retener	8
	Hacer que vuelva el marido	6	Adulterio femenino	8
Siglo XVIII (154 casos)	Ser feliz y tener paz	7	Los hombres quieran a las mujeres	23
	Amansar al marido	5	Obtener dinero	16
	Lograr un matrimonio	5	Hacer que el hombre vuelva	13

<sup>200</sup> *Ibid*, p. 206.

<sup>201</sup> Noemí Quezada "Cosmovisión, sexualidad e inquisición" en Noemí Quezada, Martha Rodríguez y Marcela Suárez (eds.), *Inquisición novohispana*, vol. II, México, UNAM-UAM, 2000, p. 8.1 Para este trabajo la autora estudió 332 casos inquisitoriales sobre magia amorosa, los cuales le permitieron observar transgresiones a las normas, ubicar códigos culturales, así como comportamientos sexuales y emocionales de la población novohispana.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>203</sup> Cuadro basado en Quezada, *Op. Cit.*, pp. 85-86.

Como se ha visto, la magia y la brujería abrieron una entrada fantasmal a los valores y a los bienes que les negaron su existencia a través de la presentación de todos los espejos seductores de sus saberes y de su eficacia. El intercambio de ideas místicas en los espacios mágicos forjó una cultura religiosa compleja e híbrida. Las indígenas proporcionaron elementos para remedios y en este intercambio con mujeres de otras castas y grupos sociales, entraron en contacto con ideas europeas sobre aquelarres y poderes del Diablo.

La lucha por la homogeneidad religiosa encontró su freno o amortiguación en el pensamiento y las prácticas populares. Lo mágico y lo religioso entretejido con lo popular derivó en lo que se consideró como desviaciones y abusos. Un ejemplo de ello lo encontramos en las echadoras de habas que las bautizaban y metían en las pilas de agua bendita de tres iglesias, las conjuraban, las ponían adentro de sus bocas y, para que se portaran bien, les decían palabras cariñosas: Hijitas mías, decid la verdad, que la decís más que el Evangelio.<sup>204</sup>

La línea que separa lo lícito de lo ilícito, lo ortodoxo de lo supersticioso, el uso católico de reliquias y el que no lo es, resultó a veces muy difusa. Seguramente a la gran mayoría, al pueblo, le resultaba muy difícil su diferenciación. “No es preciso un esfuerzo titánico para comprender el desconcierto de los fieles a quienes se dice que *No es malo usar del agua del lavatorio del cáliz o donde algunas reliquias se han lavado, para beber o derramar sobre algunos ganados enfermos, pero cuidado, no para usar mal de ello, salvo para recibirlo y usar de ello con mucha devoción.*”<sup>205</sup> Distinguir entre el buen uso y el inicuo se hacía complicado para la gente sencilla del campo e incluso para un ojo experto. En ocasiones los mismos sacerdotes participaron de ambos tipos de rituales.

Unas prácticas se inspiraron en la liturgia católica y abusaron de la Eucaristía, del santo óleo, de los altares, de los vasos sagrados, etc. Otras se apartaron de las plegarias

---

<sup>204</sup> Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España* (Los heterodoxos en México), México, Imprenta Universitaria, 1946, p. 209.

<sup>205</sup> Castañega, *Op. Cit.*, p. L

cristianas. Otras más retornaron tal cual, o con algunas enmiendas, al modelo de la hechicera europea, de su pacto con el Diablo, de sus vuelos nocturnos, del aquelarre; aunque la serpiente y el sapo sustituyeron con frecuencia el gato de la península. La aportación mediterránea se mezcló también con creencias, amuletos y técnicas adivinatorias originarias de África. Esta heterogeneidad no impidió el encimamiento, la superposición y la fusión de las prácticas y de las creencias en una amalgama inestable.<sup>206</sup> De ello da cuenta el Edicto ya citado sobre la denuncia de las prácticas mágicas:

[...] que para el mismo fin de saber y adivinar los futuros contingentes, y casos ocultos, pasados, o por venir, ejercitan el arte de la Nigromancia, Geomancia, Hidromancia, Píromancia, Onomancia, Quiromancia, usando de sortilegios, hechizos, encantamientos, agujeros, cercos, brujerías, caracteres, invocaciones de Demonios, teniendo con ellos pacto expreso, o a lo menos tácito, por cuyo medio adivinan los dichos futuros contingentes, o las cosas pasadas [...] y que usan también de cierta manera de suertes, con habas, trigo, maíz, monedas, sortijas y otras semillas y cosas semejantes, mezclando las sagradas con las profanas, como los Evangelios, agnus Dei, Ara consagrada, Agua bendita, Estolas, y otras vestiduras sagradas y que traen consigo: y dan a otras personas que traigan ciertas cédulas, memoriales, recetas y nóminas, escritas en ellas palabras y oraciones supersticiosas, con otros círculos, rayas, y caracteres reprobados, y con reliquias de Santos, piedra imán, cabellos, cintas, polvos y otros hechizos semejantes, dando a entender que con ellos se libran de muerte súbita, o violenta, y de sus enemigos, que tendrán buenos sucesos en las batallas, o pependencias que tuvieren, y en los negocios que trataren, y 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: y que usan así mismo para estos y semejantes efectos de ciertas oraciones vanas, y supersticiosas, invocando en ellas a Dios nuestro Señor y a la sacratísima virgen su madre, y a los Santos, con mezcla de otras invocaciones y palabras indecentes y desacatos, continuándolos por ciertos días delante de ciertas imágenes, y a ciertas horas de la noche con cierto número de candelillas, vasos de agua, y otros instrumentos [...]<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> Gruzinski, *La colonización...Op. Cit.*, p. 199.

<sup>207</sup> Edicto para denunciar a los que practiquen astrología, nigromancia, geomancia, hidromancia, píromancia, aeromancia y quiromancia, AGN, Ramo Inquisición, vol. 312, s. exp., año 1616, f. 518.

## ***Capítulo cuatro. Las particularidades de Antequera, siglo XVIII***

### ***Quehaceres e interacciones cotidianas. Presencia de las mujeres.***

Concretamente en el capítulo anterior referí, en forma sintética, algunas generalidades de la problemática de la brujería y la hechicería en Nueva España. Pero, ¿qué tipo de prácticas mágicas podemos encontrar en la Oaxaca colonial? ¿Cómo se involucraron las mujeres en ellas? ¿Se produjo algún discurso antisupersticioso en esta región, como el de Andrés de Olmos? ¿Qué tipo de prácticas supersticiosas fueron perseguidas y denunciadas en la zona? En este capítulo sigo las mismas líneas trazadas antes pero trataré de esbozar un cuadro general de Antequera, la capital oaxaqueña, en el siglo XVIII porque en el siguiente capítulo analizaré un expediente inquisitorial procedente de dicha ciudad.

Parto de algunas preguntas generales: ¿dónde podemos encontrar a las mujeres en Antequera en el siglo XVIII?, ¿cuáles eran sus ocupaciones?, ¿en qué actividades económicas, religiosas y sociales estaban involucradas? La ciudad de Antequera fue el principal asentamiento no indio en Oaxaca, fue la única ciudad española de importancia entre Puebla y Guatemala y en el Valle mismo de Oaxaca. Fue el corazón de la política y la sede religiosa. La población española se concentró en esta urbe y muy pocas familias de peninsulares, criollos y mestizos radicaron en las comunidades rurales.<sup>208</sup>

Las ciudades americanas compartieron la característica de ser trazadas cuidadosamente en forma reticular. El centro lo ocupó un grupo pequeño de españoles mientras en sus alrededores se asentaron indios principalmente.<sup>209</sup> "La ubicación de los distintos grupos sociorraciales en la ciudad de Antequera revela diferentes patrones de

<sup>208</sup> María de los Ángeles Romero Frizzi, *El sol y la cruz. Historia de los pueblos indígenas de México*, México, CIESAS-Instituto Nacional Indigenista, 1996, p. 208. Huajapan fue el segundo asentamiento español de importancia. Ahí vivían trescientas familias no indígenas junto con otras tantas mixtecas y nahuas. Otros asentamientos españoles en el obispado de Oaxaca eran: Villa Alta, Nejapa y Espíritu Santo.

<sup>209</sup> Antequera ya tenía estas características desde fines de 1529. John Chance, *Razas y clases de la Oaxaca colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978, p. 54.

segregación espacial. Las familias encabezadas por españoles se hallaban más concentradas en las cuadras aledañas a la Plaza de Armas<sup>210</sup>, pero también había familias españolas ubicadas en la periferia, así como familias de indios que vivían en la periferia y otras en el centro de la ciudad. La segregación distaba de ser total.

A mediados del siglo XVIII seis mil familias españolas y mestizas vivían ahí, mientras en el pueblo vecino de Xalatlaco trescientas ochenta familias indígenas hacían su vida trabajando en las casas de la ciudad, elaborando artesanías (alfarería, sombreros, objetos de madera) o como carpinteros, albañiles, etc.<sup>211</sup> Cecilia Rabell ha calculado que en este siglo la población de Antequera estaba dividida en los siguientes porcentajes: 33% españoles, 18% mestizos, 20% africanos, 20% indios y 4% sin asentar la calidad.<sup>212</sup> Estos datos confirman una de las características de la ciudad: mayor número de gente española. La segunda característica que resulta reveladora para esta investigación es que Antequera, como

<sup>210</sup>Cecilia Rabell Romero, *Oaxaca en el siglo XVIII: población, familia y economía*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, 2008, p.101.

<sup>211</sup>El crecimiento de la población fue muy lento en los siglos XVI y XVII. John Chance señala que en el siglo XVI, entre 1579 y 1595, la población disminuyó debido a la emigración de las familias hacia las recién descubiertas minas y al declive de la industria de la seda; para el siglo XVII la población fue incrementándose paulatinamente y continuó así en el siglo XVIII. El lento crecimiento anterior a esta época se ha atribuido al aislamiento geográfico de Antequera respecto de la ciudad de México y los puertos de Veracruz y Acapulco. *Op. Cit.*, p. 98.

A partir de 1740 hubo un incremento importante de la población debido al auge de la grana cochinilla, el tejido y el comercio. El crecimiento siguió hasta 1820. Estos años son conocidos como la edad de oro de Oaxaca. Chance, *op. Cit.*, p. 135 y Rabell, *op. Cit.*, p. 46. Esta autora ha calculado, a partir de la tasa de los bautizos, que para 1700 Antequera estaba poblada por 10 mil habitantes. Para 1750 la población había aumentado a 16 600 habitantes y para 1777 (censo Bucareli) aumentó a 19 305 habitantes.

A continuación presento una tabla sobre una parte de la población novohispana por castas hacia la mitad del siglo XVIII. La información muestra, como lo he referido, que Oaxaca ocupaba una posición menor en cuanto a su población en relación a otros obispados. Según estos datos, para 1742 el número total de habitantes en el obispado de Oaxaca era de 65 297. El 88.78% de la población era indígena (57 973 personas) y el 11.21% era no indígena (7, 324 personas mulatas, mestizas y españolas). De este último porcentaje 3.5% corresponde a la población española (2, 305 personas), la cual seguramente estaba concentrada en la ciudad de Antequera.

**Población de la Nueva España (1742)**

Obispados	Indios	Espanoles	Mestizos	Mulatos	Negros
México	137 872	55 662	24 939	25 039	1 800
Puebla	87 651	10 096	9 557	9 861	2 218
Michoacán	36 952	13 877	11 971	11 474	123
Oaxaca	57 973	2 305	2 280	2 679	60

Datos de: Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, México, FCE, 1972, p. 221 en: Marcela Tostado Gutiérrez, *El álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas*, Vol. II Época colonial, México, INAH, 1991, p. 42.

<sup>212</sup> Rabell, *Op. Cit.*, p. 75

otras poblaciones urbanas de la época, estaba compuesta por un mayor número de mujeres. En algunos estudios sobre ciudades novohispanas, el desequilibrio entre los sexos se ha explicado por la inmigración de las mujeres a la ciudad en busca de sustento y la emigración de los hombres a zonas mineras o de agricultura comercial donde los jornales eran más altos.<sup>213</sup>

En Antequera, el grupo de edad en el que se ubicaba un mayor número de mujeres era entre 20 y 34 años. Un buen número de ellas eran jefas de sus grupos familiares. Se trataba sobre todo de españolas que habían adquirido esa posición entre los 23 y 27 años.<sup>214</sup> Cecilia Rabell explica que esto se debía, por una parte a que el sistema de sucesión aseguraba que las hijas -al igual que los hijos- recibieran una parte de la herencia a la muerte del padre, por otra parte que las mujeres solteras de más de 29 años contaran con los medios económicos y la edad suficiente para preferir vivir como jefas de sus grupos domésticos. Pero entre las jefas de hogares también se encontraban las mujeres que habían enviudado.<sup>215</sup>

Asimismo hubo españolas que vivieron como agregadas en otras casas, junto con otras mujeres de diferentes castas. Desde el siglo XVI hubo un flujo constante de gente que venía a la ciudad para trabajar como sirvientes y sirvientas en las casas o en las haciendas españolas. En 1580 se estableció un sistema en el que cada vecino blanco de la ciudad recibía al menos un indígena a la semana para servirlo personalmente. Este sistema, conocido como repartimiento, hizo muy probable que quienes estuvieran asignados al servicio personal vivieran dentro de las casas en donde servían, junto con la población de

---

<sup>213</sup> *Ídem.*

<sup>214</sup> *Ibidem.*, p. 108. La autora ha calculado que la edad media del matrimonio de los hombres era de casi 27 años y la de las mujeres, de 22. Después de los 27 años los varones solteros abandonaban la casa de los padres, las solteras permanecían en casa entre los 33 y los 37 años; una de cada 10 mujeres españolas todavía era hija de familia.

<sup>215</sup> Algunas mujeres de la élite, activas en el comercio y los negocios, eran viudas que habían recibido de sus maridos bienes importantes, o bien eran herederas. Algunas de ellas permitían que sus hermanos, tíos e hijos manejaran sus bienes, pero otras se involucraban en las actividades económicas y de administración de forma importante. Ellas compraban y vendían casas, haciendas y esclavos; empleaban a capataces o encargados, y manejaban muy de cerca sus propiedades y bienes. Algunas invirtieron cantidades fuertes de dinero en la manufactura de artesanías u otro tipo de productos que se vendían a toda la población. Susan Migden Socolow, *The women of colonial Latin America*, Nueva York, Cambridge University, 2000, p. 113.

esclavos y esclavas.<sup>216</sup> La Corona prohibió la mano de obra en repartimiento para servicio personal en 1624, pero ello no significó que el servicio personal en casas y haciendas dejara de existir.<sup>217</sup> Los porcentajes de la población por castas que presenta Cecilia Rabell para el siglo XVIII (33% españoles, 18% mestizos, 20% africanos, 20% indios) indican que la población española de Antequera no era mayoría y que hubo un número importante de población africana e indígena que vivía en la ciudad y que probablemente servía en casas y haciendas de españoles y criollos.

Desde 1630 hasta 1750 la base de la economía regional de Antequera fue la explotación española de la tierra por medio del trabajo de los indios. Las haciendas españolas surgieron aproximadamente en 1630 cuando grandes extensiones de tierra se concentraron en manos de unas cuantas familias. La mayoría de los terratenientes residía en Antequera. Para 1643 había 41 haciendas en el Valle de Oaxaca, la mayoría estancias de ganado que tendían a ser pequeñas, inestables y poco productivas.

Las mujeres realizaban diversos trabajos en las haciendas y casas, se ocupaban de hacer el aseo, de preparar alimentos, de hacer artesanías, cuidar niños, incluso podían ser damas de compañía, etc.<sup>218</sup>

El hogar era la arena más importante de las labores de las mujeres. Muchos de los artículos domésticos que se consumían (velas, jabones, tortillas, chocolate, bebidas

---

<sup>216</sup> John Chance señala que la burocracia colonial empezó, desde los primeros años, a regular las prácticas laborales y un flujo constante de permisos emanaron de la ciudad de México. El encargado de manejar el creciente número de trabajadores era el recién creado cargo de *juez repartidor*. *Op. Cit.*, p. 103. En 1624 la Corona prohibió la mano de obra en repartimiento para servicio personal. Lo anterior no quiere decir que esta orden se acatara inmediatamente.

<sup>217</sup> En el censo que se llevó a cabo en 1661 en Antequera, se estima que había más de 660 indígenas en la ciudad. Al menos 58% de ellos vivían en casas que no eran de su propiedad, el 42% restante bien podía haber vivido en las afueras de la ciudad, en los pueblos vecinos y podía desplazarse a la ciudad todos los días. *Ibidem*, p. 176.

<sup>218</sup> Prueba de ello son los cuadros de castas que fueron pintados en el siglo XVIII. Este género representaba la diversidad racial de las Colonias y la preocupación española por la limpieza de sangre, reafirmando las jerarquías sociales derivadas del complejo sistema de clasificación de castas. Por lo general, estas pinturas se realizaban en series, siendo una de las más famosas la elaborada por el pintor oaxaqueño Miguel Cabrera, en 1763. En dicha serie, Cabrera retrata familias de diferentes estratos socioeconómicos en escenas domésticas o en el mercado.

<http://museografo.com/la-pintura-mexicana-del-siglo-xviii/>

alcohólicas como el pulque) eran producidos al interior de las casas. Las empleadas domésticas también realizaban labores especializadas como tejer y coser, almidonar y planchar la ropa, y peluquería, aunque a veces se contrataba a trabajadoras independientes para estas tareas.

Entre las familias de la élite, las esposas e hijas ejercían roles de supervisión, dirigían dependientas, familiares pobres, sirvientes y sirvientas y esclavos. Las mujeres de la élite supervisaban expendios domésticos y producían trabajos manuales, pero el grueso del trabajo lo realizaban las mujeres a las que supervisaban. En las casas y haciendas de menos posición social y riqueza, había poca distinción entre el servicio doméstico que proveían las esposas y las hijas y otras empleadas domésticas que no recibían salario sino que trabajaban por comida y un lugar donde dormir.<sup>219</sup>

Las mujeres de diferentes castas convivieron en estos espacios domésticos, sin embargo hay que notar que no fue el único lugar donde se mezclaron.<sup>220</sup> Sobresale su participación económica en las actividades comerciales que tenían que ver con la preparación y venta de los alimentos.

Como se dijo antes, la plaza mayor de Antequera fue el corazón de la vida de la ciudad, el centro de las actividades sociales, económicas, políticas y religiosas. Las tiendas principales, algunas atendidas por mujeres, se localizaban a su alrededor, así como las residencias de la élite. Cada semana albergaba a un mercado que había adquirido importancia desde mediados del siglo XVI. La plaza se llenaba los sábados con población indígena que acudía de pueblos cercanos a vender sus productos.<sup>221</sup>

---

<sup>219</sup> Migden, *Op. Cit.*, p. 117.

<sup>220</sup> John Chance señala que una parte de la población española peninsular, al no estar interesada en la adquisición de tierras, estuvo involucrada en actividades comerciales y mercantiles. Otra parte de esta población se empleó en diferentes oficios y artesanías, mezclándose en el trabajo con mulatos, mestizos e indios. *Op. Cit.*, p. 176.

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 99.

Antequera dependió de las provisiones y alimentos de los indígenas durante la mayor parte del período colonial, así como de su trabajo para la construcción de la ciudad<sup>222</sup>, aunque también participaron esclavos negros.<sup>223</sup> Las mujeres acompañaron a los hombres indígenas y negros en estas faenas, preparando su comida.<sup>224</sup> La población que trabajó en las obras públicas se acomodó en campos de trabajo ubicados en los sitios de construcción o a las orillas de los pueblos. De esta manera, una porción de la población del campo vivió provisionalmente en la ciudad o a las orillas de ésta y la interacción entre la gente urbana y campesina fue cotidiana.

Otro trabajo en el que las mujeres estuvieron involucradas fue la preservación y el cuidado de la salud. Es muy probable que ellas se hicieran cargo de los remedios físicos para los enfermos y lesionados, tanto en los campos de trabajo mencionados, como en las casas y las haciendas.

Durante la primera mitad del siglo XVIII, antes de la edad de Oro, Antequera se enfrentó a diferentes desastres naturales como sequías, heladas, plagas en el trigo, epidemias en el ganado vacuno y bovino y enfermedades como la viruela.<sup>225</sup> El cuidado de la salud fue

---

<sup>222</sup> Recordemos aquí que el autor señala que las haciendas del Valle tendían a ser pequeñas, inestables y poco productivas, de lo cual resulta razonable que la población de la ciudad dependiera de los indígenas para abastecerse de alimentos. Por otra parte, hay que señalar que en el siglo XVI, la necesidad de mano de obra se hizo urgente. Para 1570 se importaban grandes cantidades de indígenas de los pueblos del Valle que rodeaban a la ciudad para su distribución entre los vecinos blancos y para trabajar en las construcciones religiosas. En 1578 la ciudad tenía permiso oficial para importar 209 indígenas por semana. Estos provenían de once pueblos diferentes: Cuilapan, Teozapotlán, Chichicapan, Tlalixtac, Teotitlán del Valle, Mitla, Tlacoahuaya, Macuilxóchitl, Tlacolula y Coyotepec. *Ibidem*, pp. 101-102.

<sup>223</sup> Debido a la disminución de la población indígena en los siglos XVI y XVII, causada entre otras cosas por enfermedades y epidemias, se importaron esclavos negros para la construcción religiosa, el trabajo agrícola y la minería. La baja demográfica también fue un factor importante para que la población española pudiera adquirir tierras con facilidad y asegurar así la posición de Antequera como centro agrícola y ganadero. “Se calcula que la población indígena del Valle en la víspera de la conquista era de 350,000 habitantes. Para 1568, la cifra había descendido a 150,000 habitantes y siguió bajando sin cesar hasta la década de los años 1630, en que la totalidad de la población indígena había sido reducida apenas de 40,000 a 45,000 habitantes, una baja de aproximadamente 87 por ciento en poco más de 100 años.” *Ibidem.*, p.93.

<sup>224</sup> También en los principales centros indígenas como Cuilapan, Coixtlahuaca, Etna, Yanhuitlán, Achiutla, Teposcolula, Tehuantepec y otros, se erigieron templos y conventos importantes en cuya construcción participaron hombres y mujeres indígenas que se movilizaron desde sus comunidades de origen hasta estos sitios. Las mujeres participaron en la preparación de alimentos. Romero Frizzi, *Op. Cit.*, p. 150.

<sup>225</sup> Rabell, *Op. Cit.*, p. 63.

casi exclusivamente una labor femenina. Las mujeres trabajaron como curanderas, “amas de leche” y parteras.<sup>226</sup>

Las curanderas fueron, sobre todo, mestizas y mulatas, aunque también había algunas españolas. Sus conocimientos consistieron en una mezcla de saberes indígenas, africanos y europeos sobre infecciones, heridas, fiebres, etc. Muchas de ellas se especializaron en el oficio de parteras y curaron a otras mujeres atendiendo problemas obstétricos y ginecológicos como infecciones, problemas menstruales, etc. La reputación de las curanderas la reconocieron personas de ambos sexos y de diferentes sectores sociales. Sus pacientes fueron indios, mulatos, mestizos y españoles. Algunas de ellas fabricaban sus propias medicinas domésticas como unturas y pócimas y las vendían a sus clientes. Los ingredientes que utilizaban eran principalmente de origen vegetal: extractos, semillas, flores y hierbas.<sup>227</sup>

Como hemos visto, en los espacios cotidianos de convivencia no religiosa,<sup>228</sup> el intercambio social y económico a través de los quehaceres de las mujeres estuvo

---

<sup>226</sup> El uso de las “amas de leche” o nodrizas fue muy popular entre la élite. Las mujeres jóvenes que habían parido recientemente eran las más solicitadas, aquellas mujeres que presumían ser de origen español eran tenidas en mayor estima. Sin embargo, fueron esclavas e indias las que normalmente sirvieron como nodrizas. Migden, *Op. Cit.*, p. 118.

<sup>227</sup> Estela Roselló, “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, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, pp. 135-158.

<sup>228</sup> Respecto a los espacios religiosos en donde convivieron las mujeres de Antequera, la ciudad tuvo su primer convento femenino desde 1576, se llamó de la Madre de Dios y de Santa Catalina de Sena. Fue fundado por el dominico Bernardo de Alburquerque con jóvenes de la misma Antequera. Cincuenta años después de su fundación ya vivían en él ochenta monjas. En 1592 Bartolomé de Letona fundó un convento concepcionista para mujeres, llevó por nombre Regina Coeli. El papel que estos conventos de monjas jugaron en la educación de las niñas durante el virreinato fue muy importante. El fin principal era la vida contemplativa, sin embargo al no haber aún monjas de vida activa (maestras, enfermeras, etc.) ni instituciones escolares, los claustros recibieron a “niñas educandas”. Durante el siglo XVI y la primera parte del XVII no hubo otra institución dedicada a la educación de las niñas. El Colegio de Niñas de Oaxaca empezó a funcionar en el siglo XVII, durante el obispado de Isidro Sariñana (1686-1696), pero no se sabe con exactitud la fecha de su fundación. El episcopado oaxaqueño estuvo siempre a cargo de la conservación y dirección del Colegio. La educación impartida fue semejante a la de todos los colegios novohispanos de su tipo. Se trataba de instituciones dedicadas a la formación integral de la mujer, por eso fueron en primer lugar internados, en los cuales se recibían niñas y doncellas. La educación comprendía dos aspectos: la formación religiosa y moral y la preparación de las mujeres para convertirse en madres y esposas. Aprendían la doctrina, el dogma católico y una forma de vida de tipo conventual de gran austeridad que les permitió vivir en perfecta adecuación con las costumbres españolas de entonces. Por eso, el colegio tenía altas bardas, pues las niñas no debían estar en contacto alguno con el mundo. La comunicación con él se hacía mediante tornos y a través de las rejas. Las niñas tuvieron por aulas lo que entonces se llamaba sala de labor. Allí aprendían a leer, a escribir, las cuatro

fuertemente vinculado al cuidado de la salud, la preparación de alimentos y a la posesión de la tierra.<sup>229</sup> Sin embargo, siguiendo el tema que atañe a esta investigación parece que las mujeres de esta región intercambiaron más que productos materiales pues hubo un intercambio de saberes que tocó a las prácticas mágicas.

### *Prácticas mágicas en Oaxaca, algunos relatos sobre brujas*

Fue en Oaxaca que Antonio Flores, de Ocotlán (valle zapoteca), un adulto casado, dijo sin aparente embarazo que iba a comprar algo de pulque ‘por orden de mi madrina’ [...] Fue en Oaxaca que Nicolás Matheo, de Tepantlali (Villa Alta) se quejó de que su esposa y sus parientes políticos abusaban de él y de que su suegro lo amenazaba, no con violencia entre hombres, sino con poderes femeninos. A Nicolás le dijo ‘que tuviera cuidado no muriera o le mataran las brujas en el campo’. Fue encontrado muerto más tarde, pero el asesinato permaneció apropiadamente sin solución. Fue en Oaxaca que la suspicacia masculina y femenina de los pobladores imputó la muerte de Juan Olivera, de Tlaxiaco (Mixteca Alta), a su esposa, celosa por motivos sexuales. Como dijera un testigo varón: ‘sospecha de que en su casa lo mató su mujer, pero que en realidad no se sabe nada’. Los asesinatos de Nicolás Matheo y Juan Olivera eran sólo dos gotas de un chorrillo persistente de asesinatos misteriosos ocurridos en Oaxaca que a veces implicaban poderes o venganzas femeninos, sin pruebas contundentes.<sup>230</sup>

Los casos referidos, enmarcados en las últimas dos décadas del siglo XVIII, son indicativos de que las mujeres oaxaqueñas recordaban a la población que el poder de infligir daño y desviar el destino humano no se limitaba a los hombres, también correspondía al ámbito femenino. En Oaxaca, la ambivalencia frente al poder femenino y la subordinación

---

reglas fundamentales de la aritmética, lo mismo que a coser, a bordar y hacer infinidad de labores de manos, que después al casarse se convertirían en las innumerables artes menores que engalanaban los hogares de antaño. Los conventos como instituciones educativas, funcionaron hasta el siglo XIX. Ver Josefina Muriel, “Notas para la historia de la educación de la mujer durante el Virreinato. Colegio de niñas de Oaxaca, Oaxaca.” en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM- Instituto de Investigaciones Históricas, v. II, 1968, pp. 25-33. Tanto Bernardo de Albuquerque como Isidro Sariñana fueron obispos de Oaxaca, el primero durante el siglo XVI y el segundo en el XVII. Ambos tuvieron un lugar importante en las campañas de extirpación de idolatrías en Oaxaca.

<sup>229</sup> Ver el apartado *Energías libidinales femeninas* del capítulo II sobre la preparación de alimentos y el cuidado de la salud asociado a los miedos humanos respecto al estereotipo de la bruja.

<sup>230</sup> Steve Stern, *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, México, FCE, 1999, pp. 333-336. Los casos que el autor cita se encuentran en el Archivo General del Poder Ejecutivo de Oaxaca (AGEPEO) y corresponden al siglo XVIII. El autor comenta que en zonas de la Mixteca Alta y del valle zapoteca se encuentran frecuentes referencias a cacicas, poderosas mujeres terratenientes cuya genealogía y herencia las relacionaba con líneas de gobernantes y notables indígenas aunque no tenían un cargo político formal. Según Stern esto apunta hacia un reconocimiento cultural de las mujeres para desempeñar funciones de dirección en la vida pública.

femenina fue vigorosa y culturalmente visible. Las cacicas y lideresas espirituales o religiosas, que daban órdenes a hombres jóvenes, que controlaban y heredaban la tierra por derecho propio, especialistas rituales de lo sobrenatural, mujeres agraviadas que amenazaban a los hombres y que se creía les causaban muertes misteriosas, fomentaron cierta porosidad en los dominios masculinos; constituyeron un contrapunto a la masculinización de algunos ámbitos tanto de la vida pública como de la política.

En los archivos encontramos que los enfrentamientos y los reclamos sexuales fueron constantes e importantes. Los expedientes contenidos en el ramo Inquisición del Archivo General de la Nación sobre mujeres no indias que residieron en Oaxaca entre los siglos XVI y XVIII, indican que una buena parte de los delitos cometidos estaban relacionados con transgresiones sexuales y prácticas mágicas. De los 55 expedientes inquisitoriales de mujeres no españolas en Oaxaca, 13 corresponden al siglo XVI, 12 al siglo XVII y 30 al siglo XVIII. A continuación presento una tabla que muestra la distribución de tales delitos por siglo, el número de casos correspondientes a cada uno y los años en los que ocurrieron.<sup>231</sup>

---

<sup>231</sup> Esta tabla es de elaboración propia, con los datos obtenidos de: Adriana Rodríguez, *Catálogo de mujeres en la Inquisición...Op. Cit.*

Siglos	XVI 13 expedientes				XVII 12 expedientes				XVIII 30 expedientes			
Delitos	Número de casos	Año en el que sucedieron			Número de casos	Año en el que sucedieron			Número de casos	Año en el que sucedieron		
Bigamia	5	1538, 1550, 1561, 1559, 1585	Hechicería	3	1630, 1630, 1658	Bigamia	6	1726, 1735, 1744, 1754, 1759, 1761				
Hechicerías	2	1538, 1597	Reniegos	3	1601, 1696, 1695	Herejía mixta	4	1775, 1778, 1778, 1786				
Palabras mal sonantes	2	1564, 1566	Magia amorosa	2	1622, 1650	Hechicería	3	1705, 1715, 1718				
Adivinaciones y sortilegios	1	1573	Idolatría	2	1654, 1698	Blasfemia	2	1715, 1720				
Mancebía	1	1567	Bigamia	1	1697	Brujería	2	1716, 1739				
Por palabras de afrenta	1	1586	Brujería	1	1612	Embustes	2	1714, 1717				
Por estar casada cuatro veces	1	1560				Supersticiones	2	1703, 1718				
						Alumbrada	1	1774				
						Por irreverencia	1	1704				
						Por amistad con judíos, hechiceros, nigrománticos y endemoniados	1	1714				
						Por maleficios	1	1720				
						Por sacarse la hostia de la boca y guardarla	1	1723				
						Por transformarse en una figura blanca	1	1767				
						Por proposiciones heréticas	1	1781				
						Herejía	1	1789				
						Comulgar 2 veces al día	1	1792				

De los datos presentados en la tabla se deduce lo siguiente: 31% de los casos estuvieron relacionados con prácticas mágicas como adivinaciones, sortilegios, magia amorosa, supersticiones, maleficios, brujería y hechicería (la más numerosa); 25% de los casos hacen referencia a delitos de bigamia y mancebía.<sup>232</sup> Podemos decir, que casi un tercio de las transgresiones tuvieron como causa el uso de la magia. El que hubiera un mayor número de casos durante el siglo XVIII puede explicarse por el mejor registro y supervivencia de las fuentes y el aumento de la población en ese siglo, como referí en el apartado anterior. En este sentido, hay que recordar que la “edad de oro” de la hacienda se dio entre 1630 a 1750. Durante este periodo se ubica el 38% de los 55 expedientes citados.

El número total de casos parece no ser muy elevado, sin embargo hay que considerar que estoy partiendo de los datos del *Catálogo de mujeres en la Inquisición*, el cual puede carecer de registro de todos los casos que ocurrieron durante el virreinato. Por otra parte debe tomarse en cuenta que la Inquisición, supuestamente, no procesaba a la población indígena la cual era mayoría en el Valle de Oaxaca. Insistamos en el punto señalado en el apartado anterior, Antequera fue la ciudad del Valle en donde estuvieron asentadas las familias españolas y donde hubo mayor mezcla de castas. Esto último puede explicar por qué en esta región aparentemente no hubo brujas.

Por otra parte, es importante mencionar que los expedientes clasificados como hechicería contienen elementos característicos de la brujería, por lo que guiarse por el mero *Catálogo de mujeres...* para identificar el número de brujas que hubo en cada región quizá no ayude mucho. Habría que revisar las declaraciones, los testimonios, los argumentos de los inquisidores para notar que muchos de los expedientes por hechicería, maleficios,

---

<sup>232</sup> La bigamia y la mancebía pueden pensarse como transgresiones sexuales, sin embargo también los delitos de brujería, hechicería, magia amorosa, maleficios, adivinaciones y sortilegios tenían connotaciones sexuales, es decir que tenían como propósito solventar problemas relacionados con la sexualidad, como lo vimos en el capítulo anterior. Por esta razón no resulta exagerado decir que todas estas transgresiones tocaban fibras relacionadas con el ámbito sexual. En cambio el 44% de los delitos restantes como herejía, proposiciones heréticas, reniegos, blasfemias, idolatrías, podían no tener relación directa con la sexualidad.

adivinaciones, magia amorosa, etc. coinciden con las prácticas atribuidas a las brujas, como el vuelo nocturno, el pacto con el demonio, el asesinato de niños, la preparación de ungüentos y otros remedios.

Citaré ahora algunos ejemplos que dan cuenta de lo anterior y de que en el imaginario colonial oaxaqueño las brujas estaban presentes, y no se trataba de cuestiones extrañas o esporádicas. El temor que éstas infundían fue una cuestión cotidiana porque el poder de las mujeres también lo era, como lo referí al final del apartado anterior.

En 1658, en la ciudad de Antequera, el maestro boticario Juan Antonio Jiménez acudió al comisario de la Inquisición para denunciar a Antonia, esclava negra de Isabel Gutiérrez por volar en traje de bruja. María de Pas, mulata libre, y su esposo Mateo de Aldarete, esclavo negro de Gaspar Calderón, estaban conversando en la tienda de Juan Antonio acerca de lo que Luis “el Letrado”, esclavo negro de la catedral, les había dicho una noche antes: había visto a Antonia en traje de bruja y para que no la denunciara le ofreció seis pesos y un paño de tablillas de chocolate. Juan Antonio escuchó la conversación y por descargo de su conciencia hizo la denuncia. Después de esto, Mateo Aldarete fue llamado para rendir su declaración en la que dijo que

**es público y notorio que la dicha Antonia es bruja y por tal es temida de muchas personas.** Y con esta noticia de este testigo, **habiéndole muerto brujas dos hijos**, á andado espiando por ver si la podía coger y no á podido. Y lo más que le abibó a buscarla fue que **la última hija que le mataron, que fue molida y echando berboladas de sangre por la boca, abiendo anochesido buena y amanesido muerta.**

Cristina Escroten, mujer de Juan Antonio Jiménez, fue testigo de lo anterior. La hija de Isabel Gutiérrez le contó a Cristina que Antonia, la supuesta bruja, estaba barriendo el patio la mañana en la que amaneció muerta la hija de Mateo Aldarete y

**daba muchas carcajadas de rissa.** Y preguntando la dicha mujer, hija de la dicha Isabel Gutiérrez, qué risadas eran aquellas, respondió la negra: “Agora me dijeron que abían muerto a la hija de Mateo de Aldarete, agora no dirán que io la maté”. Y la dicha mujer le dijo: “Pues de tan mañana se lo dijeron, no ayas sido tú quien la mataste”. Y

**viéndole sangre en la manga de la camissa**, le preguntó qué sangre es esa, a que respondió que la avían apuñaleado.

La hija de Isabel Gutiérrez le sugirió a su madre que denunciaran a Antonia ante el comisario de la Inquisición para que recibiera un castigo. Un año más tarde, en 1659, Luis Antonio, “el Letrado”, declaró ante el comisario que siete u ocho meses atrás iba caminando con dos amigos suyos

por la calle de San Juan asia la plasa y de más de siete u ocho quadras, **vieron que por la misma calle iba una bola de fuego que unas beses se apagaba y otras se ensendía**. Y binieron tras ella y se paró en una puerta que está en la esquina de Juan Álbare. Y este testigo dejó a sus compañeros dos quadras atrás y torció una calle para salir a la plaza donde la puente y esquina de Juan Álvares y se entró por el portal y llegó a la puente y no halló nada. Y cogiendo la calle abajo en la mitad de la primera quadra, en el umbral de una puerta de un sapatero llamado Melchor de Avellano, **bido un bulto blanco, tapada la cabeza y cara**. Y preguntádole quien es, no le respondió; con que **se llegó a ella y la destapó y bido que era una negra llamada Antonia, esclava de Isabel Gutiérrez**, que estaba faxada con una sábana blanca y cobijada con otra. Y este testigo le preguntó que qué hasía allí de aquella suerte y [a] aquellas oras, que era la una de la noche. Y respondió que estaba aguardando a un oficial de Melchor de Avellano, sapatero. Y este testigo la dejó allí y se fue en busca de sus compañeros la calle abajo, donde los halló a dos quadras de allí y les contó lo que abía pasado. Y le **dixeron que quisás aquella negra era la bruja que abían bisto. Y que este declarante después contó lo que dijo en muchas partes y a diferentes personas** que, en particular, no se acuerda dónde ni a quién.<sup>233</sup>

La acusación en contra Antonia aparece clasificado como hechicería, sin embargo las declaraciones de los testigos y la acusación misma muestran que se trató de un caso de brujería. A la acusada, una mujer negra, se le imputó uno de los delitos más comunes entre las brujas europeas: el asesinato de niños.<sup>234</sup> No obstante, la transformación en bolas de fuego es una característica que no se presentó en la brujería europea pero aparece constantemente en los relatos y las denuncias sobre brujas novohispanas.

---

<sup>233</sup> AGN, Inquisición, vol. 459 (2ª parte), exp. s/n, ff 686r-688r.) He tomado los extractos de Mariana Masera “La cultura popular en la Inquisición: siete textos novohispanos del siglo XVII” en *Revista de Literaturas Populares*, año III, núm. 2, julio-diciembre, 2003, pp. 5-33. Las negritas son mías.

<sup>234</sup> Ver capítulo 2

En la ciudad de Antequera, el 2 de diciembre de 1716, se presentó ante el comisario del Santo Oficio un hombre español de nombre Joseph Díaz que dijo ser natural y vecino de las minas de Chichicapa, casado con Juana de Saragossa. Declaró:

Que habrá tiempo de seis años que dichas Nicolasa María y Caterina de la Virgen lo persiguen, **haciéndole mucho perjuicio de noche, en forma de brujas**. Y que se funda para decir que son ellas en que, al tiempo, y cuando le hacen el mal, **aunque lo atarantan, las ha visto siempre**. Y que **no ignora que las brujas, según la común opinión, andan de noche en forma de globos de fuego [...]** sin saber en qué forma, entran, porque sólo sentía algún ruido en la puerta, y después **las veía ocularmente llegar a su cama y echarle bao. Y privándolo de poder hablar**, pero como no quedaba privado de la vista, conocía que eran las dichas mulatas. Y que también se persuade a que son ellas porque, antes de los seis años que lleva referido, como un año, **confiesa que como mal cristiano trató con ilícita amistad a dicha Catarina de la Virgen**, hija de dicha Nicolasa María. Y arrepintiéndose como cristiano de su culpa y mala vida, **se apartó de su mal trato y amistad, y luego, al siguiente día, empezó el declarante a sentir perjuicio y daño de brujas [...]** y que viéndose combejado [probablemente vejado], las aporreó a una y a otra, y que esto mismo hizo por segunda vez, y desde entonces no han vuelto más.<sup>235</sup>

Esta denuncia contra las mulatas Nicolasa María y Caterina da cuenta de diferentes cuestiones: por una parte los conflictos amorosos entre los sexos, la posible venganza de Caterina de la Virgen hacia Joseph Díaz y el temor de éste hacia las brujas pues lo “atarantaban” y privaban de hablar, pero también de las medidas que él tomó para detener sus maleficios “las aporreó una y otra vez.” Por otra parte muestra la complicidad de las mujeres en las prácticas mágicas y la importancia de la opinión común, de los rumores y chismes que se esparcían respecto a las acciones de ellas en tanto brujas. Lo mismo podemos observar en el caso de Antonia pues fue Luis “el Letrado” quien contó en muchas partes y a diferentes personas, que había visto a la esclava negra en traje de bruja.

Los dos casos citados, a pesar de encontrarse separados por 61 años, tienen en común la aparición de las mujeres como bolas de fuego o globos de fuego. Al parecer, esta característica tiene raíces indígenas y algunas veces, aparece conjugada con otras como la

---

<sup>235</sup> AGN, Inq., vol. 757, sin exp., fols. 247r - 248 v en: Enrique Flores y Mariana Masera, *Relatos populares de la inquisición novohispana. Rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*, México-España, UNAM-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, p. 225. Las negritas son mías.

transformación parcial o total en animales, como el guajolote, y el sacrificio de niños para consumir su sangre.<sup>236</sup> Otros dos casos que se encuentran separados por 65 años pero que vuelven a presentar elementos similares son los siguientes.

Durante la década de 1750 tuvo lugar una de las causas oaxaqueñas más importantes debida a un caso de hechicería. Un grupo de hechiceros indígenas fue acusado de consumir sangre humana. Petrona Lucía fue la testigo principal de la fiscalía. Ella era una supuesta bruja. Su confesión fue un catálogo de horrores en el que describió que los hechiceros podían cambiar de aspecto, sus cómplices se aparecían en forma de culebra azul, de cochino o chivato y perros. Hizo hincapié en las actividades de una familia de brujos que habían sacrificado a cuatro de sus propios hijos y habían traído enfermedades al pueblo desde Córdoba, Veracruz. “El sacrificio de sangre era la acusación más seria que figura en estas confesiones: los brujos llevaban ofrendas de sangre humana al lugar llamado El Pochote, extraían sangre de mujeres y de niños pequeños donados para este fin por sus padres, y comían tanto mujeres como niños.”<sup>237</sup>

---

<sup>236</sup> Estas mujeres se transformaban en guajolotes para poder volar. Se desarticulaban las piernas y las dejaban en sus casas cambiándolas por patas y alas de animal. Estos elementos pueden pertenecer a mitos prehispánicos, no obstante, al haberse separado de su ámbito religioso original, es probable que quedaran como prácticas aisladas carentes de la significación dada por los antiguos mitos. Proviene de una de variación femenina de Tlacatecólótl, un mago que embrujaba o hechizaba a las personas mediante enfermedades “hombre-búho”, se trata de Mometzcopinqui cuyo nombre significa “a las que se arrancan las piernas”, “que se da golpes en las piernas” o “que se desarticula los huesos de los pies”, el origen de su nombre es confuso. Mometzcopinqui era una maga nacida con mala fortuna, como Tlacatecólótl, en el día Ce ehécatl, regido por Quetzalcóatl, en su advocación de dios de los vientos y torbellinos. Por ello podía transformarse en animales, en este caso el guajolote, y así entraba en las viviendas y con su pico succionaba la sangre de los niños. Ligia Rivera Domínguez “La bruja Mometzcopinqui, reina de la noche” en *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del lenguaje*, núm. 22, México, BUAP, 2000, pp. 53-94. La autora rastrea los orígenes de relatos contemporáneos sobre brujas en Cholula, Puebla, en los la gente refiere que éstas aparecen en los cerros como bolas de fuego y chupan a los niños. Cecilia Rossell y María de los Ángeles Ojeda, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, CIESAS, 2003. También hacen alguna referencia a magas conocidas con el nombre de Mometzcopinqui con los atributos ya señalados. Sobre las características de Mometzcopinqui y su relación con los dioses señalados véase: Alfredo López Austin “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, n. VII, 1967, pp. 87- 117 y Jacinto de la Serna, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural de la Librería Navarro, 1953.

<sup>237</sup> David Tavárez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/El Colegio de Michoacán/CIESAS/UAM, 2012, p. 471. Agradezco al Dr. Jorge Traslosheros Hernández por haberme facilitado este material y por sus observaciones al respecto.

El otro caso que implicó sacrificios con sangre y enfermedad ocurrió en 1685. Gaspar Nicolás, indio preso en la cárcel de Oaxaca, fue llamado a declarar en contra de Matheo Péres por idolatría. Gaspar declaró que dos años atrás, Matheo y otros cómplices habían invocado al demonio tres veces en el campanario de Oaxaca para aplacar la ira de Dios y que no les quemara la iglesia o les quebrase las campanas. Sacrificaron tres perros recién nacidos, tres polluelos y dos gallos de tierra.

Y todos juntos a una invocaron al Demonio tres veces, diciéndole se habían juntado en aquel sitio para degollar aquellos animales en su nombre, y luego llevar los perrillos ya degollados, polluelos, y las cabezas de los gallos y la sangre toda al cerro de Sempoaltepeque [Zempoaltepec o Cempoaltepec, zona mixe], por haber salido de dicho cerro sus antepasados [...] y que juntamente le habían ofrecido al Demonio el sacrificio porque no hubiese enfermedad ni hambre.<sup>238</sup>

He referido estos cuatro ejemplos que se enmarcan entre 1658 y 1750 como una pincelada del 38% de expedientes que se ubicaron en la “edad de oro” de la hacienda, aunque en la segunda mitad del siglo XVIII continuaron presentándose casos sobre todo por herejía.<sup>239</sup> Los cuatro casos citados dan cuenta de la mezcla de elementos en torno a las prácticas mágicas. Las mujeres de diferentes orígenes son representadas como bolas de fuego, como brujas, como mujeres que ríen cuando los hijos de otros mueren, como mujeres que se alían con otras mujeres para vengar sus amores e infundir temor, como mujeres que cambian de aspecto y hacen sacrificios de sangre con sus propios hijos. Lo anterior es muy claro en los tres primeros ejemplos que he referido, sin embargo en el cuarto la representación y la participación de las mujeres queda un poco desdibujada. Esto se debe a diferentes cuestiones.

El ritual que Gaspar Nicolás describió, así como lo que Matheo y sus cómplices supuestamente realizaron para aplacar la ira de Dio, tenía como finalidad evitar el hambre y las enfermedades en el pueblo. Se trató de prácticas colectivas. En este sentido, David

<sup>238</sup> AGN, Inq., vol. 615, exp. 1, fols. 122r- 124 v en: Flores, Masera, *op. Cit.*, pp. 171- 172.

<sup>239</sup> Ver tabla p. 14

Tavárez hace una distinción entre éstas y las prácticas particulares electivas. “Mientras que el ritual colectivo puede ampliar, recrear o reproducir representaciones de identidades de grupo y la cohesión interna, o situar a comunidades e individuos dentro de un ciclo de vida, el ritual privado puede abordar una gama más reducida de intereses, disposiciones y representaciones.”<sup>240</sup>

Ambas formas constituían parte de un mismo campo religioso, por lo que la división entre ámbito colectivo y privado no era rígida ni impermeable. Sin embargo, la cuestión resulta trascendente al considerar que en la esfera de los rituales privados es en donde podemos encontrar a las mujeres. El autor denomina este ámbito como electivo. Se trata de prácticas particulares de rituales personales en los que especialistas nombrados como maestros o maestras, tenían “acceso a conocimientos calendáricos realizaban o supervisaban ceremonias que marcaban transiciones en la socialización de los individuos –nacimiento, pubertad, matrimonio, parto y muerte- haciendo también frente a enfermedades, desgracias personales y conflictos interpersonales”.<sup>241</sup>

En este ámbito se inserta la magia amorosa, las prácticas de las curanderas y las hechiceras. Las especialistas rituales que Tavárez menciona también instruían a individuos sobre los períodos de ayuno y abstinencia sexual relacionados con las peticiones a deidades, sobre la correcta presentación de las ofrendas y administraban curas y remedios de hierbas, y realizaban adivinaciones a través de una asombrosa variedad de técnicas, que incluían, sólo a modo de ejemplo, la lectura de granos de maíz arrojados sobre una superficie plana, la medición de los miembros del cuerpo con las manos, la lectura de agua o de cenizas y la interpretación de los sueños.

---

<sup>240</sup> Tavárez, *Op. Cit.*, p. 35.

<sup>241</sup> *Ibidem*, p. 30. Para abundar en algunos ejemplos puede verse el trabajo de Daniela Traffano, “Mujeres e idolatría en dos regiones de Oaxaca. Siglos XVII y XVIII”, en *Cuadernos del Sur. Ciencias Sociales*, Año 5, Núm. 13, Noviembre de 1998, pp. 7-23.

No obstante estas prácticas mágicas y el recurso cotidiano a ellas, en el obispado de Oaxaca las mujeres indígenas fueron una minoría entre el grupo de acusados. Representó cerca del 2% entre 1521 y 1819. Esto se debe a que las autoridades eclesiásticas y civiles persiguieron actos de idolatría, hechicería y superstición en la esfera colectiva y no en la electiva o particular.<sup>242</sup>

Debido a diversos factores socioculturales y políticos que exigen aún mayor análisis, las mujeres zapotecas, mixes, mixtecas, chinantecas y cuicatecas rara vez asumieron un papel de liderazgo en la organización de prácticas colectivas, si bien existen algunas contadas excepciones. El énfasis que los extirpadores pusieron en la persecución de devociones colectivas hizo que en la mayoría de las causas se registrara un número mucho mayor de denuncias en contra de especialistas masculinos. Este prejuicio resultó al parecer en una relativa falta de interés en la investigación de las prácticas heterodoxas en la esfera electiva, por lo que los datos proporcionan una información limitada acerca de las mujeres especialistas que realizaban ceremonias electivas en espacios relativamente privados o individuales en Oaxaca<sup>243</sup>, lo cual no significa que la práctica de las mujeres en este ámbito no fue importante y un recurso constante. Este estudio exigiría un trabajo de heurística diferente al que Tavárez realizó.

Si no se encuentra un número importante de mujeres ante la Inquisición en Oaxaca es porque, como ya se mencionó, en esta región hubo un mayor número de indígenas y las autoridades estaban más preocupadas en eliminar sus idolatrías y supersticiones. Lo anterior

---

<sup>242</sup> Tavárez realizó unas gráficas de las acusaciones contra indígenas por idolatría, hechicería o superstición en la diócesis de Oaxaca, desglosadas por sexo. El patrón de las acusaciones por sexo en Oaxaca es totalmente diferente al del arzobispado de México en donde las mujeres representan el mayor número de acusadas en las décadas de 1610-1630, 1710, 1720, 1750, 1760 y 1780.

Tavárez explica que esta diferencia se debe a que en muchas regiones nahuas las devociones cristianas llegaron a ser más dominantes y visibles en lo colectivo desde principios del siglo XVII en adelante. Por otra parte, hubo una importante disminución en la participación de los especialistas rituales en el ámbito colectivo y esto generó que las denuncias contra especialistas en el ámbito electivo fueran más comunes. Por el contrario, en Oaxaca muchas comunidades favorecieron la reproducción de prácticas rituales colectivas por lo que la evangelización y los intentos de extirpación se concentraron en la represión de estas prácticas. *Op. Cit.*, pp. 494-498.

<sup>243</sup> *Ibidem.*, p. 495.

hace comprensible que no hubiera más casos por brujería con características europeas y en cambio fueran más abundantes las prácticas sincréticas como la hechicería y la magia amorosa.

### ***Ciclos punitivos para extirpar supersticiones e idolatrías en Oaxaca***

Repare qualquier advertido en la naturaleza, y estado de los Indios quando amaneció en su pays la luz de la fe, y vera q eran Gentiles, nación embevida en tantos errores, como otras, que refiere la sagrada Escritura, tan inclinadas a adorar Idolos [...] Y esta gente recién convertida acossados por una parte de las sugestiones en que havian nacido, y criadose, de sus vicios sensualidades, y brutales costumbres, sin policia retirados por los montes y selvas.<sup>244</sup>

El tema central de esta investigación no es la idolatría, sin embargo merece una consideración especial porque los intentos en Oaxaca por extirparla fueron constantes, numerosos e importantes. Tanto autoridades civiles como eclesiásticas participaron en la identificación y extirpación de las supersticiones, hechicerías e idolatrías, desarrollaron discursos y medidas para identificar y castigar públicamente los rituales y las costumbres indígenas.

Si se atiende a un religioso del siglo XVII, los frailes emprendieron acciones entre montañas, tierras ásperas y alejadas “por todas penetraban entre la ferocidad de innumerables fieras, y savandijas poncoñosissimas, y entre gente tan barbara indomita connaturalizada en sus Idolatrias, encarnizado el Demonio, y apoderado de Reyno tan

---

<sup>244</sup> Francisco de Burgoa, *Palestra Historial de virtudes, y exemplares apostólicos, fundada del zelo de insignes héroes de la Sagrada Orden de Predicadores en este Nuevo Mundo de la América en las Indias Occidentales*, México, edición facsimilar, Gobierno del Estado de Oaxaca, UNAM, CONACULTA, UABJO, Porrúa, 1997 [1670], p. 7v. Burgoa fue dominico y doctor en teología. Estuvo en contacto con la cultura zapoteca y mixteca. En 1656 acudió como Provincial de san Hipólito al capítulo general de su orden en Roma, de ello derivó su obra *Itinerario de Oaxaca a Roma y de Roma a Oaxaca*. A su regreso tomó el cargo de vicario de la Inquisición y comisario inspector de bibliotecas. Desde 1666 ejerció como Provincial de Oaxaca.

revelado contra su Criador, Dios y Señor, en cuyo dominio, y posesion se hallaba el Príncipe d las tinieblas [...]”<sup>245</sup>

Las virtudes heroicas de insignes varones, quienes arrojando todos los obstáculos trabajaron sin descanso y vencieron por doquiera: la lucha era franca entre la luz del Evangelio y las tinieblas del error, entre el culto que se estableció al único y verdadero Dios y los fantasmas de la idolatría, que muchos de los indígenas procuraron conservar, aunque sólo en los montes y en los antros más recónditos de la tierra.

La historia registrada desde esos momentos es una página brillante para la Iglesia de Antequera, la cual forma, por decirlo así, su verdadera epopeya. La semilla evangélica sembrada a costa de los mayores sacrificios brotó llena de vida y hermosura, y fecundada por virtudes verdaderamente cristianas, floreció y dio abundantísimos frutos.<sup>246</sup>

Las luchas contra “las tinieblas del error” para conseguir el “brote de vida y hermosura” pueden dividirse en cuatro ciclos. El primero denominado “la inquisición apostólica” se ubica alrededor de 1527 y culmina en 1571, comprende los juicios por idolatría de Zumárraga, Tello de Sandoval y los dominicos de Oaxaca entre 1536 y 1560. El segundo ciclo abarcó de 1571 hasta 1660 aproximadamente, en este periodo hubo un marcado incremento en la participación de ministros seculares en las campañas de extirpación como Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna en México y Gonzalo de Balsalobre en Oaxaca, junto con Pedro Sánchez de Aguilar en Yucatán, quienes produjeron los primeros manuales empíricos para extirpar idolatrías novohispanas. El tercer ciclo se ubica entre 1660 y 1720, se inició con la supresión de una rebelión indígena en Tehuantepec, hubo un recrudecimiento de las prácticas punitivas institucionales que dieron lugar al establecimiento de una “prisión perpetua” de idólatras en Antequera y hubo una serie de confesiones multitudinarias logradas por el obispo Maldonado en Villa Alta, Caxonos. El cuarto ciclo, se extendió de 1720 hasta principios del siglo XIX y presentó tres estrategias: la promoción de escuelas en español en pueblos de indios, la centralización de los

---

<sup>245</sup> Burgoa, *Op. Cit.*, p. 38.

<sup>246</sup> Eulogio Gillow, *Apuntes históricos sobre la idolatría y la introducción del cristianismo en la diócesis de Oaxaca*, México, ed. Toledo, 1990 [1889], p. 69. Eulogio Gillow (1841-1922) fue obispo y arzobispo en Antequera.

procedimientos legales y la inspección médica a cualquier presunta víctima de hechicería, como requisito del arzobispado de México a partir de 1754.<sup>247</sup>

La voluntad de Dios es la protagonista omnipresente en la narrativa sobre la evangelización. Así se comprueba en las obras de Francisco de Burgoa (c. 1600-1681), *Palestra historial* (1670) y *Geográfica descripción*<sup>248</sup> (1674). Entre los protagonistas de ésta obra, Burgoa cita cuantiosamente la labor de Bernardo de Albuquerque quien fue el segundo obispo de Oaxaca.<sup>249</sup> Durante su gestión (c. 1550-1579) tuvieron lugar numerosos autos de fe. El más trascendente de ellos involucró al último rey de Tehuantepec, Cosijopii o Don Juan Cortés<sup>250</sup>, quien fue acusado de practicar en secreto su antigua religión. Albuquerque les concedió autoridad a diferentes frailes para castigar idólatras y fulminar sentencias, dio instrucciones y diseñó ‘puestas en escena’ o sea autos de fe. El más espectacular de ellos fue el de seis sacerdotes zapotecos de Mitla que fueron ejecutados. “[...] su castigo representaría un escarmiento proporcional a la enorme atención que el público tenía en ese momento puesta en ellos. Se convirtieron, así, en personajes de esa representación calculada para inspirar el máximo temor.”<sup>251</sup>

---

<sup>247</sup> Tavárez, *Op. Cit.*, p. 45

<sup>248</sup> El título completo de la obra es: *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y Nueva Iglesia de las Indias Occidentales y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, valle de Oaxaca*. Ésta y la *Palestra historial* tuvieron como contexto de producción el tercer ciclo de extirpación de idolatrías (1660-1720).

<sup>249</sup> Albuquerque egresó de la universidad de Alcalá, fundada en 1510 por el gran inquisidor Jiménez de Cisneros quien tuvo como proyecto lo que se conoció como ‘la reforma de las costumbres’.

<sup>250</sup> Cosijopii había sido aliado de los españoles, fungió como cacique y gobernador de Tehuantepec convertido al cristianismo. Su relación con Albuquerque había sido muy estrecha cuando éste fue vicario de Tehuantepec, de ello resultó el financiamiento, por parte de Cosijopii, para la construcción del convento del lugar. La referencia detallada sobre el caso puede consultarse en Víctor Jiménez y Rogelio González, *Inquisición y arquitectura. La ‘evangelización’ y el ex-obispado de Oaxaca*, México, RM, 2009, pp. 94-101.

<sup>251</sup> Burgoa dedicó un largo espacio en su *Geográfica descripción* al caso Cosijopii y al de los sacerdotes de Mitla. Él señala que este lugar tenía una gran importancia para la región, era el templo supremo como Roma, sus sacerdotes eran “como pontífices”. “Parece que el clero era consciente de la superficialidad del avance católico en aquellos momentos y el manejo del caso de los sacerdotes de Mitla permitiría consolidar los avances y proseguir.” *Ibidem*, p. 103 El trabajo de los arquitectos Víctor Jiménez y Rogelio González plantea que Bernardo de Albuquerque decidió dar a la fachada del que entonces fue su residencia, formas idénticas a uno de los templos más importantes de Mitla derivado del proceso en el que, por orden suya, fueron quemados los últimos sacerdotes zapotecos de dicho lugar. Este es interpretado por los arquitectos como un acto de violencia simbólica. “La arquitectura es un medio más neutro iconográficamente que otras manifestaciones artísticas, y la operación de cambiar de contenido un edificio religioso, aunque excepcional en México durante la colonia, no es para nada infrecuente en la historia.” *Op. Cit.*, p. 126 Los autores consideran que debe

La extirpación de idolatrías se llevaba a cabo en tres etapas según el dominico y profesor de teología Francisco de Burgoa. El Descubrimiento venía primero: un audaz misionero entraba en una región recóndita y sorprendía a un idólatra *in medias res*<sup>252</sup> o descubría ídolos ocultos. Se proseguía entonces con el Castigo: los ídolos eran quemados o pulverizados, y el idólatra, casi siempre varón, era exhibido en un auto mientras era castigado corporalmente. Por último la Contrición: si el idólatra sobrevivía a su terrible experiencia, se arrepentía. El público que presenciaba el espectáculo de su castigo y reconciliación, generalmente un grupo nativos, abrazaba el catolicismo.<sup>253</sup> Las tres etapas aparecen en los numerosos relatos que hizo Burgoa sobre los frailes que evangelizaron a los pueblos de Oaxaca. Uno de ellos, por ejemplo, se refiere a fray Alonso de Espinosa (1560-1616)<sup>254</sup>, quien trabajó en diversas Provincias de Indios “todas infestadas de errores, e idolatrias con tanta diversidad de Idolos, y Dioses como cada Señor de sus Principales, y Caziques querían inventar.”<sup>255</sup>

El trabajo de fray Alonso se ubica en el segundo ciclo de extirpación de idolatrías. Poco antes de que este terminara, el entonces obispo de Oaxaca, Diego Hevia de Valdés (1588-1656), conminó a los curas seculares y regulares del obispado para confrontar el paganismo dirigiéndoles una carta pastoral en la que los invitaba a que, como buenos soldados, se armaran de Dios para combatir al enemigo común, el infierno.<sup>256</sup>

---

evitarse, en cualquier caso y de manera terminante, aplicar al edificio del ex obispado la tramposa noción de ‘sincretismo cultural’ porque para ellos Albuquerque intentaba perpetuar la escena del auto de fe de los últimos sacerdotes de Mitla como un recordatorio.

<sup>252</sup> Es decir, en medio de un acto, en este caso, de idolatría.

<sup>253</sup> Tavárez, *Op. Cit.*, p. 108

<sup>254</sup> Fue admitido como novicio en el Convento de la orden de santo Domingo en Oaxaca, donde estudió Artes y Teología. Después de profesar y vestirse con los hábitos de dicha orden, los Prelados lo enviaron a la región de los zapotecos “donde desde que dio la primera pisada se sintió la eficacia, y fuerza de su zelo empezando á estudiar con tantas veras el ydioma de los Indios, á reparar en sus costumbres en comprehender sus ritos, y ceremonias, en noticiarse de lo mas secreto de sus supersticiones, y errores, y en buscar los medios mas suaves, y á propósito de su naturaleza frágil, y espantadisa para remediarlos q en breve tiempo se lució tanto, que los mas antiguos, y expertos Ministros tenían mucho de que admirarle, y grande consuelo de gozar de un sugeto que tanta labor hazia entre los mas cuerdos.” Burgoa, *Op. Cit.*, p. 87.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>256</sup> Esta carta era una glosa de un pasaje de la sexta epístola de Pablo de Tarso a los efesios, el cual decía lo siguiente: “Y así es necesario como buenos soldados, a imitación de aquellos, armarnos de Dios contra el

Hevia de Valdés consideraba que de la idolatría -el pecado que más directamente se opone a la divinidad por traer consigo al resto de los pecados- nacían los atrevimientos de los naturales, el negar a veces la obediencia a sus párrocos, a veces el alimento, el poco respeto a los visitantes y ministros eclesiásticos.<sup>257</sup>

La carta pastoral de Hevia, precede como opúsculo a la *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observancias de los indios del obispado de Oaxaca* (1654) de Gonzalo de Balsalobre,<sup>258</sup> quien usó conceptos como «hechicero», «brujo», «idólata», «supersticioso» y «demonio», para describir los ritos y costumbres entre los indígenas de su parroquia. Balsalobre fue sacerdote en el pueblo de san Miguel Sola en donde tuvo conocimiento de que entre los nativos circulaban textos rituales que contenían registros de “tiempos antiguos” para hacer adivinaciones sobre enfermedades, “los nombres del Diablo” y otros nombres para llamar a ídolos de piedra, hechiceros y hechiceras. En 1635 se le encontró a Diego Luis un cuadernillo con este tipo de textos. Se trataba de un “maestro de idolatrías” de 69 años o “letrado” que sabía leer y escribir.

El maestro Diego Luis fue llevado a juicio y sus declaraciones fueron empleadas para instruir procesos contra una red regional de propietarios de textos de rituales zapotecos y sus

---

enemigo común, que viéndonos prevenidos, continentes, y fervorosos se enervarán sus fuerzas, ya que hace tal batería a la Iglesia fortificado en los corazones de los naturales; para esta guerra invisible sea el ceñidor de la castidad, *cingite lumbos vestros* (cññanse las partes nobles con la verdad), sea la cota de justicia, *induite loricam iustitiae* (vístanse con la cota de la justicia), sea el escudo de fe, *sumentes scutum fidei* (tomando el escudo de la fe), sea la zelada de esperanza, *galeam salutis assumite* (pónganse el casco de salvación), sea la espada de espíritu, *gladium spiritorum, quod est verbum Dei* (La espada del espíritu, que es la palabra de Dios), que es la predicación de la palabra divina, y sobre todo oración, y vigilancia, *per omnem orationem vigilantes omni instancia* (vigilando toda oración en todo momento). Con este amparo, y prevención, no será poderoso el infierno contra nosotros [...]” Gonzalo de Balsalobre, “Relación de idolatrías de Oaxaca” (1654), en *Hechicerías e idolatrías del México Antiguo*, México, CONACULTA, 2008, p. 217.

<sup>257</sup> [...] cunde como veneno en los corazones de los naturales, brotando renuevos aquella primera infestada raíz, con que oprimida gime tristemente la religión sagrada. Corrí la tierra, y en espacio de más de 700 leguas que anduve, fui descubriendo siempre mayores abominaciones y miserias dignas de llorar eternamente; no obstante, el celo y fervor que reconocí en tantos ministros doctos y píos, no obstante las iglesias erigidas, tantas doctrinas fundadas, tantos predicadores apostólicos [...] todo era espinas y yerbas malas”, *Ibidem*, pp. 212-215.

<sup>258</sup> Sobre la vida de Balsalobre se sabe poco. Nació en la ciudad de Oaxaca a principios del siglo XVII y se ordenó como sacerdote alrededor de 1630. En esa década le fue concedido el beneficio de San Miguel Sola. Cinco años más tarde, entre noviembre y diciembre, presidió ahí un juicio por idolatría contra el especialista ritual Diego Luis. Entre 1653 y 1658 supervisó un importante número de juicios por idolatrías en Sola, primero como vicario general y luego como comisario general contra idolatrías. Desde noviembre de 1659 hasta septiembre de 1664 fue provisor y vicario general. Tavárez, *op. Cit.*, p. 205.

clientes. Balsalobre y su asistente, fray Pedro Trujillo, recurrieron a confesiones en lecho de muerte y a la extremaunción para obtener información sobre prácticas rituales. Así, presionaron a varios residentes de Sola para que admitieran haber consultado al maestro de idolatrías y otros especialistas.<sup>259</sup> Los textos fueron quemados por ser prueba de la persistencia idolátrica de los indígenas.

La idolatría, tal como la denunció Balsalobre es una forma de superstición agravada. Los rituales con que se manifiesta lindan con otros conceptos propios de los discursos que la censuran: paganismo, herejía, apostasía, dulía, etc. Esto concuerda con los parámetros teológicos en que se basaron todos los tratadistas europeos que hablaron del tema. Los supuestos hechos de los que Balsalobre dio constancia en su obra fueron calificados con los parámetros del discurso censor de las supersticiones, se les aplicó esquemas discursivos importados de España para la persecución tanto de herejes, como de brujas.<sup>260</sup> Sin embargo,

---

<sup>259</sup> La mayoría de los rituales en Sola tenían que ver con el bienestar individual y doméstico, el ciclo de vida. Los especialistas de esta región eran en su mayoría varones. Sólo se han encontrado dos especialistas mujeres que tenían algún parentesco o lazos matrimoniales con los maestros. Se trataba de Ana María, viuda del especialista Esteban de Aquino, y que había heredado un texto ritual de su marido. La otra mujer era Gracia Margarita, hija de Luis López un respetado especialista, ella también heredó un texto ritual. Tavárez, *Op. Cit.*, pp. 211-214.

<sup>260</sup> Alberto Ortiz, *Diablo novohispano...Op.Cit.*, p. 94.

Los textos antisupersticiones son un diálogo entre eruditos pertenecientes a un sistema religioso, forman parte de una cadena de transmisiones de mensajes doctrinales, reproducidos y repetidos para ayudar a sus ministros en la información, advertencia y combate contra las supersticiones, en este caso de los indígenas y habitantes americanos. Alberto Ortiz propone observar los discursos eruditos contra las creencias supersticiosas a manera de una cadena discursiva que logra una tradición trasladada al Nuevo Mundo. Los textos novohispanos conocidos y más próximos a la modalidad del tratado demonológico tipo europeo, que versan acerca del tema, son:

-*Tratado de hechicerías y sortilegios* de fray Andrés de Olmos

-*Informe contra los adoradores de ídolos del Obispado de Yucatán* de Pedro Sánchez de Aguilar

-*Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España* de Hernando Ruiz de Alarcón

-*Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* de Pedro Ponce

-*Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México* de Jacinto de la Serna

-*Revelación sobre la reincidencia de sus idolatrías de los indios de Chiapa después de treinta años de cristianos* de Pedro de Feria

*Ibidem*, p. 16-17

“[...] los tratados contra las hechicerías y las supersticiones, unidos a los manuales inquisitoriales y otros documentos similares constituyen un *corpus* de continuidad porque comparten características generales de estilo y tema, lo que permite visualizar un tipo de discurso especial, consistente y similar por lo menos hasta el siglo XVIII. Pues bien, los supuestos ideológicos, los temas y los textos en sí, que forman parte de una literatura relacionada con la superstición, se sometieron a un proceso de adaptación que los recreó, reprodujo y

debe procederse con cautela en la lectura de la *Relación auténtica* ya que hay muy poca referencia al discurso antisupersticioso mismo, no es un texto que recree por completo los tratados europeos acerca de la magia y temas afines como sí lo hizo el ya mencionado *Tratado* de Andrés de Olmos.

En el tercer y cuarto ciclos de extirpación, los sucesores de Hevia de Valdés y Balsalobre parecen haber encontrado una fuente de inspiración en sus palabras y en las acciones emprendidas contra los idólatras, pues libraron una serie de campañas cada vez más violentas contra indígenas acusados de idolatrías y superstición entre 1660 y 1735. En el periodo en que Nicolás del Puerto fue obispo de Antequera (1679-1681), seis pueblos de la región de Caxonos, Villa Alta, –San Francisco, San Mateo, San Pedro, Santo Domingo, San Pablo y San Miguel- figuraron en investigaciones como territorios plagados de idolatrías.<sup>261</sup> A tal obispo le sucedió Isidro Sariñana (1683- 1696) quien apoyó las actividades de Diego Jaimes Ricardo Villavicencio, ministro secular que participó con celo en la erradicación de idolatrías a finales del siglo XVII en Oaxaca.<sup>262</sup>

Villavicencio, siendo comisario de idolatrías en Tlaxcala, publicó un tratado sobre superstición e idolatría titulado *Luz y método de confesar idólatras y destierro de idolatrías* en 1692<sup>263</sup> en el que hizo una descripción general de la idolatría en Nueva España partiendo de ejemplos procedentes de las sociedades grecolatinas y de la descripción de prácticas rituales mexicas basadas en las obras de Gómara, Torquemada, León, Bautista Viseo y otras fuentes. Su intención era didáctica, tal como la de Balsalobre y también consideró que el Diablo era el principal promotor de las ceremonias indígenas.<sup>264</sup>

---

operó en el mundo novohispano, generando discursos enlazados con dicha tradición que censura el augurio, la adivinación, la hechicería, etc.” *Ibidem*, pp. 31-32.

<sup>261</sup> Tavárez, *Op. Cit.*, p. 305.

<sup>262</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>263</sup> Este impreso puede considerarse el primer manual para erradicar idolatrías que circuló sin censura en las diócesis de México, Tlaxcala y Oaxaca, ya que el de Balsalobre de 1656 había sido confiscado por el Santo Oficio en 1659.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 324.

Partiendo de que estos textos conforman una cadena discursiva constante y repetitiva para combatir las idolatrías y supersticiones, Villavicencio glosó de nueva cuenta a san Pablo, como Hevia de Valdés, en su epístola a los romanos. La carta sostenía que la malicia, la fornicación, la avaricia, la astucia, la envidia, los homicidios, los engaños y malignidades, así como la rebeldía, la deslealtad, la sin razón, es decir todos los vicios, derivaban de la idolatría. Todos ellos se encontraban en emperadores, reyes y naturales de Nueva España, en especial el vicio de la lujuria y el pecado nefando.<sup>265</sup>

Isidro Sariñana también estuvo determinado a hacer frente a las idolatrías. En la obra de Villavicencio se encuentra una carta de su autoría en la que señala: “quando dice el Señor q ha de destruir la idolatría, dice también, que ha de borrar los nombres de los Ministros, que la cuidan, y falsos Sacerdotes, que la fomentan: dándonos a entender quan eficaz remedio para su extirpación es borrar la memoria de sus dogmatistas, maestros y Sacerdotes [...]”<sup>266</sup> La solución que ideó fue la creación de una prisión dedicada a la reclusión permanente de los maestros de idolatrías e idólatras reincidentes que se conocería como ‘la prisión perpetua de idólatras’

Su proyecto requirió la intervención de un pequeño ejército de sacerdotes seculares que conocían las lenguas nativas y que tenían vocación para las tareas inquisitoriales. La prisión se construyó con fondos de la Corona española y fue concluida en 1692.<sup>267</sup>

El sucesor de Sariñana, fray Ángel Maldonado (1700-1728) heredó su proyecto punitivo y lo convirtió en pilar para las campañas de extirpación que llevó a cabo en Caxonos, Villa Alta, entre 1702 y 1704. Esta fue la campaña anti idolatrías más ambiciosa de Nueva España. De ella resultó la delación de 429 especialistas rituales masculinos y 9 femeninos<sup>268</sup>, además de que se entregaron 107 textos rituales compuestos en variantes

---

<sup>265</sup> Gillow, *Op. Cit.*, p. 42.

<sup>266</sup> Jiménez y González, *Op. Cit.*, p. 65.

<sup>267</sup> Tavárez, *Op. Cit.*, p. 328.

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 398.

alfabéticas en zapoteco *bixano* de Caxonos y *nextitzo* que provenían de 40 comunidades zapotecas.<sup>269</sup>

Para el último ciclo de extirpación de idolatrías es probable que la cárcel se empleara como prisión eclesiástica de *facto* en la ciudad de Oaxaca. La construcción de “la prisión perpetua de idólatras” fue el legado más importante de Sariñana y Maldonado. El proyecto fue abandonado hacia 1760, sin embargo, los obispos de Oaxaca siguieron comprometidos con el combate a la idolatría.<sup>270</sup> La última campaña para erradicar idolatrías en el siglo XVIII en Oaxaca se llevó a cabo en territorio mixe en 1781.

Los ciclos punitivos, como los llama Tavárez, indican que durante los siglos XVI-XVIII, las idolatrías, hechicerías y supersticiones no cedieron. En Oaxaca hubo una constante preocupación por erradicarlas y los indígenas no se despojaron de sus antiguas creencias y costumbres tan fácilmente. Este autor señala que los intentos en Nueva España por parte de las órdenes mendicantes, los ministros laicos y los jueces civiles para erradicar lo que ellos consideraban idolatrías, no deben considerarse proyectos únicos, ya que coincidieron con las campañas en contra de las devociones cristianas locales heterodoxas y los cultos agrarios realizados en España, Francia e Italia a finales del siglo XVI e inicios del XVII, o sea la brujería. Los extirpadores de idolatrías, a menudo percibieron los rituales indígenas como una antítesis unificada de la cristiandad, de la misma manera en que los inquisidores italianos consideraban la ideología popular de los campesinos de Friulia como una forma de brujería altamente organizada.<sup>271</sup>

---

<sup>269</sup> Villa Alta era una jurisdicción amplia al noreste de la ciudad de Oaxaca. Estaba habitada por hablantes de chinanteco, mixe y zapoteco. La geografía de esta región está dominada por un paisaje montañoso y los asentamientos humanos están dispersos a través de valles y varios niveles de montañas. Las categorías administrativas y lingüísticas coloniales subrayaron la distinción de tres grupos étnicos zapotecos: Caxonos o *bene xhon* al sur, bixanos o *bene xan* al norte y al este, y nextizos o *bene xidza* al noroeste de Villa Alta. Entre 1550 y 1820 se produjeron 570 textos zapotecos, 19% provenían de comunidades zapotecas del valle de Oaxaca y 81% de los pueblos zapotecos del norte: caxonos, bixanos y nextizos. Un tercio de este 81% fue escrito entre 1676 y 1725. *Ibidem*, pp. 258- 260.

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 481.

<sup>271</sup> *Ibidem*, p. 40. Algunos trabajos han señalado la posibilidad de que la extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo tuvo un importante impacto sobre la caza de brujas en Europa. Silvia Federici, *Calibán y la Bruja*.

---

*Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004 y Luciano Parinetto, *Streghe e potere: il capitale e la persecuzione dei diversi*, Italia, Rusconi, 1998 y *La traversata delle streghe nei nomi e nei luoghi*, Italia, Colibiri, 1997, afirman que bajo el impacto de la experiencia americana, la caza de brujas en Europa se transformó en un fenómeno de masas. Según esta teoría, las autoridades y el clero encontraron en América la confirmación de su visión de la adoración al Diablo, creyeron en la existencia de poblaciones enteras de brujas e incluso interpretaron los rituales de antropofagia como aquelarres o *sabbats*. La autora menciona en particular la influencia de los diarios de viaje que mostraban horribles imágenes de antropofagia, en la que se muestra a gente atiborrándose de restos humanos, proliferaron en Europa y comenzaron a circular después de la década de 1550. Refiere como ejemplos las ilustraciones realizadas por el franciscano André Thevet en *Les singularités de la France Antarctique* (Paris, 1557) y la obra de Hans Staden *Wahrhaftige Historia* (Marburg, 1557) en la que el autor se refiere a los indios antropófagos de Brasil. No obstante las objeciones que pudieran hacerse a estas hipótesis, parece plausible que los informes desde América revitalizaran los cargos en Europa por canibalismo, la ofrenda y el sacrificio de niños al Diablo, así como el uso de ungüentos y drogas, pero añadiendo nuevos detalles y otorgándoles mayor autoridad. Insisto en que lo anterior son posibilidades que podrían investigarse con mayor detenimiento para llegar a conclusiones certeras, pero por ahora solamente tienen el carácter de hipótesis.

***TERCERA PARTE***

## ***Capítulo cinco. El orden del ritual demoniaco***

### ***El aquelarre de María Felipa de Alcaraz***

En este capítulo presento algunos extractos de la confesión que en 1738 hizo María Felipa de Alcaraz, vecina de Antequera Oaxaca, acerca de las asambleas a las que concurrió para practicar la brujería. Este caso se enmarca en el cuarto ciclo de extirpación de idolatrías, según lo expuesto en el capítulo anterior, aunque la protagonista no es una mujer indígena sino una mujer española que residió en dicha ciudad y tuvo por cómplices a otras mujeres españolas y a una maestra indígena.

La descripción de esta asamblea es quizá una de las más detalladas de las que tenemos noticia respecto a brujería en territorio novohispano y coincide en muchos puntos con las características descritas en el primer y segundo capítulos acerca del estereotipo de la bruja y del *sabbat* europeo, aunque también presenta algunos tintes propios de la mezcla de la cultura europea e indígena, a los que ya he hecho referencia en el tercer capítulo. Lo expuesto hasta aquí en las partes que componen este trabajo proporciona herramientas teóricas para leer los extractos que presento, para aprehenderlos más allá de la mera descripción.

En la revisión bibliográfica que he llevado a cabo, no he encontrado que este expediente haya sido trabajado anteriormente. David Tavárez lo menciona cuando se refiere al caso de una supuesta bruja indígena, Petrona Lucía<sup>272</sup>, pero no profundiza en él y sólo menciona que María Felipa recurrió a un imaginario europeo cuando describió el catálogo de horrores que supuestamente había cometido junto a sus cómplices.<sup>273</sup> Por otra parte,

---

<sup>272</sup> Ver capítulo 4, segundo apartado *Prácticas mágicas en Oaxaca, algunos relatos sobre brujas* o la referencia al caso completo en Tavárez, *Op. Cit.*, pp. 466-474.

<sup>273</sup> *Ibidem*, p. 470. Cabe aclarar que Tavárez menciona que la causa contra María Felipa se debió a hechicería, pero en realidad se trató de un caso de brujería.

Serge Gruzinski también se refiere al expediente de María Felipa,<sup>274</sup> argumentando que la descripción de las asambleas corresponde probablemente a “la mente perturbada de una bruja española.”<sup>275</sup> Para este autor algunos de los detalles son de naturaleza delirante y otros tienen una base real que quizá “podrían expresar preocupaciones compartidas por la mayor parte de la población criolla.”<sup>276</sup>

Hay que señalar que tanto Tavárez como Gruzinski han dirigido su atención al estudio de las idolatrías indígenas, pero no han profundizado en las características europeas del estereotipo de la bruja y del *sabbat* que aparecen en el expediente. Lo que me propongo en este capítulo es precisamente esto último. Para ello presento extractos del supuesto discurso de María Felipa y a continuación los comentarios o explicaciones elaboradas al respecto por: Heinrich Kramer<sup>277</sup> y Jakob Sprenger<sup>278</sup> en el *Malleus Maleficarum*<sup>279</sup> (1486),

---

<sup>274</sup> Serge Gruzinski, “Indios reales y fantásticos en documentos de la Inquisición” en *Boletín del AGN*, núm. 6, México, 1978, pp. 18-39. En este artículo el autor presenta una transcripción parcial del expediente de María Felipa.

<sup>275</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>277</sup> Heinrich Kramer (c. 1430-1505) nació en Schlettstadt, Alsacia. Probablemente entró al monasterio dominico a la edad de 15 años. En 1474 se hizo maestro de Teología e inquisidor. Durante el año siguiente estuvo involucrado en la recolección de evidencia sobre supuestos asesinatos rituales de judíos en el sur de Alemania. Sus primeras experiencias en juicios por brujería datan de 1480 en Alsacia. Al encontrar oposición a sus métodos se dirigió a Roma, donde el Papa Inocencio VIII emitió la famosa bula *Summis desiderantes affectibus*, dirigida al obispo de Estrasburgo. Después de esto, fue nombrado inquisidor papal y se mudó a la diócesis de Constancia la cual cubría gran parte del sur de Suabia. En 1485 inició una persecución de brujas en Ravensburgo y en la capital de la región tirolesa: Innsbruck. Esta campaña fue ejecutada a través de intimidaciones, tortura, negación para el uso de defensa legal y reportes distorsionados. Los familiares de las acusadas, así como los residentes, el clero y la nobleza de Tirol, protestaron contra los procedimientos de Kramer. El obispo de Brixen inició una investigación sobre el asunto y finalmente le pidió al inquisidor que abandonara la diócesis. Después de esto Kramer buscó vengarse y compuso su tratado *Malleus Maleficarum*. Richard Golden (Ed.), *Encyclopedia of Witchcraft. The western tradition, Santa Barbara-California*, ABC-CLIO, 2006, pp. 612- 613.

<sup>278</sup> Jacob Sprenger (c. 1436/ 1495), fue un dominico, inquisidor del papa y miembro de la facultad de teología en la Universidad de Colonia. No está muy claro qué tanto participó en la producción del *Malleus*. Kramer pudo haber añadido su nombre al documento arbitrariamente. Brian Levack (ed.), *The witchcraft sourcebook*, Routledge, Nueva York/Londres, 2004, p. 57.

Desde 1481 condujo numerosos casos sobre brujería en Rhineland, y más tarde por todo el sur de Alemania, donde trabajó con Kramer. La Bula de Inocencio VIII ordenó a todas las autoridades locales que los asistieran para llevar a cabo la caza de brujas. La reputación de Sprenger como teólogo y prominente dominico era mayor que la de su compañero, por lo cual añadir su nombre como coautor del *Malleus* le añadía autoridad al libro. Michael D. Bailey, *Historical dictionary of witchcraft*, Lanham/Maryland/Oxford, Scarecrow Press, 2003, p. 126. Fue devoto de la Virgen María en honor a la cual funda la primera Confraternidad del Rosario en Alemania el 7 de septiembre de 1475. María Jesús Zamora Calvo, “Kramer, Sprenger y sus seguidores en la Europa Católica” en *Cauces. Revue d'Études hispaniques*, Valencia, no. 6, 2005, p. 129.

<sup>279</sup> *El martillo de las brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, Op. Cit.

Martín Castañega<sup>280</sup> en el *Tratado de las supersticiones y hechizarias y de la posibilidad y remedio dellas*<sup>281</sup> (1529), Martín del Río<sup>282</sup>, en *Disquisiciones mágicas*<sup>283</sup> (1599) y Pierre de Lancre<sup>284</sup> en *Descripción de la Inconstancia de los Malos Ángeles o Demonios*<sup>285</sup> (1612). De

<sup>280</sup> Como mencioné en el tercer capítulo, la obra de Castañega respondió al interés de las autoridades eclesiásticas por disponer en la Diócesis de Calahorra de un instrumento útil para combatir la brujería y la hechicería en Vizcaya y Navarra, regiones vascuenses. Martín de Castañega fue un fraile franciscano que se formó en la Universidad de Salamanca o de Alcalá, donde adquirió sus conocimientos en teología y filosofía. No se conocen las fechas de nacimiento y muerte. El carácter del *Tratado* es práctico: estaba orientado a la formación del clero y su capacitación doctrinal y práctica. Su lectura era forzosa para el clero calagurritano. No es una obra enciclopédica como la de Martín del Río. La obra de Castañega no fue tan exitosa ni tuvo tantas ediciones como la del famoso profesor y teólogo Pedro Ciruelo (1470- 1548), *Reprobacion de las supersticiones y hechizarias* (1530); sin embargo su importancia reside en ser la primera obra que se publicó en una lengua vernácula y en que los argumentos vertidos por su autor se mostraban prudentes y tolerantes en un clima en donde la animadversión hacia la brujería y la superstición estaba creciendo. Golden, *Op. Cit.*, p. 173.

<sup>281</sup> *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizarias y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas*, edición e introducción crítica de Juan Robert Muro Abad, Logroño, Gobierno de La Rioja/Instituto de Estudios Riojanos, 1994

<sup>282</sup> Martín Antonio del Río y López de Villanueva (1551- 1608) fue un jesuita. Sus *Disquisiciones mágicas* “son el exponente más cumplido” de la literatura antisupersticiosa o demonológica. Sus contemporáneos esperaron con avidez esta obra y una vez aparecida se acogió como un clásico. Siendo el culmen de este género, se editó desde 1599 hasta mediados del siglo XVIII. Del Río estudió derecho y filología en la universidad de Douai, en París, y en Lovaina, donde después se le encargó impartir un curso de Demonología, de filosofía natural y de moral. También fue profesor de Teología y de Sagrada Escritura en Lovaina, Graz, Salamanca y Valladolid.

Antes del siglo XVI, los teóricos hispanos sobre Inquisición se habían desentendido del tema mágico-brujeril. Por ejemplo, el dominico Juan de Torquemada (1388- 1468) en su *Suma de la Iglesia*, el franciscano Alfonso de Espina, confesor de Enrique IV de Castilla y autor de *Fortalium Fidei* (La fortaleza de la fe, c.1460), fueron más heresiólogos, es decir, preocupados por los marranos y moros que por las brujas; lo mismo que el canonista Gonzalo de Villadiego (m. 1486-7) en su *Tratado contra la herética pravedad*. En el siglo XVI los autores españoles ya no pudieron desentenderse del tema que tanto preocupó a sus colegas europeos: brujería, maleficio y magia demoníaca. Alfonso de Castro (1495- 1558), franciscano, consejero de Felipe II, jurista y heresiólogo, se ocupó del tema en su obra *De iusta haereticorum punitione* (Justo castigo de los herejes, 1549) y especialmente en un opúsculo *Sobre la impía herejía de las sortilegas, maléficas y lamias, y de la punición de ellas*. Castro fue una autoridad para Del Río, así como el inquisidor y jurista Diego de Simancas (n. 1513), a quien se le recuerda como represor de luteranos en Valladolid y Sevilla. Del Río conoció y aprovechó la ciencia jurídica española, aunque acudió a la abundante casuística que otros demonólogos europeos habían cosechado, a diferencia de los españoles: Johannes Nider, Jacob Sprenger y Heinrich Kramer, Bernardino de Como (el Comense), Silvestre de Pierio, Bartolomé della Spina (Espíneo), Francisco Ponzinibio, Tomás Erasto, Pablo Grillando y sus contemporáneos Jean Bodin (Bodino), Nicolas Remy (Remigio) y Pedro Binsfeld. *La magia demoníaca*, traducción y edición de Jesús Moya, Madrid, Hiperión, 1999, pp. 64-65.

Golden, *Op. Cit.*, pp. 256-258.

<sup>283</sup> *La magia demoníaca*, *Op. Cit.*

<sup>284</sup> Como mencioné en el segundo capítulo, Pierre de Lancre (1533-1630) nació en Burdeos. Al parecer su familia era “gente de toga” y conocida de la época. Él mismo sostuvo que en 1577 acompañó a Pedro de Medicis durante su estancia en la capital del suroeste de Francia, pues conocía el italiano y era entonces aficionado al baile y a la vida de sociedad.

Lancre asistió al colegio jesuita de Clermont, en París, hacia 1570. Él y Martín del Río probablemente escucharon las lecciones de Juan Maldonado sobre brujería en 1571. En 1579 recibió su doctorado en derecho y se unió al Parlamento de Burdeos en 1582. En 1607 fue comisionado por Enrique IV, junto con Jean d’Espaignet, para ir a Labourd y juzgar a las brujas de dicho lugar. Ambos tuvieron completo poder para aprisionar y ejecutar a quien encontraran culpable de brujería. Su vida y fama hubieran sido insignificantes de no haberse mezclado en esto. Es a través de sus obras que se conocen los pormenores de su actuación. La principal es la que ya se ha citado, pero también apareció en 1622 otra obra de su autoría: *L’incréduité et mescréance du sortilege plainement convaincue* (La incredulidad y el escepticismo sobre la brujería). Ya que los jueces de Burdeos y París constantemente rechazaron sus opiniones sobre las brujas y la brujería, ese libro

este modo, la primera parte de este trabajo, es decir, la tradición teológica cristiana vuelve a hacerse presente.

Los autores de estos manuales o tratados son llamados demonólogos, pero resulta mucho más útil e ilustrativo pensar en ellos de acuerdo a su propia formación como teólogos, clérigos, filósofos, moralistas y juristas; es decir, intelectuales adentrados en diferentes disciplinas y profesiones, cuyas obras estaban vinculadas conceptualmente a consideraciones sobre el funcionamiento de la naturaleza y el cuerpo humano, el curso de la historia humana y divina, y la naturaleza de la autoridad religiosa, política y legal. Estos textos de demonología frecuentemente fueron consultados durante el curso de una acusación o persecución, cuando juristas y abogados buscaban apoyarse con tecnicismos legales directos de manuales profesionales.<sup>286</sup>

Por lo anterior, es importante señalar que los manuales o tratados de brujería o antisupersticiones tenían un carácter jurídico, es decir que servían como instrumento para orientar el criterio y las decisiones de los jueces o autoridades inquisitoriales. Funcionaban como un recurso intelectual al que se acudía con la finalidad de apoyarse e ilustrarse en relación con el discurso autorizado sobre el tema. Es en este sentido que he seleccionado las obras de los mencionados autores.

El *Malleus* se editó en numerosas ocasiones en Europa y fue conocido en Nueva España<sup>287</sup>; así como la obra de Martín del Río.<sup>288</sup> Por otra parte el *Tratado* de Castañega y la

estaba dedicado enteramente al problema judicial sobre la incredulidad hacia ese respecto. En 1627 escribió su último libro sobre brujería *Du sortilege* (Sobre la brujería). Golden, *Op. Cit.*, pp. 622- 623.

La *Descripción de la Inconstancia de los Malos ángeles o demonios* se publicó en 1612 con la finalidad de convencer a los lectores del peligro que representaba la brujería, así como para mostrar cómo el derecho podía contraatacar esta amenaza. Este trabajo se convirtió en la descripción más completa del *sabbat* de las brujas en el siglo XVII, contiene numerosos ejemplos de casos perseguidos por brujería como el *Malleus* y las *Disquisiciones mágicas*, sin embargo la discusión teológica no es tan rica como en éstos. Levack, *Op. Cit.*, p. 104.

<sup>285</sup> *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons ou il est amplement traicté des Sorciers, et de la Sorcellerie. Livre tres-utile et necessaire non seulement aus Juges, mais à tous ceux qui vivent sous les loix Chrestiennes*, traducción de Elena Barberena, Navarra, Txalaparta, 2013.

<sup>286</sup> Golden, *Op. Cit.*, pp. 260- 262.

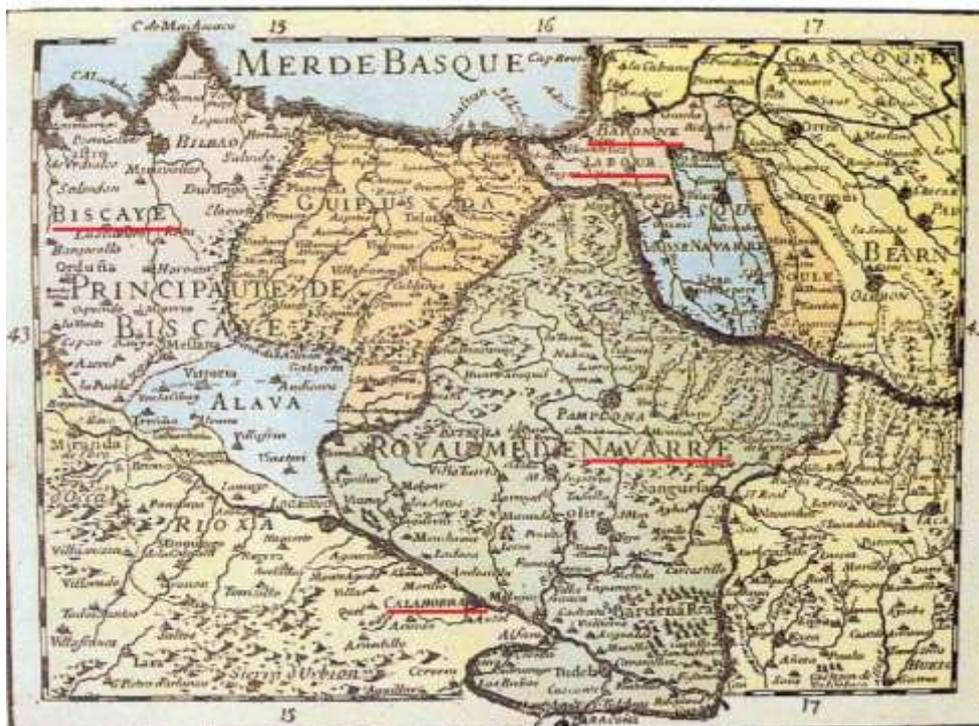
<sup>287</sup> En el fondo reservado de la Biblioteca Nacional de México se encuentran ejemplares que pertenecieron a las siguientes instituciones: Colegio de san Pedro y san Pablo, Convento de Santo Domingo Porta Coeli, Convento

*Descripción* de Lancre se produjeron para combatir la brujería en Navarra y Vizcaya en España y en Labourd en Francia, es decir en regiones vascuenses.<sup>289</sup> Más adelante aclararé la relación guardada entre éstas y el expediente de María Felipa de Alcaraz. Por lo pronto

de san Agustín de Puebla, Oratorio de san Felipe Neri, Convento Grande de Nuestra Señora de la Merced, Convento de Santa Ana de Coyoacán y Convento de Santo Domingo.

<sup>288</sup> En la misma Biblioteca se encuentran ejemplares que pertenecieron al Convento Grande de san Francisco y al Colegio de san Ildefonso de la Sociedad de Jesús.

<sup>289</sup> La capital de Lapurdi, en euskera, o Labourd es Bayona o Bayonne. He subrayado en rojo las zonas en las que Martín Castañega y Pierre de Lancre trabajaron como inquisidores y que refieren en sus obras.



Mapa del siglo XVIII de Euskal Herria, o Tierra de los euskeros o vascos. El lado izquierdo del mapa corresponde a la parte española vascuense, en la parte superior se encuentra Vizcaya, abajo Calahorra y en el centro Navarra. El lado derecho superior corresponde a la parte francesa del País Vasco donde se encuentra Labourd y su capital Bayonne.



<http://www.kondaira.net/esp/EuskalHerria.html>

añadiré, además de lo ya referido respecto al trabajo de Heinrich Kramer y al de Martín de Castañega, que me ha parecido pertinente considerarlos porque en la biblioteca de Pedro Navarro de Isla<sup>290</sup>, uno de los inquisidores que revisaron el caso de la supuesta bruja, se encuentran ejemplares del *Malleus Maleficarum* y de las *Disquisiciones mágicas*.<sup>291</sup> Es muy probable que recurriera a ellos para informarse en materia de brujería y consultar lo que las autoridades habían escrito al respecto. Hay que considerar también la importancia de estos manuales y tratados forman parte de una cultura jurídica que a su vez genera y reproduce tal cultura.<sup>292</sup>

Los tratados anti idolátricos quedarían descartados en este caso porque los jueces tenían que actuar conforme a la naturaleza de la causa y a la *calidad* de la persona. Como se indicó antes, María Felipa era una mujer española, no una mujer indígena y la acusación que se le imputa es por brujería, no por ser maestra de idolatrías o de hechicerías, pues en esos casos los recursos intelectuales para normar el criterio de las autoridades tendrían que haber sido otros, y otro el tribunal que se hiciera cargo del caso. Es decir, en la época colonial había una personalización jurídica generada por el Derecho que permitía identificar y procesar a la gente de acuerdo a su persona, en este caso: mujer, española (cristiana, bautizada), bruja (criminal, por tanto punible).

Lo que propongo en este capítulo, como lo he mencionado, es contrastar el argumento de María Felipa con el discurso de los expertos en la materia, o sea la reflexión jurídica en la cual se basaban o apoyaban los inquisidores para dictar su sentencia. Esto evidenciará el uso del estereotipo de la bruja y su función para confrontar la descripción de

---

<sup>290</sup> En el siguiente capítulo volveré a referirme a él abundando en sus datos biográficos.

<sup>291</sup> En el testamento de este inquisidor se encuentra un inventario de los aproximadamente novecientos libros que conformaban su biblioteca. AGN, Civil, vol. 1885, exp. 7.

<sup>292</sup> La composición de estas obras arrancó del modelo del *Malleus Maleficarum* y fue muy gustada por cierto tipo de jueces y magistrados: “a veces sorprende que hombres tan reputados por su capacidad en otros órdenes cayeran en la tentación de darlas a luz, haciendo gala de una credulidad que no tenían personas tan empingorotadas [persona que alcanza un alto nivel social y se jacta de ello]” Julio Caro Baroja, “De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619)”, en *Príncipe de Viana*, Gobierno de Navarra, año 56, núm. 206, 1995, pp. 741-802.

[www.navarra.es/appsext/bnd/GN\\_Ficheros\\_PDF\\_Binadi.aspx?Fichero](http://www.navarra.es/appsext/bnd/GN_Ficheros_PDF_Binadi.aspx?Fichero)

la acusada sobre de las asambleas de brujas a las que concurría. En suma, quisiera que el lector hiciera un ejercicio de espejeo entre ambos argumentos para poder aprehender lo que el expediente muestra, así como el proceso de producción del texto judicial más allá de “la mente perturbada de una bruja española.”

La estructura de este capítulo se divide conforme al discurso de la acusada, el cual respondía a las preguntas que le hicieron las autoridades respecto a sus crímenes.<sup>293</sup> De lo

---

<sup>293</sup> Algunas de las preguntas y reflexiones que hicieron los inquisidores respecto a lo que María Felipa declaró aparecerán en el capítulo como notas al pie. Estas cuestiones se ajustaban a una serie de preguntas que debían ser hechas a las acusadas en materia de brujas según lo determinado por el Consejo de Madrid en 1609 y que son las siguientes:

“1° En qué días tenían las juntas y quanto tiempo estaban en ellas y a qué hora yvan y bolvían y si estando allá o yendo o viniendo oyan relox, campanas o perros o gallos del lugar más cercano y cuánto estava el lugar más cercano de la parte donde se juntaban.

2° Si sabían los días y horas en que se havían de juntar; o, si havia alguna persona que las avesava y llamava y quien era.

3° Si tenían maridos, o mugeres, padres o madres, parientes y criados y si dormían en un mesmo aposento y si las hechavan menos alguna vez o vezes o qué es la causa porqué no las hechavan menos o si alguno de los susodichos las han reñido por esto.

4° Si criavan de leche y si llevaban las criaturas consigo, o; a quién las dexavan encomendadas o qué es lo que hazían de ellas.

5° Si y van vestidas o desnudas y dónde dexavan los vestidos y si los hallavan en la misma parte donde, o, en otra.

6° Quanto tiempo tardavan en ir desde sus casas al lugar de las juntas y qué espacio y trecho ay hasta alla y si topavan a yda o buelta algunas personas y si yvan a prisa, o, despaçio, por sus pies o en pies ajenos, cada una por si, muchas de compañía a la yda y a la buelta; y si estando en las juntas vieron pasar o atravesar por la parte donde se hazían algunos caminantes pastores o otras personas

7° Si yendo o viniendo a las dichas juntas o estando en ellas por nombrar el nombre de I.H.S o por otra causa se han deshecho las juntas o quedadose en el camino sin poder el demonio darles más ayuda.

8° Si se untan para yr a las dichas juntas y en qué parte, y si dizen algunas palabras y cuáles y con qué unguento, y de qué se haze, y quién la haze, y si tienen el unguento o las cosas de qué se haze; y diziendo que la tienen, la haran buscar; y hallado lo muestren a médicos y boticarios para que declaren la confección de que está hecha y los efectos que naturalmente pueden obrar.

9° Si para yr era necesario que se untasen o si fueron alguna vez y podian yr sin untarse.

10° Si entre junta y junta se communicavan unos con otros tratando de lo que havia pasado en la junta o juntas y de cuándo havia de haver otra junta o de otras cosas tocantes a esto.

11° Si se confesavan en ese tiempo y si confesavan estas cosas a sus confesores y cuántas vezes las confesaron, y si rescivían el Santísimo Sacramento y cuántas vezes lo hizieron, y si dizían oraciones de xrianos y cuáles.

12° Si tenían por cierto que ban corporalmente a las dichas juntas o si con el dicho unguento se adormiesen y se les imprimen las dichas cosas en la imaginación o fantasía.

13° Si resultare muertes de niños o de otras personas, o, haver sacado los coraçones a los niños, se procure verificar estos delictos y actos con testigos

14° Quando examinarenen algún testigo o reo le pregunten los cómplices y a cada uno de los complices le pregunten lo mismo para ber si contestan en los actos y delictos y en la complicidad, para que mejor se pueda averiguar y aclarar la verdad.” Caro Baroja, *Op. Cit.*, pp. 6-7

Este cuestionario se enmarca en los procesos que tuvieron lugar a principios del siglo XVII en Logroño, otra región vasca. El 13 de febrero de 1609 los inquisidores de este lugar escribieron al Consejo de la General Inquisición de Madrid para remitir los procesos de seis brujas y brujos, un mes antes habían recibido la noticia de que había una gran complicidad de brujos y brujas en Zugarramurdi, situado en la Baja Navarra. El 11 de marzo el Consejo de Madrid envió su respuesta e incluyeron un papel con las catorce preguntas mencionadas. *Ibidem*, p. 5.

anterior resulta que el ritual demoníaco presenta un orden fijo: la ida hacia la asamblea de brujas, el *sabbat* o asamblea, y la vuelta.<sup>294</sup> La primera y la segunda parte son extensas porque contiene elementos que los demonólogos discutieron ampliamente y que interesaron más a los inquisidores.

### *La ida*

La ida a la junta de brujas requiere de una preparación para introducir a las participantes en este mundo. Se trata de un rito de iniciación para convertirse en bruja, el cual implica el pacto con el Demonio y una ceremonia simbólica donde hay algún intermediario/a entre quien va a ser iniciada y la divinidad, en este caso el Demonio. De esta manera, la iniciada se “atavía” con los signos demoníacos. Por otra parte, dicha ceremonia se lleva a cabo en un lugar especial y en fechas específicas. Este es el inicio de una “puesta en escena” que tiene una perfecta continuidad y sigue un orden ritual.<sup>295</sup>

### *Cómo se inició o cómo se hizo bruja*

María Felipa de Alcaraz y su compañera de brujerías, María Teresa Carriño, fueron iniciadas por María Inés, india maestra en hechicerías. Esta mujer estaba casada con un indio de nombre Francisco, quien también era hechicero. María Felipa declaró que en presencia de ambos hechiceros hizo el pacto expreso con el Demonio, que ofreció su alma al Demonio y le hizo entrega de ella por escrito, firmada por ella dos veces.<sup>296</sup>

---

Como se verá, la declaración de María Felipa rinde cuenta de las preguntas que los inquisidores instruyeron en Madrid para atender el caso de Logroño un siglo antes. Sobre las brujas vascas de Zugarramurdi puede verse: Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1995 y Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas: brujería vasca e inquisición española*, Madrid, Alianza, 2010.

<sup>294</sup> Cabe señalar que el orden en el que presento el ritual y sus elementos corresponde al esquema sacrificial universalmente de mayor recurrencia y sus tres partes principales: la entrada, el sacrificio de la víctima y la salida. *Apud.*, Henri Hubert y Marcel Mauss, *Sacrifice. Its nature and functions*, USA, The University of Chicago, Midway Reprint, 1981, cap. II

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>296</sup> AGN, Inq., vol. 876, exp. 41, f. 258.

Por otra parte, María Teresa Carriño tenía ofrecida el alma al Demonio y entregada con pacto expreso desde el año de 1731.<sup>297</sup> En el mismo acto renegó de Dios, de su alma, de la ley y de todos los santos de la corte celestial y prometió no confesarse sacramentalmente de estos errores y no recibir el santísimo sacramento del Altar. En todo este proceso estuvo presente María Felipa y la maestra hechicera.<sup>298</sup>

Alcaraz relata cómo fue que Carriño se inició como bruja:

Estando juntas dichas Carriño, la maestra India María y la denunciante dixo ésta a dicha Carriño: quieres volar por los aires como esta India, respondió la Carreño calla no Digas esas cosas; pero inmediatamente viendo arriba bolar por el aire consintió la Carriño en querer volar<sup>299</sup> y entonces la India la despojó de las Reliquias q traía dicha Carriño al cuello y porque tenía trenzado el cabello en forma de cruz, la mandó soltarse y aviendo soltado el cabello, preguntó la Carriño que para q la deshazia la trenza del pelo y la Maestra respondió porque estaba trenzada en forma de cruz, y estando así, quando ai reliquias o santo Escapulario del Carmen no se atreve el Demonio a llegar a la persona que lo tiene. Y en prueba desto la pusieron una Cruz de popote y luego caio en el suelo y que para comenzar a volar dha Carriño se preparó con estas palabras= *Sin Dios y sin Santa María*<sup>300</sup> y antes de pronunciarlas, la preparó la India con unguentos untándola en las parte verendas.<sup>301</sup> Añade la denunciante q la hizo saver dicha echizera que al Santo Escapulario tiene horror el Demonio y dize a los q pervierte que no se pongan cosa de aquella mujer.<sup>302</sup>

María Felipa declaró que así como esta maestra María Inés había enseñado a volar a Teresa Carriño, igualmente en la ciudad de México había otras brujas que fueron enseñadas

<sup>297</sup> Es decir, siete años antes de que comenzara esta causa.

<sup>298</sup> *Ibidem*, f. 261.

<sup>299</sup> Los inquisidores mandan al comisario de la Inquisición en Antequera, Gerónimo Morales y Sígala que pregunte a María Felipa lo siguiente: si esto fue en casa o en el campo, y si fue en casa el Vuelo o en el corral, o patio o dentro del cuarto donde estaban, a dónde o por dónde anduvo volando la India y cuánto tiempo permaneció en el vuelo y cuando estaba o andaba levantada del suelo, si estuvo derecha o echada a la larga o volaba boca abajo como vuelan las aves. Lo mismo mandan preguntar sobre el vuelo que enseñada de la maestra dio María Teresa Carreño y a dónde fue y si la India para volar delante de ellas se untó delante, o cómo se preparó para volar, qué acciones o ceremonias o palabras dijo. *Ídem*.

<sup>300</sup> Este es un conjuro que provenía de la Península “De viga en viga, sin Dios ni Santa María”. La versión novohispana aparece en numerosas ocasiones como “De villa en villa, sin Dios ni Santa María”. Según el Diccionario de Covarrubias, la expresión se refiere a que las brujas, transformadas en gatos, aves nocturnas y otros animales, andan en la noche de viga en viga. Para revisar algunos relatos en los que aparece este conjuro véase: Enrique Flores y Mariana Maserá, *Relatos populares... Op. Cit.*, pp. 45-48

<sup>301</sup> Verendas es equivalente a Vergonzosas. “Se aplica asimismo à aquellas cosas, que deben causar empacho decirlas, tratarlas, ù ejecutarlas. Lat. *Pudendus, Verendus.*” *Diccionario de Autoridades* en línea, tomo VI, 1739. <http://web.frl.es/DA.html> En relación con esto los inquisidores quieren saber “si se quitó alguna ropa a la Carriño de parte del cuerpo, se quedó en todo o parte del cuerpo desnuda para prepararse o untarse, o sin quitarse la ropa o vestido se hacía la untura y volaba y a la denunciante se ha de preguntar si voló, cuántas veces, y como se preparó o preparaba, si voló la dicha Carriño por el aire montada sobre un Demonio. *Ídem*

<sup>302</sup> *Ibidem*, f. 261-261v.

a volar por otras maestras indias de hechicerías que transportaban a las iniciadas hasta algunas regiones de España.<sup>303</sup> Asimismo, otra maestra india que vivía junto al pueblo de Caxonos<sup>304</sup>, transportó a España a un gachupín por arte del Demonio.<sup>305</sup>

#### *La señal para ir a la asamblea de brujas*

Después de haberse convertido en brujas a través del pacto con el Demonio, asistían a las asambleas. La señal para juntarse consistía en que a las once de la noche un cohete era disparado, y para ello la persona que lo disparaba se elevaba en el aire sobre un demonio en figura de chivato y para que no se pudiera reconocer desde dónde era disparado tal cohete las distancias y los lugares de su disparo eran variables. Pero siempre se hacía desde sitios apartados de la *sinagoga*.<sup>306</sup> Unas veces el cohete era dirigido hacia el marquesado, otras hacia el monasterio de santa Catalina y otras hacia el convento de san Francisco. A las cuatro de la mañana disparaban otro más en señal de que la función de judaísmo había terminado.<sup>307</sup>

Respecto a los días en que tales *sinagogas* tenían lugar, Alcaraz señaló que el cohete era lanzado las noches de los martes y viernes, unas veces entre nueve y diez de la noche y otras entre once y doce.<sup>308</sup> Pero este cohete tenía diferencias de sonido pues a veces se oía como trueno tranquilo y cada variante tenía un significado diferente según el efecto para el que eran convocados, ya fuera para idolatrar, para judaizar o para cometer herejías.<sup>309</sup> “Suele aver ocasion en q estando copulados carnalmente un indio e india se elevan en el aire sobre un demonio y disparan dicho cohete para dichos effetos, y q van los Reos a la sinagoga unas

---

<sup>303</sup> *Ibidem*, f. 263 v.

<sup>304</sup> A este pueblo me he referido en el último apartado del capítulo anterior.

<sup>305</sup> *Ibidem*, f. 267.

<sup>306</sup> Es decir la asamblea de brujas.

<sup>307</sup> *Ibidem*, f. 260.

<sup>308</sup> *Ibidem*, f. 260 v.

<sup>309</sup> *Ibidem*, f. 261.

vezes todos los días de la semana y otras veces no, porq de cansados no pueden ir todos los días seguidos, van solo los lunes, miércoles y viernes de la semana.”<sup>310</sup>

### *El medio de transporte*<sup>311</sup>

Otra estrategia de la que se valían quienes concurrían a estas asambleas para no ser descubiertos consistía en que adormecían al cura del pueblo el cual caía en un profundo sueño del que no despertaba hasta que se terminaba el ritual.<sup>312</sup> Así, “estos echizeros se convierten en perros cabras, venados y otros animales y en esta figura para no ser conozidos van y vienen a las partes donde se hacen estas abominaciones y a otras remotas.”<sup>313</sup>

María Felipa declaró que tenía una olla de ungüentos de diferentes colores, compuestos por diversos ingredientes, con los que se untaba para volar; “y después desvestidos osculaban la parte posterior a el Demonio figurado en un chivato, y inmediatamente se preparaban para volar por los aires diciendo estas palabras sin Dios y sin Santa María y luego iban pasando por abajo del Chivato o Demonio y volaban aun cuando cada uno iba en diversa figura.”<sup>314</sup>

---

<sup>310</sup> *Ídem.*

<sup>311</sup> Respecto a este punto los inquisidores consideraban que María Felipa pudo haber sido citada de otro cómplice o del Demonio para reunirse en un paraje distante de allí, o en alguna casa de la misma ciudad o barrio, a donde fácilmente por sus pies se puede ir; pudo haber ido a las juntas sin ser citada, porque ya tenían días, horas y parajes señalados donde se tenían las juntas ordinarias; pudo haber ido por su propio pie sin auxilio del Demonio cuando se trataba de un paraje cercano o pudo haber ido con ayuda diabólica o llevada del mismo Demonio en forma de algún animal bruto o de hombre y ser transportada brevemente o solo con untarse con ungüentos con que se preparan para volar, e ir volando por los aires a dichas Juntas, pudo haber idolatrado privadamente en su casa sin ser acompañada por otros cómplices, sin asistir a tales juntas. *Ibidem*, f. 250.

<sup>312</sup> *Ibidem*, f. 262-262 v. Los inquisidores mandan que se le pregunte a dicho cura si tuvo sueños extraordinariamente largos, de modo que le hubiere admirado, o si le sucedió algo notable con el sueño de noche o de día.

<sup>313</sup> *Ibidem*, f. 263.

<sup>314</sup> *Ibidem*, f. 259 v. Las preguntas que el comisario debía hacer a la acusada eran si ella hizo estos ungüentos sola o acompañada, qué hierbas o cosas usaron, quién o quiénes la untaron, y si para hacerlos intervinieron ritos ceremonias o invocaciones al Demonio y si ella no los hizo, quién se los daba o proveía de ellos y para qué efectos servían, cómo los aplicaba para que surtieran estos efectos, a cuántas partes voló, cómo y dónde ha ido y en compañía de quién, por qué lugares pasaba, cómo se llamaban, si oía campanas al pasar. Todo ello debía decirlo con el mayor detalle posible. f. 258-258 v

*El argumento de Heinrich Kramer*

Para Kramer, la brujería difería de otro tipo de herejías no sólo por el pacto explícito, “jurado y firmado para burla del creador y perdición de sus criaturas [...] Difiere también de todo arte nocivo y supersticioso, en la medida en que más que el resto de los géneros de adivinación, se sitúa en el supremo grado de malicia, esta herejía de los maléficos, cuyo nombre lo obtienen de maldecir o sentir mal de la fe.”<sup>315</sup>

En cuanto a la manera de pronunciar el juramento, esta es doble: una solemne, que se asemeja al voto solemne, la otra privada, que puede ser hecha ante el Diablo en cualquier momento. El primer juramento tiene lugar cuando las brujas se reúnen en asamblea en una fecha prevista de antemano: ellas ven al demonio bajo la forma de un hombre; éste las anima a guardarle la fe y fidelidad debidas mediante promesas de prosperidad temporal y de larga vida; y aquellas que se encuentran presentes le recomiendan recibir una novicia. El demonio pregunta entonces si quiere renunciar a la fe de buen grado renegar de la religión cristianísima y el culto de la Mujer inmensa, porque así llamas a la bienaventurada Virgen María, no venerar nunca los sacramentos. Si encuentra resuelta a la novicia, entonces extiende la mano el demonio; la novicia hace lo mismo por su parte y promete con la mano levantada guardar el pacto. Pero cuando esto ha terminado el demonio añade que ello no es suficiente. La novicia inquiere entonces acerca de lo que todavía resta y el demonio reclama el homenaje: que ella se entregue a él en cuerpo y alma para siempre, y haga cuanto pueda para llevar a cuantos individuos de ambos sexos pueda su poder. Añade que esta debe fabricar una serie de unguentos, sobre todo de niños bautizados; mediando todo ello podrá hacer cuanto se le antoje contando siempre con su asistencia.<sup>316</sup>

De este modo las brujas, aunque conservaran la fe en el corazón, hacían un pacto con la muerte y una alianza con el infierno, por lo tanto debía juzgárseles como apóstatas.<sup>317</sup> Las mujeres se sometían a esto por ser más crédulas, porque son naturalmente más impresionables, y porque tienen una lengua mentirosa y ligera.<sup>318</sup> Pero además el grupo de brujas aumentaba cuando éstas sufrían contrariedades materiales repetidas, cuando eran entregadas a las pasiones y los placeres, y cuando había pobreza y tristeza.<sup>319</sup>

---

<sup>315</sup> *Op. Cit.*, p. 62.

<sup>316</sup> *Ibidem*, Pp. 222-223. Además de prestar juramento al Demonio y de renegar de la religión cristiana, no debía adorarse nunca más la Eucaristía y se debía pisar la cruz en secreto siempre que se pudiera. Esto último será retomado en el siguiente apartado del capítulo.

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 100. Recuérdese aquí lo señalado por Castañega y Olmos en el mismo sentido, capítulo tres.

<sup>319</sup> *Ibidem*, pp. 215-218.

Por instrucción del Diablo, las brujas fabrican un unguento con el cuerpo de los niños, ungen con este unguento una silla o trozo de madera.

Tan pronto como lo hacen se elevan por los aires, tanto de noche como de día, visible o invisiblemente, según su voluntad, porque el Diablo puede ocultar un cuerpo interponiendo otro objeto [...] A veces transporta a las brujas sobre animales que no son animales verdaderos, sino demonios que han adoptado su forma; o incluso ellas se transportan sin ninguna ayuda exterior, simplemente por el poder del Diablo que actúa invisiblemente.<sup>320</sup>

*El argumento de Martín de Castañega*<sup>321</sup>

Respecto al pacto expreso que hacen las brujas con el Demonio, Castañega comenta que se hace “con palabras claras e formales, renegando de la fe, hacen nueva profesión al demonio en su presencia que les aparece en la forma e figura que él quiere tomar, dándole entera obediencia y ofreciéndole su anima y cuerpo.”<sup>322</sup> En señal de obediencia y reverencia, el Demonio “que es tyrano y señor que de sus subditos haze burla y escarnio, no resta salvo que le besen en la parte y lugar mas desonesto del cuerpo que para ello toma, porque assi como el premio y gualardon de la virtud es honrra en este mundo e gloria en el otro, assi lo que el vicio merece es escarnio e desonrra en este mundo y pena en el otro.”<sup>323</sup>

Mucho se ha dudado sobre el vuelo de las brujas hacia sus asambleas, pero Castañega estaba convencido de que sí lo hacían porque así lo prueba la Escritura, porque alguna vez ya se les había visto volar, y porque “ellos mismos lo confiessan de cómo se van a tierras remotas y estrañas, deven ser creydos, aunque alguna vez y ligeramente podria ser

---

<sup>320</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>321</sup> En el tercer capítulo expuse algunas de las ideas de Castañega respecto a quiénes son tentados por el Demonio y por qué hay más brujas que brujos. Por lo anterior, no volveré a citar estos extractos de su obra.

<sup>322</sup> *Op. Cit.*, p. 18 Por cierto que el autor aclara que “bruxa, es vocablo italiano que quiere decir quemado o quemada, porque la pena de los semejante sortilegos y magos era que los quemaban y assi les quedo tal nombre, con la pronunciacion castellana que es otra que la italiana.” *Ibidem*, p. 19 El verbo en italiano que refiere a la acción de quemar es *bruciare*.

<sup>323</sup> Castañega menciona que en la iglesia católica, los súbditos besan la mano a sus mayores y señores espirituales, y al papa besan en el pie en señal de absoluta obediencia y reverencia, y a Dios en la boca en señal de amor. *Ibidem*, pp. 25- 26.

que fuesen engañados.”<sup>324</sup> El Demonio puede llevar a sus aprendices en la forma que él quiera, los puede hacer invisibles o los puede transformar en bestias,<sup>325</sup> y que en las ceremonias o asambleas muchas veces hay unciones corporales a imitación de los sacramentos.<sup>326</sup>

### *El argumento de Martín del Río*

Según Martín del Río, todos estos pactos tienen en común algunas cosas<sup>327</sup>: “renegar de la fe y del cristianismo, retirar la obediencia a Dios, rechazar el patrocinio de la Virgen María, y encima insultarla con blasfemia despectiva suelen llamarla *pelirroja, tirada, horizontal*. Así es como *viene el Diablo y les toma la palabra de la conciencia, para que no se salven*.”<sup>328</sup> Esto significa que el demonio les quita la verdadera fe y el credo, porque pretende los honores divinos. Los obliga a renunciar al bautismo, “por el que somos iniciados en el Dios verdadero. Por eso mismo escribe San Hipólito Mártir<sup>329</sup> que el demonio les obligará a decir: *Niego al Creador del cielo y de la tierra, niego el bautismo, niego la adoración que he venido tributando a Dios. A ti me adhiero, en ti creo*.”<sup>330</sup>

Sobre las asambleas comenta que verdaderamente allí se junta una multitud de mujeres. Uno o dos días antes su demonio familiar o guardián les da aviso sobre la fecha y hora en la que se llevará a cabo. Cuando llega el momento de acudir a ellas: “se oía llamar

<sup>324</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>325</sup> Sobre esto menciona un ejemplo que el mismo san Agustín cita en la *Ciudad de Dios*, se trata de la famosísima maga o hechicera Circe que transfiguró en bestias a los compañeros de Ulises. *Ibidem*, p. 24. También aclara que las brujas, aunque estén transformadas en animales o sean invisibles, esto es sólo un engaño del Demonio que se vale de ciertos rayos visuales para hacerlas desaparecer, pero en realidad las brujas no pierden su corporeidad. Tan es así que tienen que salir por ventanas o puertas abiertas, es decir lugares por donde pueda caber su propio cuerpo. Si están cerradas el Demonio se las abre. Finalmente, un atributo que éste no tiene es que no puede disminuir la cantidad de cuerpo. *Ibidem*, p. 25.

<sup>326</sup> Castañega aclara sobre los sacramentos “los mas de ellos se celebran con unciones, porque Christo quiere decir ungiendo, y los christianos, ungiendo han de ser, según lo pide su nombre, corporal y espiritualmente, porque la unción corporal señal es de la unción espiritual de la gracia.” *Ibidem*, p. 16

<sup>327</sup> Del Río distingue once características del pacto. En este capítulo retomo tres de ellas porque son las que aparecen señaladas por María Felipa. *Op. Cit.*, pp. 191-194.

<sup>328</sup> Se refiere a Lucas 8:12. *Ibidem*, p. 191.

<sup>329</sup> Se refiere a la obra *De consummatione mundi* (El fin del mundo).

<sup>330</sup> *Ídem*. El autor refiere que el Demonio pasa su uña por la frente de los iniciados haciendo como que les raspa el crisma y les borra el bautismo.

con voz como humana por el propio demonio, que no le llaman así, sino el *Maestrillo*, otras *Maese Martineto* o *Martinelo*.<sup>331</sup> Las asambleas inician casi siempre a media noche, “cuando campa el poder de las tinieblas, y muy de tarde a mediodía”<sup>332</sup> Las brujas parecen seguir distintos calendarios regionales.<sup>333</sup>

A veces el demonio traslada de verdad a las brujas de un lugar a otro, cabalgando a lomos de un macho cabrío u otro animal –generalmente fantástico-, o en alguna caña verdadera, o un mango de escoba también verdadero, pero manejado y sostenido por el demonio, para que asistan físicamente a la asamblea infame. (Al hablar de animales fantásticos, o imaginarios, se quiere decir que el demonio asume y forma un cuerpo aéreo, aunque también a veces puede ser él mismo en forma humana, que las transporta al mismo tiempo de tres en tres o de cuatro en cuatro.)

Este parecer es, con mucho, el más común de los teólogos y hasta de los juristas prácticos de Italia, España, y entre los católicos de Alemania. Lo mantienen además muchísimos escritores.<sup>334</sup>

Del Río también comenta que cuando una bruja escuchaba el llamado a las juntas, iba por el tarro de ungüentos “y se untaba el cuerpo por ciertas partes y miembros. Luego salía de casa, y allí encontraba siempre a su maestrillo esperándole a la puerta en forma de cabrón [...] montaba en él, asiéndose con fuerza de la crin. Inmediatamente el cabrón se elevaba por los aires, y en un santiamén se trasladaba.”<sup>335</sup> Otras veces suelen viajar “montadas en un

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>332</sup> *Ibidem*, p. 340.

<sup>333</sup> Del Río comenta que en Italia frecuentan la noche del jueves al viernes, alrededor de medianoche. Las brujas lorenasas se juntan en noches de miércoles a jueves, y de sábado a domingo, como atestigua Remigio. En otras partes se reúnen en la noche de lunes a martes. *Ídem*.

<sup>334</sup> *Ibidem*, p. 337. Aquí se refiere a: Alberto el Grande, Ciruelo, Guillermo Neubrigense, Torquemada [Juan], Grillando, Basinio y Remigio; los autores del Martillo, Peña y otros; Pedro Damiani y los médicos modernos, como Ronseo, Cesalpino y un crecido número de teólogos lo afirman discutiéndolo con sumo cuidado, Juan Dodo, Guillermo de París, Silvestre, el Abulense, Beetzio, Victor, Cayetano, Alfonso de Castro, Sixto Senense, Crespeto, Sebastián Micaelis, Anglés, Pedro Binsfeld, Espíneo, Ananías. *Ibidem*, pp. 334- 335.

<sup>335</sup> Este testimonio proviene de la obra de Paolo Grillando (primera mitad del siglo XVI), fue un famoso demonólogo debido a su obra *Tractatus de hereticis et sortilegiis eorumque poenis* (Tratado sobre los herejes y hechiceras y sus castigos), escrita alrededor de 1524. Grillando detalló la descripción del sabbat, lo cual contribuyó al reforzamiento de la credibilidad de la brujería en la Italia renacentista. Su trabajo gozó de una considerable autoridad y se reeditó en varias ocasiones junto con el de Giovanni Francesco Ponzibio *De lamiis* (Sobre las brujas). Del Río no fue el único que lo usó como fuente, también Francesco Maria Guazzo recurre a él en su *Compendium maleficarum* (1608) y el experto en exorcismos Girolamo Menghi, incluso fue plagiado en 1554 por el jurisconsulto flamenco Joost de Damhouder en su *Praxis rerum Criminalium* (Práctica de Casos Criminales). Grillando fue doctor en derecho canónico y civil, y juez en casos de brujería en Roma y Arezzo. En su tratado dio una detallada enumeración de los diferentes tipos de hechicería, explicó la diferencia entre pacto explícito y tácito, describió en qué consistía la quiromancia, la astrología, la adivinación y sobre todo la magia amatoria, discutió acerca de los materiales que se utilizan en la brujería y sobre el poder del Demonio. La parte más interesante de su obra trata sobre el transporte de las brujas, si son llevadas corporalmente a sus juntas o sólo se trataba de una ilusión diabólica. Grillando se convenció de lo primero y dio numerosas razones

palo<sup>336</sup>, horca, rueca o percha, apoyándose en un pie; o bien montadas en escobas, en una caña, un toro, puerco, macho cabrío o perro: de todas estas variantes trae ejemplos Remigio.<sup>337</sup>

### *El argumento de Pierre de Lancre*

Para Pierre de Lancre no hay ninguna duda de que el Demonio compromete lo más estrechamente que puede a sus súbditos mediante el pacto expreso o tácito, el cual no es otra cosa más que “trampas delicadas y muy astutas, que vienen de la mano del soberano defraudador de astucias, por medio de las cuales nos tiene obligados tan rigurosamente que prácticamente no existe manera alguna de escapar de él y conseguir salir del apuro.”<sup>338</sup> Él considera que la magnitud y horror de este crimen hacen ver que no se puede pensar en la brujería como un delito común ya que éstos no concuerdan con graves y atroces crímenes públicos.

¿Y quién se atrevería a decir que la brujería deba ser considerada *inter minoría delicta*, y en concreto la de los demandados, que están acusados por innumerables testigos de realizar sacrificios nocturnos y de celebrar misas infernales, en honor del Príncipe de las tinieblas y enemigo conjurado del Dios viviente? ¿Qué se puede pensar sea más horrible? La confederación que los brujos hacen con el Diablo, abandonado y renegando de Dios, más que herejía es una verdadera variedad de apostasía, como ha sido afirmado en varias Bulas de los Papas [...] Porque los que han renegado de Dios para adorar y

---

y ejemplos de ello. Incluyó evidencia de los casos de brujería en Roma, todos ellos con información muy detallada sobre el *sabbat*, la reverencia al demonio, las danzas, el banquete, las orgías con íncubos y súcubos, y sobre los demonios que debían devolver a las brujas antes de que en las iglesias sonaran las campanas del *Ave María*. Grillando insistió en que todas estas confesiones fueron hechas por mujeres que no fueron torturadas. Él mismo vio y tuvo en sus manos los ungüentos de las brujas, los cuales mandó a la hoguera junto con ellas. Golden, *Op. Cit.*, pp. 459- 460.

<sup>336</sup> Del Río comenta que las varas eran utilizadas para maleficar y para la rabadomancia, o sea la adivinación por medio de varas. También utilizan las varas o palos porque así el Diablo remeda la vara milagrosa de Moisés o la florecida de Aarón. *Op. Cit.*, p. 338

<sup>337</sup> *Ídem*. Nicolas Rémy (ca. 1530- 1612) estudió leyes en Toulouse. Es conocido por su obra *Daemonolatria*, la cual se editó ocho veces. Su trabajo, junto con el de Henri Boguet: *Discours des Sorciers* (Discurso sobre las brujas, 1602), Pierre de Lancre y Martin del Río, producidos en el contexto de regiones específicas, desplazaron el *Malleus Maleficarum* como guía de los jueces en casos de brujería durante el siglo XVII. Rémy basó su trabajo en otros demonólogos que escribieron antes que él, particularmente en Jean Bodin (1529/1530-1596), a quien probablemente conoció en Toulouse. *De la démonomanie des sorciers* (Sobre la demonomanía de las brujas, 1580) fue muy citada y se convirtió en un libro de cabecera para los profesionales del derecho en cuestiones de brujería. Se editó veintitrés veces y se tradujo al alemán, italiano y latín. Rémy, así como Boguet, consideraba que la persecución de las brujas era una obligación religiosa y secular. Sus fuentes provenían de la Escritura, el derecho romano, la legislación contemporánea, de numerosos casos y autores clásicos.

<sup>338</sup> *Op. Cit.*, p. 149.

servir al Diablo son verdaderos apóstatas de la fe y de la religión cristiana. Lo mismo dicen los teólogos, que la apostasía es un pecado más dañino que la herejía.<sup>339</sup>

Esta confederación de apóstatas, según Lancre, está conformada por una mayoría de mujeres:

En todas las épocas se ha observado que existen más mujeres brujas que hombres, siendo algo que se puede ver con claridad leyendo a los poetas griegos, latinos, italianos y franceses, todos los cuales celebraron a alguna mujer como excelente hechicera y bruja [...] Bodin dijo con mucha razón no es por la debilidad y fragilidad del sexo, pues se puede comprobar que sufren la tortura con más firmeza que los hombres. Hemos visto a brujas en Bayona que la sufrían con tanta resolución y alegría, que después de que hubieran dormitado un poco durante los tormentos, como si fueran algo dulce y delicioso, decían que habían hablado a su Señor. La causa sería más bien la fuerza de la avidez salvaje que empuja y reduce a la mujer a excesos, a los que se entrega de buena gana para gozar de sus apetitos, para vengarse o para conocer otras novedades y curiosidades que se ven en dichas asambleas. Todo lo cual ha movido a algunos filósofos a clasificar a la mujer entre el hombre y la bestia bruta.

Pero digamos para no culparla por esos grandes defectos sin autoridad, que Plutarco en el libro de la tranquilidad espiritual, Estrabón en el primer libro de su Geografía, Diodoro en el quinto libro de las gestas de los antiguos y San Agustín en el tercer libro de la Ciudad de Dios, testimonian que la mujer tiene la mala propensión a ser más obstinada que el hombre, lo que según ellos afirman se debe a que la infidelidad, la ambición, la soberbia y la lujuria abundan más entre las mujeres que entre los hombres.<sup>340</sup>

Sobre la hora en que se llevan a cabo las reuniones, Lancre comenta que el Demonio “siempre celebra sus audiencias de noche, generalmente a media noche, que es el momento de más silencio en las Iglesias, la hora en que el Espíritu Maligno se encuentra en completa libertad para realizar todo el mal que quiera, por haberse concluido las oraciones de la Iglesia.”<sup>341</sup>

Por otra parte, las brujas podían ser transportadas de cuatro maneras diferentes: con el pensamiento o en espíritu; por su propio pie; cuando el Diablo las transporta por el aire y,

---

<sup>339</sup> *Ibidem*, p. 339.

<sup>340</sup> Lancre consideraba que Dios quiso debilitar a Satanás, y lo hizo notoriamente constituyendo en primer lugar su reino y dándole poder sobre las criaturas menos dignas como es el caso de las serpientes, y sobre las más débiles, como los insectos; luego se lo dio sobre las bestias brutas, antes que sobre el género humano; posteriormente sobre las mujeres y más tarde sobre los hombres que viven como bestias, antes que sobre aquellos que viven como seres humanos. *Ibidem*, pp. 51-53.

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 362.

por último, cuando se efectúa de tal manera que ni ellos mismos saben si han sido transportados corporalmente o por ilusión.<sup>342</sup> Sin embargo, para este autor no cabe duda de que el Demonio efectivamente puede llevar a las brujas a las asambleas. Para él esta cuestión había sido bastante debatida por los doctores antiguos y modernos y por los jueces, por ello no podía dudarse que ocurría.<sup>343</sup> El transporte podía consistir en bastones o escobas, o el propio Demonio en forma de macho cabrío, de asno, de caballo o de algún otro animal. Los bastones estaban ungidos con algún ungüento porque el Demonio busca con esto “imitar a nuestro Señor, que nos legó el santo sacramento del Bautismo y el de la Santa Unción.”<sup>344</sup> El principal componente de estos ungüentos es la grasa de algún niño al que han asesinado.<sup>345</sup>

### ***La asamblea de brujas***

Este es el momento culminante del ritual demoníaco, las brujas ya han sido iniciadas y han sido transportadas a la asamblea donde ahora idolatran a su divinidad y le ofrecen sacrificios, el vínculo entre el Demonio y las brujas se “sacraliza”. Es decir, el pacto entre ambas partes se refuerza y se completa a través de la adoración al Demonio y el asesinato ritual de las víctimas. Esta es la parte más solemne, por ser la central. Para que el rito esté completo la carne sacrificada debe ser consumida y comerciada sexualmente, o sea deben cometerse pecados de la carne.<sup>346</sup>

---

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>343</sup> *Ibidem*, p. 75. Para apoyarse en esto cita a “Remigius, Boguet y otros, así como el padre Del Río, al que toda clase de gente, con particularidad los eclesiásticos y jueces, están obligados a considerar por haber tratado el tema a conciencia y habernos mostrado lo que la Iglesia cree al respecto, y en consecuencia lo que todo buen cristiano debe creer sobre algo que hasta ahora parecía tan incierto y dudoso.”

<sup>344</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>345</sup> *Ídem*.

<sup>346</sup> En el tercer capítulo he explicado que estos consisten no sólo en la lascivia, sino también se refiere a la hechicería, la fornicación, la impureza, los odios, las discordias, los celos, las iras, las rencillas, las disensiones, las divisiones, las envidias, los homicidios, las embriagueces, las orgías y otros. Véase Pablo de Tarso en la Carta a los Gálatas SB 5:16-21. La idolatría es el mayor de los pecados y de él se desprenden los pecados de la carne.

Por otra parte, san Agustín comenta: “No queráis cegaros; pues ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avarientos, ni los borrachos, ni los

### *Sacrificio e idolatría*

María Felipa declaró que concurrió como idólatra a sacrificar al Demonio niños inocentes recién nacidos y animales de todas las especies. Estos sacrificios los hizo a un ídolo grande que estaba en casa del indio Francisco, esposo de la india que le había enseñado a volar, ambos maestros de hechicerías.<sup>347</sup> La bruja había logrado que estas tres víctimas sacrificiales no fueran bautizadas.<sup>348</sup> Señaló:

Y es que las Indias maestras inundadas del Demonio extrañen del vientre de las preñadas las criaturas sin sentirlo las madres, ni tampoco padecen lesión alguna pues quedan buenas y sanas (no dize si les sacan de los vientres vivas o muertas ia las criaturas y llegan vivos a los sacrificios) y las llevan al lugar donde esta el ídolo, y los sequazes Apostatas y los maestros o Pontifizes las sacrifican a dicho ídolo sacando los corazones de dichas criaturas sobre una piedra q esta inmediata al ídolo para este officio y estos maestros se ungen con la sangre destas criaturas el rostro manos y partes verendas y acabados dichos sacrificios tienen dichos maestros copula carnal con las mujeres españolas y indias concurrentes persuadiéndolas y por estar untados con aquella inocente sangre se santifican y quedan santificados con la copula.<sup>349</sup>

El 19 de marzo de 1727, día en cuya madrugada sobrevino un terremoto<sup>350</sup>, los cómplices comenzaron a concurrir a la casa del maestro de hechicerías vestidos como los sacerdotes del verdadero Dios. Ofrecían incienso al ídolo que era muy grande, injuriaban la imagen de un *Ecce homo* y de su madre. Los indios e indias llevaban a los niños que eran

---

maldicientes poseerán el reino de Dios.” Ver: “Sermón 161. Pecados de la carne” en *Obras completas de san Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, p. 543.

<sup>347</sup> f. 257 – 257v. Los inquisidores consideran que si estos sacrificios se hacían en dicha casa entonces no había necesidad de ungüentos ni otros artificios del Demonio. Por otra parte, reconocen como imposible los sacrificios de niños inocentes tratándose más bien de ilusiones del Demonio o engaños de su fantasía. Sin embargo piden que María Felipa aclare dónde se hacían estos sacrificios, cómo era llevada a dichos lugares, si usaba los ungüentos o no, si fue llevada por el Demonio y quiénes sacrificaban a estos niños, de dónde los hurtaban y cómo los llevaban allí. Y a todo esto debía dar respuesta congruente y correspondiente a su capacidad, de otra manera era señal de mentira.

<sup>348</sup> Los inquisidores señalan que la bruja no puede ignorar de quiénes eran estas criaturas y donde estaban, lo cual debía decir y si no lo hacía señalaba que era una “embustera, enredadera y malévola”, porque si estuviera arrepentida y fuera verdad dicha falta de bautismo debía declararlo para que pudiera remediarse la situación de los niños. f. 259. María Felipa está confesando sus crímenes y fue ella misma quien se denunció ante la Inquisición porque estaba arrepentida de los crímenes cometidos, lo cual debía probar ante las autoridades. Esto se tratará ampliamente en el siguiente capítulo.

<sup>349</sup> f. 263.

<sup>350</sup> f. 260.

sacrificados. Con la sangre de éstos rociaban unas tortillas que el indio Francisco, haciendo de pontífice, les daba como comunión junto con formas consagradas que le habían llevado después de haberlas ofrecido al Demonio.<sup>351</sup> Durante el ritual, los cómplices rezaban el Rosario y el credo, pero “trocando todo y mezclando palabras obscenas y blasfemias contra Dios, dando al Demonio las alabanzas q se deben a Dios y sirviendo a aquella bestia infernal los atributos de Dios y invocando al Demonio renegando de Dios.”<sup>352</sup>

Cada uno de los asistentes tenía en su casa un demonio familiar e ídolos a los que se les consultaba.<sup>353</sup> María Felipa “tenia un ídolo y con el cinco figuras, el ídolo era un venado corpulento de astas mui grandes y a este adoraba como a Dios padre, y de las figuras la una era de un perro grande, otra de guaxolote, otra un mono difurme, y otra de un demonio espantoso con cuernos.”<sup>354</sup> También adoró a sapos y otros animales como si fueran deidades, así como las partes pudendas de hombre y mujeres mientras les ofrecía incienso.<sup>355</sup>

Por otra parte, unas indias y su compañera española de brujerías, María Teresa Carriño, cometieron actos idolátricos en Semana Santa de 1738: encendieron sahumerios de idolatría y “que asi como se acostumbra en las Iglesias poner al pie de las gradas del monumento un *Ecce homo* o Imagen de Christo Cruzificado, en su lugar se pone un Maestro de Idolatría desnudo, para q todos y todas exequenten en el quantos Generos de luxuria invento la malicia, copulandose con los Demonios y animales; y los Reos unos con otros por ambas vías en el culto del Demonio.”<sup>356</sup>

---

<sup>351</sup> f. 259- 259v. Alcaraz vuelve a aclarar que estos delitos eran ejecutados desde las ocho horas de la mañana hasta las diez de los jueves en señal de desprecio del santísimo Sacramento Eucarístico (es decir el sacrificio cristiano) y por la tarde preparaban varias hierbas para sus hechizos. f. 260.

<sup>352</sup> f. 258.

<sup>353</sup> f. 259 v.

<sup>354</sup> f. 258. Los inquisidores mandan preguntar de qué materia, largo y ancho eran estas figuras, quién fabricó el venado o quién se lo dio, de qué materia era y tamaño. Consideran que siendo el venado tan grande no es factible que ella lo tuviese y necesariamente otro lo fabricó.

<sup>355</sup> f. 258v.

<sup>356</sup> f. 267 v – 268.

Además Carriño tenía en su poder unos libros y papeles de hechicerías con los que se instruía para obrar sus maleficios.<sup>357</sup> Hubo otra ocasión en la que Carriño idolatró con otros indios, el 2 de noviembre de 1738. Esto ocurrió en casa de una maestra hechicera de nombre María Antonia:

esta un altar con un señor crucificado mui hermoso y q estos idolatras pusieron detras del Altar una criatura muerta que sacrificaron al Demonio y pusieron al pie de Nuestro Señor Cruzificado un ídolo, perfumes y incienso, y q este disimulo es tal que aunque algun buen cristiano entre en la casa a ese tiempo no lo notara que aquel acto es de idolatría dirigida al Demonio.<sup>358</sup>

Estos indios e indias son instruidos por judíos y herejes españoles, éstos los enseñan a judaizar y los instruyen en sus sectas y herejías,

siendo una de ellas conculcar el Santísimo Sacramento del Altar y q conocen dichos españoles y judíos estos actos heréticos como volar por los aires, y q van a parar a Amsterdan y a Baiona de Francia donde ai sinagogas y con quienes tienen comercio los de acca, de suerte q los judios tambien van a dichas sinagogas de Europa y son enseñados del judaísmo y herejías q enseñan después estos indios a sus hijos entregándose a todo genero de luxuria y bestialidad y que todos los mas de acca injurian el escapulario de Nuestra Señora del Carmen poniendolas en las partes baxas ocultas anteriores y posteriores [...]<sup>359</sup>

### *Conculcar<sup>360</sup> la carne sagrada*

María Felipa declaró que había pervertido a dos doncellas españolas haciéndolas pactar con el Demonio. Éstas le entregaron su alma y le prometieron no confesarse jamás, sin embargo sí debían comulgar con frecuencia para cometer ciertos desacatos con las formas consagradas. Éstas eran llevadas al maestro hechicero quien las expuso a irrisión y las

---

<sup>357</sup> f. 261 v.

<sup>358</sup> f. 265.

<sup>359</sup> En la declaración de María Felipa se apunta que en los años de 1734 y 1735 el juez ordinario de Oaxaca castigó a un indio maestro y pontífice de brujería e idolatría junto con otros cómplices, por lo que los inquisidores mandaron que se le pidiera al Provisor de indios los autos o acuerdos al respecto y revisar muy despacio para ver si había tales maestros indios, mestizos y españoles que María Felipa nombró. f. 264v.

<sup>360</sup> Conculcar: hollar, pisar y batir con los pies alguna cosa. Es voz tomada del latino *conculcare*, que vale esto mismo. *Diccionario de Autoridades*, 1729, en línea <http://web.frl.es/DA.html>

ofreció al Demonio, mientras María Felipa deshizo “con ira judaica” otras más y las enterró para que sus cómplices pasaran sobre ellas.<sup>361</sup>

En otra ocasión tomaron una forma consagrada y la colgaron de un hilo,<sup>362</sup> y en otra más María Felipa exoneró el vientre<sup>363</sup> sobre ella mientras tenía cópula con el indio Francisco y con el Demonio.<sup>364</sup> Afirmó que “muchas veces quando conculcaban y cometían aquellos sacrilegios con Christo Santissimo Señor Sacramentado se oían voces tiernas q salian de las formas consgradas queixandose destos agravios y veian los Reos resplandeciann mucho estas, y ellos estaban tan protervos<sup>365</sup> que atribuian este portento al idolo a quien adoraban.”<sup>366</sup> También declaró que María Teresa Carriño “puso en las brasas y quemo un Señor Cruzificado.”<sup>367</sup>

### *El argumento de Heinrich Kramer*

Sobre el sacrificio ritual de niños, Kramer comenta que las brujas

Yendo contra la naturaleza del hombre y su inclinación e incluso la de los animales, tienen como hábito despedazar y devorar a los niños de su propia especie. Es esta especie de brujería más importante. [...] Aquellos niños que no devoran, o bien los ofrecen a los demonios o se las ingenian para matarlos de otra manera; sobre todo aquellos que no han renacido de la fuente del bautismo.<sup>368</sup>

Para provocar la muerte de un niño en el seno de su madre basta con su tocamiento exterior. Otros de los poderes relacionados con esto son hacer estéril la potencia genital e incluso hacer imposible la unión conyugal y provocar el aborto.<sup>369</sup>

---

<sup>361</sup> f. 258 v.

<sup>362</sup> f. 260.

<sup>363</sup> Exonerar significa aliviar, descargar, aliviar. *Diccionario de autoridades*, 1732, en línea <http://web.frl.es/DA.html>. En este contexto exonerar puede tener una connotación sexual.

<sup>364</sup> f. 257. Los inquisidores comentan que si se llegase a tener noticia de dicho indio sólo se le debía preguntar si conocía a María Felipa, y no debía preguntársele sobre cosas diabólicas, sólo sobre las naturales flaquezas.

<sup>365</sup> Malvados, perversos.

<sup>366</sup> f. 267.

<sup>367</sup> *Ídem*.

<sup>368</sup> *Op. Cit.*, p. 221.

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 222. Kramer cita el caso de una bruja que declaró lo siguiente: “[...] procuramos capturar niños aún no bautizados, o ya bautizados cuando no se encuentran protegidos por la señal de la cruz y por las oraciones por medio de nuestros encantamientos los matamos en sus cunas, incluso cuando duermen al lado de sus padres. Estos, tras de ello, piensan haberlos asfixiado o que han muerto por otras causas; después nosotros

Sobre la comunión, Kramer aconseja a los rectores de las iglesias que las mujeres deben comulgar con la boca bien abierta y la lengua bien estirada, apartando bien el velo. En su opinión, cuando las brujas comulgan guardan el Cuerpo del Señor debajo de la lengua para no recibir el remedio al reniego de la fe y para servirse de él en sus usos y así ofender al Creador.<sup>370</sup>

Por otra parte, el autor encuentra una triple causa por la cual el Demonio busca tentar a las brujas en los tiempos más sagrados del año como Navidad, Pascua y Pentecostés<sup>371</sup>: primero para que de esta forma cometan perfidia y sacrilegio, para que el Creador sea ofendido más gravemente; en segundo lugar para que Dios les deje mayor poder para atacar a los hombres y castigarles, incluso a los inocentes; y por último para que sobre todo los jóvenes, que en estos días de fiesta están más entregados a la ociosidad, se dejen seducir más fácilmente por las viejas brujas.<sup>372</sup>

#### *El argumento de Martin de Castañega*

[...] muchos de los sacrificios antiguos diabólicos e los mas solenes, se celebravan con sangre humana, ofreciendo degollando y sacrificando sus propios hijos e hijas al demonio. Por ende el demonio, trayendo a la memoria los sacrificios passados en que le sacrificavan niños y derramavan en los templos mucha sangre humana como su en ello se deleytasse, agora por sus ministros lo mesmo trabaja, como dizen que se haze entre los ydolatras de la nueva España, y donde esto públicamente no se puede hazer, como es entre los christianos, haze que los ministros, en la mas sutil e secreta manera que pueden, maten niños, como hacen muchas parteras bruxas o chupen sangre humana por exquisitos e cautelosos modos que para ello el demonio les enseña.<sup>373</sup>

---

los robamos secretamente de sus tumbas, los ponemos a cocer en una caldera hasta que toda la carne se desprende de los huesos y se pone casi líquida. Del elemento más sólido hacemos un unguento que nos sirve para nuestros artificios y nuestros placeres y nuestros transportes. Con el elemento más líquido, llenamos un recipiente como un odre: aquel que beba de él acompañando varias ceremonias adquiere inmediatamente un conocimiento universal y se convierte en maestro de nuestra secta.” *Ibidem*, p. 224.

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>371</sup> Durante toda la Edad Media fue muy importante determinar cuándo se permitían las relaciones sexuales y cuando no, qué penitencia se tenía que hacer si se había sostenido relaciones sexuales en tiempos no adecuados pues estaban prohibidas en los siguientes tiempos sagrados: todos los domingos, los días festivos (había muchos), en los cuarenta días de ayuno previos a la Pascua, antes de Navidad, antes de Pentecostés y antes de recibir la comunión. Según las regiones variaba la exigencia de la abstinencia, pero también estaban prohibidas durante la menstruación, el puerperio y la lactancia. Muchos fieles se quejaban que el tiempo que les quedaba no era mucho. Ranke-Heinemann, *op. Cit.*, pp. 128-129.

<sup>372</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>373</sup> *Op. Cit.*, pp. 26-27.

*El argumento de Martín del Río*

Del Río comenta que mediante el pacto con el demonio, las brujas se comprometen a realizar gran número de ceremonias semejantes a las orgías, a no adorar nunca más la eucaristía, a ofender siempre a la Virgen y a los santos, no sólo de palabra sino también de obra:

pisoteando, ensuciando y rompiendo cualesquiera reliquias e imágenes de los santos; a evitar la señal de la cruz, el agua bendita, la sal, los cirios y demás objetos bendecidos y consagrados por la Iglesia; a no confesarse nunca del todo con el sacerdote, en especial escondiendo bajo silencio pertinaz este trato con el demonio; acudir a las reuniones en los días fijados, siempre que puedan, a cumplir con diligencia los ritos de rigor; por último a reclutar para el servicio del demonio cuantas personas puedan.<sup>374</sup>

Una vez estando en las asambleas de brujas, suele encenderse una gran hoguera que preside el Demonio sentado en su trono, en forma de macho cabrío o perro. Sus súbditos se le acercan para adorarle, le ofrecen velas o cordones umbilicales, y en señal de homenaje le besan en la parte posterior.<sup>375</sup> Además de eso, las brujas ofrecen a sus propios hijos en sacrificio y “algunas estriges<sup>376</sup> prometen matar cada mes, o cada quince días, a una criatura estrigándola, esto es, chupándola [...],”<sup>377</sup> aunque algunos niños no pueden ser atacados porque están protegidos por la señal de la cruz y por las oraciones de los padres.<sup>378</sup>

---

<sup>374</sup> *Op. Cit.*, pp. 194 – 195.

<sup>375</sup> *Ibidem*, p. 338- 339. Del Río comenta que “todos estos son pecados contra el primer mandamiento, y con toda razón se consideran gravísimos, pues se trata del primero tanto en orden como en dignidad. Porque su objeto, los mandamientos de la primera tabla son de mayor categoría que los de la segunda, y entre los de aquélla el mandamiento más importante es el primero”. *Ibidem*, p. 200. Los mandamientos de primera tabla son los tres primeros del Decálogo, se refieren directamente a Dios, los de segunda tabla son los siete restantes.

<sup>376</sup> *Striga*, nombre latino que los italianos han conservado como *strega*. Se utilizó para designar a mujeres vampiro que vuelan de noche, atacan a los niños, les chupan la sangre y tienen picos aptos para la rapiña. El origen de la forma en que se le nombra se debe a que acostumbran graznar (*stridere*) de forma escalofriante. Carmen Gallardo, “Los nombres de la bruja...”, *Op. Cit.*

<sup>377</sup> *Op. Cit.*, p. 192. Del Río se basó en Bartolomeo della Spina (1475/1479- 1546), O.P., en su *Quaestio de strigibus* (Sobre las brujas). Reprodujo las ideas de Johannes Nider *Formicarius*, quien también fue retomado en el *Malleus*, sobre la antropofagia y el vampirismo de las brujas, sobre todo bajo la apariencia de gatas que chupan la sangre de criaturas pequeñas durante el sueño. Nider se basó en el testimonio de un informante que le aseguró que algunos brujos y brujas habían devorado a más de una docena de niños.

Della Spina, dominico, estudió teología en la Universidad de Bologna y fue inquisidor en Modena. Fue profesor de teología en la mencionada universidad y en la de Padua. En 1542 el papa Paulo III lo nombró teólogo del papa. Junto con otros miembros de una comisión de teología inauguraron el Concilio de Trento. Escribió tres trabajos sobre brujería: *Quaestio de strigibus una cum tractatu de Praeinentia Sacra Theologiae* ( Una investigación sobre las brujas con Tratado sobre la Supremacía de la Sagrada Teología), *Quadruplici*

El autor cita la confesión de una bruja obtenida por Johannes Nider:

Acechamos a los niños sin bautizar, aunque también a los bautizados, sobre todo si no van protegidos con la señal de la cruz y con oraciones. Con nuestros ritos, los matamos en la cuna o cuando duermen junto a sus padres, creyendo éstos que los ahogaron, o que han muerto por otra causa. Los hurtamos de sus tumbas y los hervimos en una caldera hasta que se desprenden los huesos y la carne se reduce casi toda a caldo más o menos gordo. De la porción más consistente de este material hacemos una untura que sirve para nuestros deseos, artes y transmutaciones. Con lo más líquido llenamos un frasco o una bota: el que lo bebe, si acompañan unas pocas ceremonias, en seguida se vuelve sabedor y maestro de nuestra secta.<sup>379</sup>

Para Del Río, estos sacrificios son imprescindibles para las brujas ya que sin ellos no pueden ir a las asambleas, no pueden volar; de ahí que asesinen a una multitud de niños pequeños.<sup>380</sup> Por otra parte, el autor señala que una de las ofrendas al Demonio consiste en “la sagrada hostia que retuvieron en la boca al comulgar y allí mismo delante de él la pisotean.”<sup>381</sup> Del Río apunta que después de esto, las brujas celebran un convite de manjares que proporciona el Diablo, y a veces bailan antes o después de él. Incluso no llega a faltar

---

*Apologia de Lamiis contra Ponzinibium* (Apología cuádruple contra las brujas de Ponzinibio) y *Tractatus de praeminentia sacre Teologie super alias mones scientias et precipue humanarum legum* (Tratado de la Supremacía de la Sagrada Teología sobre otras ciencias). Richard Golden (Ed.), *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, Santa Barbara-California, ABC-CLIO, 2006, p. 1081.

Johannes Nider (ca. 1380- 1438), fue un teólogo dominico. Escribió entre 1437 y 1438 uno de los trabajos más influyentes y extensos sobre la brujería: *Formicarius*. Tuvo siete ediciones entre 1475 y 1692. Es una de las fuentes más importantes del *Malleus Maleficarum*. Estudió teología en Colonia, y terminó sus estudios en Viena en 1425 donde sirvió como prior de los dominicos. Después se mudó a Basilea donde también fungió como prior de los dominicos y como miembro dirigente del Concilio de Basilea (1431- 1449). Después regresó a Viena para enseñar teología y fue electo deán de la Facultad de teología en 1436. El *Formicarius* no se trata solamente de una discusión teórica o escolástica sobre el poder de los demonios y las brujas sino que también incluye historias de brujas que el autor había escuchado de otras autoridades. Muchas de ellas provenían de las regiones alpinas, sobre todo de Berna en la diócesis de Lausanne, y de una sola fuente: el juez secular Pedro de Berna, quien había dirigido numerosos juicios por brujería y hechicería. Nider complementó estos cuentos con información de un inquisidor dominico de Autun, con discusiones que tuvo en Viena con un nigromante que se había reformado y con discusiones que tuvo con ciertos delegados del Concilio de Basilea acerca de la quema de Juana de Arco y otras mujeres que Nider consideraba brujas. El cuadro de la brujería que emergió del *Formicarius* contuvo la mayoría de los elementos que conformaron el estereotipo de la bruja. *Ibidem.*, p. 826- 828 Ver capítulo 2, *Descripciones*. Carlo Ginzburg rastrea la aportación de Nider en la conformación del estereotipo, *Historia Nocturna... Op. Cit.*, pp. 66- 72.

<sup>378</sup> Del Río, *Op. Cit.*, p. 345.

<sup>379</sup> *Ibidem*, pp. 410- 411.

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 338.

<sup>381</sup> *Ibidem*, p. 339.

una bendición en la mesa, la cual se hace mediante blasfemias en las que confiesan al mismo Belzebú como creador de todas las cosas, dador y conservador de ellas.<sup>382</sup>

*El argumento de Pierre de Lancre*

Al inicio de este capítulo mencioné que Pierre de Lancre llevó a cabo actividades inquisitoriales en la región vasca francesa de Labourd, cuya capital es Bayonne o “Baia de Francia” como lo expresa María Felipa.<sup>383</sup> Lancre detalla en su *Descripción* sobre las características geográficas del lugar y de la gente que habitaba ahí. Le pareció “realmente asombroso ver tantos demonios y malos espíritus, y tantos brujos y brujas confinados en este país de Laburdi, que no es sino un pequeño rincón de Francia, convertido en su cantera sin que en ningún otro lugar de Europa, que se sepa, exista algo que se aproxime siquiera al número infinito de ellos que hemos encontrado allí.”<sup>384</sup>

Su lengua es muy particular y se extiende por todo el país de Laburdi, la baja y alta Navarra y una parte de España, “y por difícil que sea este idioma, además de los vascos la conocen la mayoría de los bayoneses, los alto y bajos navarros y los vecinos españoles, al menos los de los alrededores”<sup>385</sup> Para Lancre, la ubicación de esta región es una de las causas de la existencia de tanta brujería pues se trata de un país montañoso, situado en los lindes de tres reinos: Francia, España y Navarra, en el que se entremezclan tres lenguas: francés, vasco y español. Todas estas características “proporcionan a Satanás maravillosas facilidades para efectuar en este lugar sus asambleas y Sabbats, en vista de que cuenta además con una costa marina que vuelve a las gentes rústicas, rudas, mal civilizadas.”<sup>386</sup>

---

<sup>382</sup> *Ídem.*

<sup>383</sup> Ver nota 355. Alcaraz también refiere que iban a parar a Ámsterdam. Esta ciudad y Bayonne comparten ciertas características: ambas son puertos y su principal actividad comercial era la pesca. Bayona y Burdeos fueron importantes centros sefardíes en Francia, así como Ámsterdam, después de ser expulsados de España y Portugal en el siglo XV.

[http://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/cartografia/sefardies\\_europa.htm](http://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/cartografia/sefardies_europa.htm)

<http://sefarad.rediris.es/textos/amsterdam.htm>

<sup>384</sup> *Op. Cit.*, pp. 31-32.

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>386</sup> *Ibidem*, pp. 32-33.

Además, según Lancre, algunos virtuosos religiosos expulsaron de los países de las Indias y del Japón a los demonios y ángeles perversos, esto provocó que se lanzaran en masa sobre la cristiandad y en Laburdi encontraron el sitio y la gente idónea para residir, de manera que se convirtieron poco a poco en los dueños absolutos de estas tierras.<sup>387</sup> Respecto a las características de los habitantes el autor menciona lo siguiente:

[son] absolutamente impropia para la labranza, malos artesanos y poco versados en trabajos manuales, y a las mujeres poco dedicadas a sus familias, como si no tuvieran prácticamente nada que hacer, Satanás finge ayudarlos, y para sorprenderlos mejor les suprime en primer lugar el entendimiento [...] Con ello les produce cierta clase de placer, y cuando cautelosamente hace que vean una pompa y magnificencia tan grandes en sus orgías y Sabbats, en los que hace abordar en un momento a tantas personas de todas condiciones y aparecer con gran fastuosidad tanta variedad de cosas nuevas, que la mayor parte de los brujos que acuden a dichas asambleas creen que se encuentran en algún paraíso terrenal, reservado a gentes escogidas.<sup>388</sup>

Finalmente, en Laburdi abundan las manzanas y las mujeres se alimentan sólo de ellas y de su jugo. Esto les conduce a morder con agrado la manzana prohibida. Son Evas que seducen a los hijos de Adán, “y privadas de cerebro, viven en las montañas en absoluta libertad y simpleza, como Eva en el paraíso terrenal.”<sup>389</sup> Se reúnen para platicar y chismosear sobre el placer experimentado en el *sabbat*.

Este autor se extiende en los detalles acerca de las asambleas de brujas laburdianas que se llevan a cabo en las noches de miércoles a jueves y de viernes a sábado, aunque a veces acuden todos los días de la semana. El Demonio espera la hora más oscura de todas, cuando las tinieblas son más profundas y casi todo el mundo se encuentra en el primer sueño<sup>390</sup>, para llevar a cabo sus reuniones en lugares desiertos y salvajes, lejos de toda vecindad o lugar habitado, “como puede ser en medio de una landa. Ellos los llaman comúnmente *lane* de Aquelarre, que significa prado de macho cabrío.”<sup>391</sup>

---

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>388</sup> *Ibidem*, pp. 38- 39.

<sup>389</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>390</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>391</sup> *Ibidem*, p. 62.

El Demonio se presenta de formas diversas en las asambleas, a veces toma forma de animal, como macho cabrío, con rostro humano grande y horroroso, con tres cuernos y una especie de luz en el del medio, con la que alumbraba el *sabbat*. Tiene un gran miembro que siempre exhibe tieso, y una cola.<sup>392</sup> Luego, los asistentes hacen el juramento al Demonio que en ocasiones debe renovarse.<sup>393</sup> Éste consiste en besar su trasero con lo cual se burla de Dios, en vez de que sea un beso de paz.<sup>394</sup>

Este homenaje es un remedo del Diablo que quiere imitar las obras más santas de Dios. Lancre señala que en las asambleas aparece rodeado de demonios a modo de santos. Tiene sus maestros de ceremonias, sus prelados, obispos y sacerdotes. Usa cirios, la aspersión e incienso que ofrece a toda la asistencia; tiene la señal de la cruz en la entrada, también hay una colecta, un sermón, la elevación y el *Ite missa est*.<sup>395</sup> De esta manera, Satanás sigue siendo adorado como antiguamente con el acto de idolatría.<sup>396</sup>

El autor menciona que en un juicio al que tuvo oportunidad de asistir se dijo que en el *sabbat* los supuestos sacerdotes van vestidos igual que en las misas y se sitúan al lado del Diablo; la elevación se hacía con una hostia negra simple y llana.<sup>397</sup> En clara alusión a la inversión de la misa, algunos testigos añadieron que mientras se presentaba la hostia negra, el sacerdote se elevaba en el aire pero con los pies hacia arriba y la cabeza hacia abajo, en posición invertida.

---

<sup>392</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>393</sup> Lancre cuenta cómo lo hizo una joven de dieciséis años “después de haberla obligado la primera vez a que hiciera esa abjuración lo más amplia posible, cada vez que acudía al Sabbath tenía que renovarla, y después iba a besarlo en el trasero. Sobre esto último añade algo importante, que muy a menudo le obligaba a besarle su trasero, más tarde el ombligo, luego el miembro viril y finalmente su trasero de nuevo.” *Ibidem*, p. 70.

<sup>394</sup> *Ibidem*, p. 71. Lancre aclara que las mujeres disfrutaban cuando besan esa obscena parte trasera con la que realizan la adoración al Demonio porque es “costumbre de los brujos vascos usar tabaco o nicotiana, así como los indios de la isla Española absorben humo de cierta hierba llamada cohoba, absorben el humo que sacan de esa planta para liberarse el cerebro y resistir el hambre, las esposas los huelen apuestos y hediondos”, de ahí que prefieran rendir dicho homenaje que besar a sus maridos en la boca. *Ibidem*, p. 41.

<sup>395</sup> *Ibidem*, pp. 309- 310. Es la fórmula con la que se termina la ceremonia religiosa.

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>397</sup> Lancre comenta que otros autores que citaron el mismo caso son Martín del Río y Henry Boguet. *Ibidem*, p. 315.

Mediante la profanación de cosas sagradas, el Demonio gana más almas y atrapa a más gente en sus redes, “hace que aumente el desprecio y la repulsa en los que desprecian las cosas sagradas.”<sup>398</sup> Pero también gana más almas cuando las brujas le presentan ante el Demonio a los que nunca han sido iniciados, sobre todo niños que han sido arrebatados de los brazos de sus padres, o incluso los suyos propios. Cuando se trata de niños ajenos las brujas les pasan la mano por la cabeza o por el rostro o les dan de comer una manzana embrujada o algún trozo de pan de mijo negro y así quedan confusos y desorientados, sin defensa. Entonces, la bruja dice “Aquí tiene, Señor el bello presente que le he traído, es un niño de buena familia que permanecerá eternamente a su servicio.” El Demonio le dice al niño que él es el Gran Señor y que debe reconocerlo como su Señor Supremo “para lo cual debe renunciar y renegar de su Salvador, de la Virgen María, de los santos y santas, del Paraíso, del Bautismo, del Santo Crisma, del Cielo y de la Tierra, y especialmente de su padre confesor, padre y madre, padrino y madrina y demás parientes.”<sup>399</sup>

Lancre añade que cuando los niños no son iniciados en la secta, son asesinados por las brujas, sobre todo los que no han sido bautizados<sup>400</sup> para incorporarlos como ingrediente principal en sus ungüentos. Ellas también elaboran ciertos venenos compuestos de diversos ingredientes porque hay venenos líquidos y otros que se usan como ungüentos. Éstos se usan para causar maleficios a la gente, mientras que el líquido es esparcido mediante un tarro agujereado para regar las cosechas y arruinarlas. Cuando se esparce se forma una nube negra, que se vuelve y se hace abrasiva.<sup>401</sup> También hay venenos en polvo, “que se hace con

---

<sup>398</sup> *Ibidem*, p. 110. Sin embargo, hay ciertas cosas contra las que el Demonio no puede hacer nada, por ejemplo la cruz. Ésta tiene gran poder y virtud, así como los rosarios. *Ibidem*, p. 311.

<sup>399</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>400</sup> El autor comenta que en ocasiones ésta es una prueba para los padres y que Dios permite que Satanás mate con más facilidad a los no bautizados “porque previendo los enormes pecados que irían a cometer si vivieran, no quiere que se granjeen una condena mayor, sin que por ello se pueda decir ni lamentarse que Dios sea cruel o injusto, pues únicamente por el pecado original ya merecen la muerte.” *Ibidem*, p. 112.

<sup>401</sup> *Ibidem*, p. 117.

sapos tostados y secados al fuego, que después se apilan y convierten en polvo, que arrojan en los vapores que se excitan del mar o del monte, y los polvos se mezclan con las nubes.”<sup>402</sup>

*Economía de los fluidos y de la carne*

María Felipa de Alcaraz declaró que durante las asambleas de brujas, los maestros de idolatrías se revestían con vestiduras sagradas, de dalmáticas y otras semejantes para hacer el papel de la santísima trinidad. Se les ofrecía incienso mientras hacían una imitación de la pasión de Cristo en la que los indios representaban cada paso de ésta y ponían un ídolo en cada una. Luego ejecutaban “todo genero de maldades que encierran idolatría judaísmo y herejía blasphemando con echos y palabras de Christo Nuestro Señor y su Santísima Madre, seminando escrementando y orinandose en sus rostros sagrados [...]”<sup>403</sup>

Con la imagen de Cristo, Alcaraz cometía otras indecencias: “tenía copula con dicha imagen como si la tubiera con un hombre y para esto acomodaba en dicha imagen carnes venereas de difunctos ministradas por el Demonio.”<sup>404</sup> Lo mismo hacía “con la imagen de Nuestra Señora teniendo copula, como si la tuviera con una mujer.”<sup>405</sup>

Por otro lado, su compañera y consorte<sup>406</sup>, María Teresa Carriño, junto con una española casada y que era socia doméstica, Maria Teresa Ramírez, así como con otros muchos indios e indias del Pueblo de Almolongas, hicieron “varios insultos y desacatos con el Santo Sacramentado, poniéndolo en ambas vías anterior y posterior.”<sup>407</sup> Después de esto recibían la comunión tomando las formas consagradas “de aquellas partes deshonestas inmundas.”<sup>408</sup>

---

<sup>402</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>403</sup> f. 268.

<sup>404</sup> Los inquisidores mandan preguntar dónde se encuentra dicha imagen, de qué material está hecha y si las partes venereas son de carne verdadera o fantástica, de papel o de otra materia. f. 257-257v.

<sup>405</sup> A los inquisidores les parece que esto era muy inverosímil porque María Felipa era mujer, entonces cómo habría de tener tal cópula con otra mujer. f. 257v.

<sup>406</sup> En el expediente se nombra a Carriño como consorte de Alcaraz. f. 228.

<sup>407</sup> f. 265v.

<sup>408</sup> *Ídem*.

María Felipa añadió que con las formas consagradas “ella y las demás personas complizes hazian los mas torpes y horrendos sacrilegios pisando orinando y echando el excremento humano y otras veces seminando sobre ellas, o las ponían hombres y mujeres en sus partes verendas, otras veces sobre ellas tenian copula hombres y mujeres entre si y despues con los Demonios.”<sup>409</sup>

Las imágenes de Cristo y de la Virgen María no eran las únicas que usaban durante sus rituales. Carriño tenía una pintura de indios encadenados unos con otros y en medio estaba su propia imagen

como que se copula con un hombre por la parte posterior, y con otro por la anterior, y finalmente otras puercas posturas de hombres y mujeres y q lo mismo q esta pintado executan estos bruxos quando se congregan, y q para ejecutarlo se ponen dos hombres y dos mujeres en pie, formando una cruz<sup>410</sup>, y en el medio se junta el Demonio sobre las partes verendas y con la cola los ciñe y abraza a todos quatro interin executan su carnal aiuntamiento.<sup>411</sup>

Sobre esto mismo declaró:

que mujeres españolas y indias se encadenan y travan con los demonios, y se copulan con los animales, las mujeres por ambas vías asta con seis perros dos por la parte posterior y dos por la anterior, y los hombres se copulan con las mujeres en la misma conformidad, los quatro por la via anterior y los dos por la posterior; y que para esta copula les dilata el Diablo y amplia las partes verendas y preposterias, para q puedan tener estas copulas, y q estos Reos tiene tal ardor de luxuria que tienen copula con varias sabandijas, como ratones, sapos y culebras de lodo, q un sapo se copula con dos hombres, y estos y el sapo quedan travados en dicha copula como los perros con las perras.<sup>412</sup>

<sup>409</sup> f. 259v.

<sup>410</sup> Es curioso que formaran una cruz porque, como se mencionó, esta es una figura poderosa que el Demonio teme o aborrece. Ver p. 3 de este apartado.

<sup>411</sup> Los inquisidores mandan a que declare qué partes verendas son sobre las q se junta el Demonio y si son de él mismo o de los hombres o mujeres. f. 262.

<sup>412</sup> *Ídem*. Una serie de teólogos de la Escolástica primitiva condenaron como pecado mortal toda desviación de la postura normal de la cópula, en la medida en que otras posturas son fruto del afán de placer, son contra la naturaleza, es decir contra la concepción. Ranke- Heinemann, *Eunucos...*, *Op. Cit.*, p. 149. La autora hace referencia a tres dominicos del siglo XIII: Rolando de Cremona, profesor en París, y su sucesor, Hugo de Saint Cher, así como a Guillermo de Rennes. También para Tomás de Aquino desviarse de la posición normal en la cópula es uno de los vicios contra la naturaleza, los cuales fueron clasificados como peores que mantener relaciones con la propia madre según un sistema que se remonta a san Agustín. Según el aquinate, otras acciones gravemente pecaminosas por ser vicios contra la naturaleza y peores que el incesto, la violación y el adulterio, son la cópula con animales, la homosexualidad, el sexo anal u oral, el coitus interruptus y la autosatisfacción. (S. Th. II-II q. 154 a. 11) La gravedad de estos actos reside en que impiden la procreación, desviarse de la manera de expulsar el semen prescrita por la Iglesia es *contra naturam*. *Ibidem*, pp. 180-181. Sobre la copulación conyugal, cuya finalidad es la procreación de la prole, la finalidad de los órganos sexuales

Para tener “vehemente luxuria se valen estos apostatas de ciertas pelos de las partes verendas los quales asegura la denunciante excitan tan fuertemente la conmoción de la carne y la irritan y encienden de modo q no queda parte alguna en sus cuerpos donde no brote llamas de luxuria [...]”<sup>413</sup>

En dichos actos de bestialidad y sodomía con animales de todas las especies, “las bestias aparecían de tal manera dispuestas a cometer estos pecados que parecían racionales en el modo de executar la copula. Y muchos destos bestiales actos aparecia el Demonio ia en figura de cabra o chivato, ia de mono.”<sup>414</sup>

María Felipa también confesó que en las asambleas “se copulaban carnalmente con el idolo grande que estaba oculto en el quarto, y se ponía al cuello como reliquias figuras varias de Demonios [...]”<sup>415</sup> Estos ídolos eran amasados con semen humano<sup>416</sup> y como parte del ritual entregaban su sangre a las maestras hechiceras<sup>417</sup>, quienes les daban de mamar para pervertirlas<sup>418</sup> y “comían la carne de niños inocentes en sus comidas y borracheras y comían otras asquerosas inmundicias.”<sup>419</sup>

#### *El argumento de Heinrich Kramer*<sup>420</sup>

Para Kramer una característica común de las brujas es “entregarse a todo género de torpezas carnales con los demonios.”<sup>421</sup> Éstos son íncubos y súcubos<sup>422</sup>, de los cuales no puede negarse su existencia.

---

y las posiciones sexuales, la autora remite a las siguientes fuentes de Tomás de Aquino: *Summa contra gentiles* 3, 122, *De malo* 15, 1c y *Summa Theologica* II-II q. 153 a. 2.

<sup>413</sup> f. 262 v- 263.

<sup>414</sup> f. 258 y 259v.

<sup>415</sup> f. 259v.

<sup>416</sup> f. 266.

<sup>417</sup> f. 263.

<sup>418</sup> f. 259.

<sup>419</sup> f. 260.

<sup>420</sup> Tomás de Aquino, el mayor teólogo católico, fue quien sistematizó la copulación con el Diablo. En él se basan todos sus sucesores. El “Doctor Angélico” expresó cómo funciona la relación sexual con el Diablo, cómo se procrean los hijos del Demonio y desarrolló toda una teoría de la transmisión del semen. Ranke-Heinemann, *Op. Cit.*, p. 212.

Las tradiciones de los cánones y de los Santos Doctores han transmitido acerca de todo esto muchas cosas. Pero con una diferencia, no obstante. En el pasado, los íncubos asaltaron a las mujeres contra la voluntad de éstas como lo cuentan Nider en su *Formicarius* y Tomás de Brabante, en su *Libro del bien universal* o de *Las Abejas*.<sup>423</sup>

Sin embargo ahora, gracias al testimonio de las propias brujas, se podía saber que ellas se entregaban voluntariamente como sirvientas del Demonio. Todas concordaban en esto, debían entregarse a este género de torpezas para aumentar su pérfido grupo. Kramer opina, apoyándose en san Agustín, que el origen de todas las prácticas supersticiosas se encuentra en la asociación de los hombres y los demonios pero la especie de las brujas es la peor, “puesto que, en su base no se halla un pacto tácito sino expreso, y porque además ellas deben rendir un culto de latría a los demonios por la apostasía de la fe; por eso realizan con ellos una pésima sociedad, de acuerdo con la condición de la mujer siempre ardiente para las vanidades.”<sup>424</sup>

El autor excusa de cierto modo los actos viciosos de los demonios al considerar que ya que conservan algo de su naturaleza angélica se avergüenzan de ellos.<sup>425</sup> De lo anterior resulta que “es la voluntad del hombre la que hay que buscar siempre como causa de su depravación, ya peque con o sin sugestión de otro. Pero el brujo se deprava por su pecado; luego la causa de éste no es el Diablo, sino la voluntad humana.”<sup>426</sup>

Kramer también concluye en la mayor propensión femenina hacia las torpezas carnales. “Podría anotarse además, que hay como un defecto en la formación de la primera mujer porque fue formada de una costilla curva, es decir, de una costilla del pecho, que está

<sup>421</sup> *Op. Cit.*, p. 222.

<sup>422</sup> Los íncubos son los demonios masculinos que se acuestan sobre las mujeres y los súcubos son demonios femeninos que se acuestan debajo de los hombres.

<sup>423</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>424</sup> *Ibidem*, pp. 245- 246. Kramer está citando aquí a Graciano, *Decreto* II, 26, 2, 6, y a san Agustín, *De la doctrina cristiana*, II, 19, 21.

<sup>425</sup> Según el autor, en las Escrituras si bien se habla de “asaltos a las mujeres por parte de los íncubos y súcubos, nunca se lee allí donde nombra los vicios contra la naturaleza, no solamente la sodomía, sino cualquiera otro cometido fuera del vaso debido (*extra vas debitum*), que éstos sean cometidos por íncubos y súcubos.” *Ibidem*, p. 76.

<sup>426</sup> *Ibidem*, p. 81. Kramer se apoya en san Agustín, *La Ciudad de Dios*, X, 11.

torcida y es como opuesta al varón. De este defecto procede también, que como es animal imperfecto, siempre engaña.”<sup>427</sup>

Estas malas mujeres tienen tres vicios principales: la infidelidad, la ambición y la lujuria. Éste último es el dominante porque es insaciable. Las mujeres ambiciosas son las más aficionadas a él “porque son más ardientes para satisfacer sus pasiones depravadas, como son las adúlteras, las fornicadoras, las concubinas de los grandes.”<sup>428</sup> Los demonios cometen con estas mujeres los más vergonzosos actos venéreos no por placer sino para infectar sus almas y sus cuerpos.<sup>429</sup> Al parecer, ellos muestran un particular interés “por la fuerza generativa del semen, y parece ser que ésta es mayor en el semen que proviene del acto carnal.”<sup>430</sup>

Respecto al uso de los orines, Kramer cita el ejemplo de una bruja de la diócesis de Constanza, la cual era muy detestada por la gente y no fue invitada a la celebración de una boda. Ella se indignó y llamó al Diablo para manifestarle su tristeza y le pidió que suscitase una tormenta para dispersar la fiesta. Entonces éste la condujo por los aires hacia una colina cercana al pueblo. A falta de agua, vertió orines en un agujero que había cavado con sus manos, después la removió con sus dedos en presencia del Diablo y éste lanzó el liquido por los aires para desencadenar el granizo que cayó únicamente en aquella región.<sup>431</sup>

#### *El argumento de Martín de Castañega*

Según Castañega el Demonio ciega y busca a los que no ponen rienda a sus apetitos venéreos y carnales.<sup>432</sup> Los cristianos simples y no fundados en la fe, así como los que se inclinan desenfrenadamente a las riquezas temporales, a las honras y vanidades, a los deleites carnales y a la curiosa investigación de cosas ocultas, son engañados por el

---

<sup>427</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>428</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>429</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>430</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>431</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>432</sup> *Op. Cit.*, p. 12.

Demonio haciéndoles muchas promesas de deleites carnales, de inteligencia y saber que no pueden conocer naturalmente.<sup>433</sup> Para esta gente mala y obstinada, cualquier mal les es un deporte y se regocijan en ello.<sup>434</sup>

Los actos carnales son un cebo para las brujas y los brujos, pero para los íncubos y súcubos que participan en tales actos no hay nada de placentero. “Y los cuerpos que para tal ejercicio nefandissimo toman, no son cuerpos verdaderos de alguna forma sustancial vivificados y informados, por ello ni en ellos ni en sus personas, que son espirituales, pueden sentir alguna alteración de deleyte carnal [...]”<sup>435</sup> Para Castañega, no hay necesidad de extenderse más en este tema.

#### *El argumento de Martín del Río*

Si los maléficos y las lamias<sup>436</sup> pueden realizar el acto venéreo con demonios, aquellos con súcubos y ellas con íncubos, Martín del Río argumenta que los Padres de la Iglesia fueron muy acertados al admitir que los demonios pueden tener comercio con mujeres. “La prueba más sólida a favor de dicha sentencia se toma de san Jerónimo y san Agustín, a quienes, con san Isidoro, siguen el común de la teología escolástica.”<sup>437</sup> Tiene además a su favor la bula de Inocencio VIII contra los brujos.<sup>438</sup>

Del Río apoya la teoría de que los demonios podían abusar de los hombres presentándose en forma de mujeres y de las mujeres presentándose como hombres, y podían exhibir artificialmente atributos sexuales que por naturaleza no poseen, como aportar semen

---

<sup>433</sup> *Ibidem.*, p. 11.

<sup>434</sup> *Ibidem.*, p. 28.

<sup>435</sup> *Ídem.*

<sup>436</sup> En el primer capítulo se hace referencia a estos seres. En la mitología vasca tienen pies de pato, cola de pescado o garras de ave, moran en ríos y fuentes.

<sup>437</sup> Las obras a las que se refiere son: san Jerónimo, *Comentario a Efesios*, 6; san Agustín, *La Ciudad de Dios*, 15, 23; Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, 1.8; Alejandro de Hales, 1p. cuest. 58; Tomás, Buenaventura, Escoto, Durando, Gabriel, Guillermo de París, *Del universo*, última parte, cap. 23.

<sup>438</sup> *Ibidem.*, pp. 312-313. Según Martín del Río este es el sentir común de los Santos Padres, de los teólogos y filósofos de más peso, y está comprobado por la experiencia de casi todas las épocas y naciones. Así, por no citar a otros, Platón, Filón, Josefo y la antigua Sinagoga; san Cipriano, san Justino Mártir, Clemente Alejandrino, Tertuliano y otros.

verdadero, tomado de otra parte, y remedar la eyaculación.<sup>439</sup> Para argumentar más respecto a “tema tan sucio”, del Río explica que si un demonio procura generación, entonces “busca semen fecundo, lo conserva y lo lleva con tanta celeridad que el espíritu vital no se evapore, infundiéndolo en el momento justo, de la calidad conveniente. En cambio, cuando no le interesa la generación, infunde alguna otra cosa a manera de semen, pero cálida, para que no se descubra la trampa.”<sup>440</sup> Este fluido era ofrecido al Demonio y algunas veces se mezclaba con el crisma<sup>441</sup> consagrado.<sup>442</sup>

El autor también discute si en estos actos hay placer o no y concluye que si no lo hay es “porque lo inhibe la providencia divina, o porque lo excluye el demonio. El resultado es el mismo: añade fealdad y malicia al pecado. Pero puede mediar placer, si Dios no lo prohíbe, y el demonio desea que lo sienta la súcuba. De hecho, no pocas veces han aplicado los demonios íncubos todo lo que en esta marranada exige el deleite.”<sup>443</sup>

Del Río menciona que estas prácticas de lujuria pervertida entre las brujas y los demonios debían averiguarlo los jueces.

Ciertamente nada hay por sucio que sea que no lo ensaye este *kakourgos*<sup>444</sup>, al objeto de envolver en perdición más segura las almas de los hombres. Por eso ofrece a cada cual aquello con lo que espera cazarle [...] sepa el confesor que entonces se comete doble pecado mortal: uno por degeneración, otro por hacerlo fuera del vaso natural. Así es más grave que si se ayuntan con el demonio a la manera humana y natural.<sup>445</sup>

Finalmente argumenta que las brujas y los demonios no pueden procrear al igual que quienes cometen bestialidad: “un ser humano y una fiera no pueden engendrar un verdadero ser humano, pues el semen del animal carece de la perfección requerida para tan noble residencia del alma. Si tal cópula genera algún fruto, será un monstruo.”<sup>446</sup> Cita como

---

<sup>439</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>440</sup> *Ibidem*, p. 318.

<sup>441</sup> Óleo consagrado que se usa para unciones sacramentales.

<sup>442</sup> *Ibidem*, p. 339.

<sup>443</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>444</sup> *Cacurgo*, en griego: malhechor, el Maligno.

<sup>445</sup> *Ibidem*, pp. 322-323.

<sup>446</sup> *Ibidem*, p. 308.

ejemplo la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza en la que dice que los indios de los Andes “acostumbran aparearse con grandes monos, y los hijos que nacen tienen humana la cabeza y las partes vergonzosas, pareciéndose en todo lo demás a los monos. Son tan fieros como feos; no hablan, sino que aúllan terriblemente; y los propios indios los tienen por monstruos.”<sup>447</sup>

*El argumento de Pierre de Lancre*

Lancre, como los otros demonólogos, pensaba que el Demonio se valía del placer para provocar la perdición humana. “¿Dígame usted para qué sirven si no tantas formas deformes, tantas figuras diversas y distorsionadas, tantos velos y máscaras de todas clases, tantas perniciosas y abominables licencias, tantas libertades, voluptuosidades, placeres contra natura a los que se entrega delante de nuestros ojos para atraernos hacia él por medio del placer que sabe que más disfrutamos, si no es para perdernos?”<sup>448</sup>

En las asambleas de brujas, el uso de los fluidos corporales es parte del ritual. Por ejemplo, algunas brujas le aseguraron a Lancre que el Diablo utiliza la aspersion; “primero orinaba él en un agujero, y luego lo hacían todos los asistentes al Sabbat, pequeños y grandes; a continuación, a veces el propio Diablo y otras algún hombre designado expresamente por él, lanzaban esos orines a toda la asistencia.”<sup>449</sup> Otros actos “infames y malditos” de apareamiento se llevaban a cabo después del baile y los festines. Al parecer, las acusadas de tales actos relataban lo ocurrido sin vergüenza alguna, lo cual impresionó a este autor.

[...] puedo decir que existen muchachas y mujeres de Laburdi que lo han practicado en los Sabbats, que en lugar de silenciar este condenable apareamiento, de enrojecer y llorar por ello, lo cuentan con todo lujo de detalles, incluyendo las circunstancias y rasgos más obscenos e impúdicos, con tal libertad y alegría, que cuando lo cuentan se vanaglorian y experimentan un singular placer en su relato, consideran los amores con

---

<sup>447</sup> *Ídem.*

<sup>448</sup> *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>449</sup> *Ibidem*, p. 313.

este indecente Demonio más dignos que los del marido justo que pudieran encontrar nunca.<sup>450</sup>

Por otra parte, añade que el Demonio encontraba mayor placer en los actos de sodomía, “que en la voluptuosidad más usual y natural, pues lo único que persigue es ofender a Dios, provocar a la naturaleza y que el género humano se pierda y deshonor”.<sup>451</sup> También encontraba mayor placer en dejarse besar por atrás y en poseer a mozas y a niñas.<sup>452</sup>

### *La vuelta*

La salida del *sabbat* es parte del mismo ritual. Los que estuvieron presentes en la asamblea, adquirieron ciertos poderes a través del sacrificio y la adoración demoníaca, lo conocieron carnalmente así como a los asistentes. Todos ellos han quedado “sacralizados” en el culto al Demonio y ahora deben volver al mundo. La salida es la contraparte de los ritos de entrada, del vuelo hacia el *sabbat*.

Sobre esta última parte no hay detalles en la declaración de María Felipa de Alcaraz, sin embargo los inquisidores estaban muy interesados en saber si en las asambleas de brujas o juntas ordinarias ella estuvo en “sus sentidos y potencias integras y las mantenía cabales y estaba con el perfecto conocimiento de las maldades q se hazían y se cometía de suerte q no sospechase de si hallarse enagenada de sentidos, illusos los ojos, y la imaginación turbada.”<sup>453</sup>

---

<sup>450</sup> *Ibidem*, pp. 183-184. Lancre relata que una bruja de 16 años declaró en su interrogatorio que en las asambleas se cometían actos incestuosos, violaciones al orden natural. Las doncellas eran desvirgadas por Satanás pero éste tenía un miembro lleno de escamas que causaban un dolor extremo y su semen era muy frío, de manera que nunca podía fecundar. También dijo que en el *sabbat* encontraba un placer maravilloso en esos apareamientos e incluso se deleitaba contando estos detalles, nombrando a todas las cosas por su nombre con mucho descaro y libertad, más allá del que los interrogadores le pedían. Para Lancre esto constituía una prueba que confirmaba la realidad del *sabbat*. *Ibidem*, p. 123.

<sup>451</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>452</sup> *Ídem*.

<sup>453</sup> f. 275 v.

Las autoridades del Santo Oficio insisten y advierten al comisario de Oaxaca, encargado de llevar a cabo el examen, que debe preguntar si las mismas cuestiones que se trataron en el primer apartado de este capítulo sobre cómo fue transportada, si regresó volando, si usó los ungüentos, quién se los proporcionó y de qué estaban compuestos, en compañía de quién regresó, si oyó campanas al pasar<sup>454</sup>, dónde se detuvo y finalmente, dónde dejó la figura de bruja o cómo se halló en su casa:<sup>455</sup>

si esta buelta fue sin parar a casa y cama, y allí se hallo como quien despierta de un sueño o enagenación de sentidos y potencias, acordandose bien de todo lo que vio y hizo, o acordandose solo confusamente y si no fue a parar a su casa donde tomo tierra o desde ia dentro de Oaxaca q fueron allí en sus cercanías y donde se fue a pie a su casa, quantas vezes fue sola y q quantas acompañada y con quien o quienes y q vio hizieron estos y los oio hablaron entonces y si después quedamente volvieron a hablar de sus viajes y vuelos.<sup>456</sup>

También debía expresar si veía a los cómplices de sus brujerías sólo en las “juntas solemnes ordinarias” o también los veía privadamente para repetir las maldades que habían cometido y si hablaron entre ellos

ponderando los buenos ratos en tanta injuria a Dios y a los Santos, la exequcion de tantas torpezas que era bueno al Demonio y tener comercio con el. Porque de verlo y percibirlo con los sentidos libres de illusion y turbación a no tenerlos íntegros, va la diferencia y crédito [...] tambien cabe q ella estubiese creiendo con firmeza estar en sus cabales sentidos y no estarlo, y fascinarla el Demonio la vista y ponerla delante objetos y por fantásticas q la pareciesen reales y verdaderas.<sup>457</sup>

#### *El argumento de Heinrich Kramer*

Sobre cómo las brujas se transportaban de un lugar a otro, el *Malleus Maleficarum* rebate el documento más importante que había tratado esta cuestión, el *Canon Episcopi*, que se dio a conocer en el año 906 por el Abad de Tréveris, Reginon de Prüm, quien atribuyó su origen al Concilio de Ancira del año 314. El *Canon* fue incluido por Graciano en el *Corpus Iuris*

<sup>454</sup> Sobre el sonido de las campanas, Lancre comenta que al parecer el Demonio lo odia hasta tal punto que si por casualidad sonaba el Ave María mientras estaba transportando a algún brujo por el aire, se veía obligado a abandonarlo. *Op. Cit.*, p. 310.

<sup>455</sup> f. 259v- 260.

<sup>456</sup> f. 276 v.

<sup>457</sup> f. 275 v- 276.

*Canonici* del siglo XII. Este documento señalaba que había mujeres seducidas por ilusiones y fantasmas de demonios, que creían y declaraban abiertamente que cabalgan a lomos de ciertas bestias con la diosa pagana Diana, volando enormes extensiones de tierra.<sup>458</sup> Lo más grave es que estas mujeres tenían estos viajes por ciertos, abandonaban la fe y caían en antiguos errores paganos. El *Canon* pedía a los sacerdotes que predicaran insistiendo en que todo esto era falso y un engaño del Demonio, era el espíritu quien sufría estas cuestiones aunque las mujeres pensaban que ocurrían en el cuerpo.

El argumento del *Malleus* se encarga de refutar que estas cuestiones sean meras fantasías. Para Kramer “va contra el espíritu de la Sagrada Escritura; causa daño intolerable a la Santa Iglesia en la que desde hace muchos años las brujas han estado tranquilas a causa de esta opinión pestilente que amputa al brazo secular el poder de castigarlas.”<sup>459</sup> El error entonces consistía en negar la realidad de la brujería y los medios de los que se valía el Demonio y las brujas para obrar sus maleficios. Las brujas efectivamente pueden ser transportadas corporalmente y si no pudieran ello se debería a que Dios no lo permite.<sup>460</sup>

Para el autor los rumores públicos que se extienden acerca de los transportes también constituyen una prueba para quienes los niegan absolutamente o intentan afirmar que son únicamente de tipo imaginario. Si bien pueden ir de manera fantasmática también pueden hacerlo corporalmente “como aparece claro a partir de sus propias confesiones: no tanto de las de aquellas que han sido quemadas como las de aquellas que han vuelto a la fe y a la penitencia.”<sup>461</sup>

---

<sup>458</sup> Sobre su origen y datación, hay consenso en que no pertenece al siglo IV, aunque desde el siglo X se creyó que así era. Parece que su redacción en realidad se remonta al año 900. Alberto Ortiz, *Tratado de la superstición occidental*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009, pp. 96-97.

<sup>459</sup> *Op. Cit.*, p. 232,

<sup>460</sup> Kramer se apoya en Aristóteles *Física* VIII, 4 y en Tomás de Aquino *Comentario sobre las Sentencias* II, 7, 3; *Suma Teológica* I, 110, 1-4; *Cuestiones sobre el mal* XVI, 10 para explicar cómo los cuerpos pueden ser movidos por los ángeles ya sean buenos o malos. La voluntad humana juega un papel muy importante en esto.

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 238. En España hubo teólogos contrariados respecto a la existencia de la brujería. Dudaban de la veracidad de los vuelos nocturnos, de las asambleas y de otros actos de las brujas. En el siglo XV, Lope de Barrientos comparte el punto de vista del *Canon Episcopi*, también Alonso de Madrigal conocido como “el Tostado”, quien afirmó que los conventículos de las brujas eran producto del uso de drogas. A principios del

*El argumento de Martín de Castañega*

Castañega considera que dos posibilidades respecto al viaje de las brujas, una en la que realmente van a tierras, mares y partes remotas por ministerio diabólico; y en segundo lugar había brujas que arrebatadas de sus sentidos tienen revelaciones diabólicas de las cosas remotas y ocultas que algunas veces son falsas.<sup>462</sup>

*El argumento de Martín del Río*

Para Martín del Río las brujas volvían a sus casas a pie, si vivían cerca y las que no, regresaban como habían ido.<sup>463</sup> Comenta que ellas tomaban “buena nota de los lugares y sus aledaños, como también de los alimentos; reconocen árboles, sebes, ríos, campos y casas [...] Cuando van o vuelven de sus asambleas, a menudo son vistos por personas católicas y en su sano juicio, que en ocasiones las han sorprendido desnudas, o las han visto caer de un torbellino o nube, tal vez heridas o accidentadas.”<sup>464</sup>

Sin embargo, Del Río tiene claro que el Demonio puede engañar a las brujas y no moverlas de sitio, “con ello persuade a los jueces y autoridades de que es falso lo que se cuenta de semejantes traslados, y estorba que se ejecute justicia.”<sup>465</sup> Aunque el Demonio prefiere utilizar el unguento para trasladar a las brujas porque a veces éstas son muy asustadizas y no se atreven o son muy débiles como para soportar el contacto con Satanás en

---

siglo XVI, Francisco de Vitoria retomó el debate entre crédulos y escépticos y se inclinó por los primeros. A raíz del Auto de Fe de Logroño en 1610 hubo una verdadera confrontación. El obispo de Pamplona, Antonio Venegas de Figueroa pensaba que todo lo dicho al respecto era pura fantasía y mentira y que sólo se había comenzado a hablar de ello al desencadenarse la cacería de brujas en Laburdi. Sin embargo, la obsesión contra las brujas se extendió entre los eclesiásticos y entre el pueblo mismo a consecuencia de la campaña emprendida de predicación emprendida en Logroño para cristianizar el territorio vasco. Los excesos que se cometieron en Logroño encontraron réplica en la opinión crítica de personas como Alonso de Salazar y Frías, quien recorrió dicho territorio y concluyó que los actos atribuidos a las brujas eran falsas y que eran producto de la imaginación. María Jesús Zamora, *Op. Cit.*, pp. 136- 137. En este caso, hay que decir que ni Castañega, ni Del Río, ni Lancre tenían esta posición crítica; más bien puede ubicárseles del lado de los teóricos crédulos.

<sup>462</sup> *Op. Cit.*, p. 23.

<sup>463</sup> *Op. Cit.*, p. 340.

<sup>464</sup> *Ibidem*, p. 350.

<sup>465</sup> *Ibidem*, p. 334.

el propio cuerpo, de manera que el unguento les embota los sentidos y las persuade de que tiene efectos inmensos.<sup>466</sup>

El autor aclara que en realidad los ungüentos no tienen ningún papel en el traslado, se trata más bien de una cuestión de voluntad porque quien está deseoso y curioso de asistir a las asambleas y se unta entonces puede efectivamente viajar por el aire porque Dios lo permite para castigar la osadía de su curiosidad incrédula. En cambio, quien está seguro de su fe y armado de caridad, aunque quisiera disipar las argucias del Demonio para confirmar su fe, y se aplica los ungüentos, es más que seguro que no se transportaría porque Dios no lo permitiría y porque no habría pacto con el Demonio.<sup>467</sup> Para Del Río no hay duda de la existencia y la posibilidad de estas cosas y concluye:

Todos los brujos y brujas hacen idénticas confesiones, sin discrepar en el más mínimo detalle; y lo mismo corroboran otras personas libres de su delito y error. Lo reconocen los reos incluso en la hoguera, donde de nada les serviría inventarlo, y cuando se han agotado los tormentos. Lo vano e ilusorio jamás podría contar en su favor con testimonio tan unánime, concorde y reiterado, ni con el consenso de tantísimas personas, tan diferentes unas de otras en cuanto a lugar, tiempo, edad y profesión. Cada cual tiene su idiosincrasia, y cada cual fantasea a su aire. No todo el mundo tiene la misma disposición de cerebro y de fantasía que sería necesaria al demonio para infundir tales imaginaciones, como tampoco sería posible tanto acuerdo en la mentira. A mi entender, este argumento es capaz de convencer a cualquiera que no sea un testarudo.<sup>468</sup>

*El argumento de Pierre de Lancre:*

Lancre argumenta de forma idéntica a Del Río:

[...] no se podría encontrar una misma, concordante y tan segura contestación, ni tan gran consenso entre naciones, lugares, tiempos, edades y voluntades tan contrarias, tan enemigas y tan alejadas. Pues la manera de actuar de cada uno es exclusiva, y cada cual se imagina cosas diversas, porque el cerebro y la fantasía son completamente diferentes en cada persona, y éstas serían las forjas que Satanás necesitaría para construir las mismas imágenes o hacer ver las mismas cosas. Ni la mentira ni todas esas ideas más o menos grotescas podrían encontrar tanta unanimidad, las brujas no

---

<sup>466</sup> *Ibidem*, p. 340.

<sup>467</sup> *Ídem*.

<sup>468</sup> *Ibidem*, p. 351.

tienen poder para crear todas esas fantasías, ni pueden soñarlas y abandonarlas cuando les parezca bien.<sup>469</sup>

Lancre concluye que la infinidad de crímenes detestables que cometen las brujas merecen la muerte, y aunque parezca que no son culpables todas ellas por haber acudido al *sabbat*

si es verdad que lo son de la mayoría, además de que cometen otra infinidad de crímenes que no pueden ser conocidos [...] En resumen, nos encontramos ante un crimen que hay que castigar con dureza y que atajar, pues se desliza e insinúa con facilidad, y produce perjuicios asombrosos. Y aunque en un pueblo grande no tengamos más que una única bruja, en poco tiempo usted ve tantos niños perdidos, tantas mujeres embarazadas que pierden sus bebés, tantas epilepsias implantadas a pobres criaturas, tantos animales perdidos, tantas cosechas dañadas, que ni el rayo ni ningún otro azote del Cielo significan nada en comparación.<sup>470</sup>

---

<sup>469</sup> *Op. Cit.*, p. 95.

<sup>470</sup> *Ibidem*, p. 361.

## **Capítulo Seis. El entramado judicial.**

### **Origen y contexto de los inquisidores**

¿Cómo podría explicarse que en Antequera, en la primera mitad del siglo XVIII, una mujer declarara que había pactado con el Demonio, que había sido enseñada a volar, que elaboraba ungüentos con cadáveres de niños sacrificados, que idolatraba a unos ídolos en forma animal, que cometía actos sodomíticos y bestialidades, que copulaba con el Demonio? ¿Cómo explicar que las declaraciones de María Felipa de Alcaraz, coincidieran perfectamente con el estereotipo de la bruja y del sabbat? Las pistas para responder a dichas cuestiones parten no de la supuesta bruja sino de quienes acompañaron, inquirieron, revisaron, juzgaron y armaron el proceso judicial, es decir los inquisidores.<sup>471</sup>

Pedro Navarro de Isla, Diego Mangado y Clavijo, Pedro Sánchez de Tagle y Gerónimo Morales y Sígala, fueron los funcionarios del Santo Oficio que estuvieron involucrados en la causa contra María Felipa. En el capítulo anterior señalé que los testamentos de los dos primeros se encuentran en el Archivo General de la Nación.<sup>472</sup> Estos

---

<sup>471</sup> En respuesta a tales preguntas, la reciente investigación de Cecilia López Ridaura sobre un caso de brujería en Coahuila en el siglo XVIII señala que “muchos de los detalles consignados por los procesos europeos se hacen eco del otro lado del Atlántico, apenas con algunas adaptaciones que responden al contexto de una ciudad fronteriza de la Nueva España, en donde lo poco que se sabía de la brujería era comunicado por los mismos miembros de la Inquisición, que insistían en sus interrogatorios hasta lograr reunir el esquema completo que aparecía en los manuales y en los procesos conocidos.” Véase “Las brujas de Coahuila: un proceso emblemático del norte de la Nueva España” en Alberto Ortiz y María Jesús Zamora, *Espejo de brujas...*, *Op. Cit.*, p. 131. La tesis de doctorado en Letras de Cecilia López lleva por título: *Las brujas de Coahuila...Op. Cit.*, La mayor parte de las investigaciones sobre brujería en Nueva España, a las cuales me he referido en la Introducción y en el tercer capítulo, reconocen que el estereotipo de la bruja europea puede rastrearse en los expedientes inquisitoriales aunque se encuentra mezclado y adaptado con elementos que resultaron de la mezcla de culturas. Sin embargo, son muy pocos los trabajos que han dan cuenta del entramado judicial como pretendo en este capítulo. Un ejemplo de lo anterior, aunque no corresponde a Nueva España, es *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios* de Diana Luz Ceballos Gómez, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 1995. La autora dedicó los primeros capítulos de su obra a la historia de la Inquisición, a la diferenciación entre la magia, la medicina y la brujería y a la aculturación. Los últimos capítulos los dedicó a la parte judicial, los tipos de penas y castigos y los interrogatorios para terminar ejemplificando con varios casos de brujería, hechicería y homicidios con hierbas en la ciudad de Cartagena. En su trabajo podemos notar la consideración de la autora respecto a sus fuentes como documentos judiciales.

<sup>472</sup> Testamento de Pedro Navarro de Isla, AGN, Civil, vol. 1885, exp. 7 y testamento de Diego Mangado y Clavijo AGN, Civil, vol. 1885, exp. 8. Sobre Pedro Anselmo Sánchez de Tagle no pude encontrar el testamento en el AGN, sin embargo José Toribio Medina menciona que fue nombrado inquisidor fiscal el 26 de agosto de 1728. Luego de este cargo fue ascendido al obispado de Durango en marzo de 1747. El autor

documentos proporcionan información importante no sólo sobre sus pertenencias también sobre sus orígenes, conflictos y relaciones familiares, sus estudios y formación profesional, y por supuesto los libros que acompañaron su quehacer como inquisidores.<sup>473</sup>

Lo que podemos saber a través de los testamentos de estos personajes es que Pedro Navarro de Isla provenía de una familia de funcionarios reales, estudió en el Colegio Mayor de san Ildefonso de la Universidad de Alcalá de Henares y al concluir sus estudios fue electo inquisidor fiscal del Santo Oficio de México. Antes de embarcarse en Cádiz otorgó su testamento, el 14 de febrero de 1721, en la Villa de Villalón, ante Joseph Maroto escribano del Ayuntamiento de dicho lugar. Murió en la ciudad de México, el 9 de enero de 1746, siendo inquisidor decano. Dejó 17 tierras a sus familiares. Sus albaceas fueron sus compañeros Pedro Sánchez de Tagle y Diego Mangado y Clavijo.

Por otra parte, el testamento de éste último informa que era natural del Redal, Castilla la Vieja, en la provincia de La Rioja, que pertenecía al obispado de Calahorra y la Calzada. Fue hijo legítimo de Catalina Clavijo y Diego Mangado. Ingresó al Colegio Mayor de Valladolid de la universidad vallisoletana el 5 de noviembre de 1720, a la edad de 21 años. En 1729 fue nombrado fiscal del Consejo Supremo de la Inquisición de México<sup>474</sup>, donde murió el 19 de enero de 1744.

Sobre Gerónimo Morales y Sígala sabemos por su testamento<sup>475</sup> y su nombramiento como comisario inquisitorial de Antequera<sup>476</sup>, que anteriormente se

---

también brinda algunos datos sobre Pedro Navarro y Diego Mangado que no repetiré aquí porque se señalan en el cuerpo del texto. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, CONACULTA, 2010, p. 385. Queda abierta aquí una posibilidad de investigación para quien se interese por desentrañar las redes de actuación y la vida de los inquisidores. Ver Idalia García, “Suma de bibliotecas novohispanas: hacia un estado de la investigación”, en: Idalia García y Pedro Rueda Ramírez (comps.), *Leer en tiempos de la colonia: imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España*, México, UNAM-CUIB, 2010, pp. 281-307.

<sup>473</sup> Ver: Idalia García y José Antonio Armillas Vicente, “Los bienes de difuntos como fronteras de conocimiento de las bibliotecas novohispanas.” en: *Relaciones*, México, COLMICH, núm. 114, primavera 2008, vol. XXIX.

<sup>474</sup> Cristina González Caizán, “Colegiales riojanos en el Colegio Mayor de Santa Cruz de Valladolid, siglos XV-XVIII”, en: *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, España, núm. 28, 2004, pp. 101- 116p

<sup>475</sup> AGN, Inquisición, vol. 830, exp. 35.

desempeñó como cura rector del sagrario de Chiapas, fue examinador de este obispado y catedrático de teología en el Seminario de dicha ciudad. Después, en Antequera, fue rector del Colegio de Nuestra Señora de la Concepción, catedrático de Artes y canónigo lectoral en la iglesia catedral, así como sinodal, provisor y vicario general de dicha ciudad. Quienes autorizaron su nombramiento como comisario del Santo Oficio fueron precisamente Pedro Navarro de Isla y Pedro Sánchez de Tagle.

Hay que aclarar que Morales y Sígala, en su calidad de comisario de Antequera fue quien recibió y realizó una primera revisión de la acusación contra María Felipa para remitirla después a los inquisidores del Santo Oficio en la Ciudad de México. Diego Mangado y Calvijo aparece en el expediente de María Felipa como inquisidor fiscal, es decir, fue quien revisó a profundidad la causa y emitió un dictamen sobre la gravedad de la misma y cómo debía procederse. Esto era revisado por los otros inquisidores, Pedro Navarro y Pedro Sánchez de Tagle, para informar su juicio y emitir los autos en relación a la causa, es decir los acuerdos.

Recordemos aquí que los expedientes inquisitoriales son expedientes judiciales que se producen al interior de un aparato burocrático, de una institución que opera bajo ciertos criterios, con una ética y una intención determinada, y que se guía por cierta normatividad.<sup>477</sup> Es decir que detrás de un expediente hay una compleja red de funcionamiento que opera a través de quienes componen tal institución.

En este caso, he apuntado algunos datos sobre estos actores de los que bien podría hacerse una investigación más amplia reuniendo una mayor cantidad de fuentes al respecto.<sup>478</sup> Por ahora, no puede dejar de notarse la formación tanto de Navarro, como

---

<sup>476</sup> AGN, Inquisición, vol. 830, exp. 34.

<sup>477</sup> Jorge Traslosheros, “En torno al método”, pro-manuscrito. El autor señala que “Debemos tener presente que, la racionalidad de las acciones dentro de un foro de justicia eclesiástica están éticamente orientadas dentro de un contexto explícita e intencionadamente religioso.”

<sup>478</sup> Me referiré sobre todo a Diego Mangado y Pedro Navarro porque dispongo de más información sobre ellos, porque sus posiciones dentro de la Inquisición tenían un mayor rango de autoridad aunque ello no significa que

Mangado y Clavijo. Los Colegios Mayores eran instituciones educativas importantes cuya misión era producir funcionarios adecuados para aquel momento, versados en Derecho, Medicina y Teología.<sup>479</sup>

El Colegio Mayor más antiguo fue el de San Bartolomé de Salamanca, fundado en 1408 por el obispo de Cuenca, y perteneció a la Universidad de Salamanca. En 1483 Pedro González de Mendoza fundó el de Santa Cruz de Valladolid que perteneció a la Universidad vallisoletana y el cardenal Cisneros fundó, en 1500, el Colegio de san Ildefonso en la Universidad de Alcalá de Henares.<sup>480</sup> Estos colegios tenían una fuerte vinculación entre sí y para acceder a ellos debía cumplirse con ciertos requisitos. Por ejemplo, el Colegio Mayor de Santa Cruz de Valladolid, donde estudió Mangado y Clavijo, solicitaba que se comprobara ser español, hijo legítimo y de cristianos viejos, es decir, demostrar limpieza de sangre a través de un cuestionario realizado ante un notario, tener 21 años, no tener una renta anual superior a 30 ducados de oro, poseer un título de bachiller en Derecho o algún estudio general o haber estudiado en alguna Universidad y llevar algún título de presentación o carta firmada por la persona o entidad que proponía al colegial como tal.<sup>481</sup>

El Colegio de Bartolomé de Salamanca quizá era el más prestigioso e ilustre de todos, pero el de Santa Cruz de Valladolid y el de Alcalá de Henares eran casi igualmente famosos e importantes. Una buena proporción de los inquisidores pasaron por estos colegios universitarios que servían como cantera a la alta administración y a los Consejos de gobierno.<sup>482</sup> Los colegiales eran gente letrada con sólidos estudios universitarios tanto en

---

la función de los comisarios tuviera menor importancia. Todavía queda por investigar lo anterior aunque ya hay estudios que comienzan a esclarecerlo; por ejemplo el proyecto de investigación que se realiza en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán por parte de Pedro Miranda Ojeda “Comisarios y comisarías del Santo Oficio. La construcción del territorio inquisitorial, siglos XVI-XIX.”

<sup>479</sup> Isabel Pendás García, “Los Colegiales Mayores de Santa Cruz de Valladolid 1660-1785”, en: *Investigaciones Históricas*, España, núm. 4, 1983, pp. 123-158.

<sup>480</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>481</sup> *Ibidem*, p. 128 y González, *Op. Cit.*, p. 102.

<sup>482</sup> Bartolomé Benassar, *La Inquisición española. Poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1981, p. 76. El autor señala que para los más dotados o los más afortunados, para los más hábiles también, el recorrido

derecho civil, derecho canónico y teología, como ya se ha señalado.<sup>483</sup> Ellos formaban parte de una élite intelectual que compartía opiniones respecto a ciertos temas<sup>484</sup> y que tenía acceso a libros especializados en diferentes materias, por ejemplo la brujería. En la Biblioteca Histórica, es decir el fondo reservado de la Universidad de Valladolid se encuentran ejemplares del *Malleus Maleficarum*<sup>485</sup> y de las *Disquisiciones mágicas* de Martín del Río.<sup>486</sup> Esto apunta a que es probable que Diego Mangado y Clavijo conociera, así como Pedro Navarro de Isla, estas obras.<sup>487</sup>

Precisamente una parte de las motivaciones para descubrir y perseguir a las ‘brujas’ provenía de la élite que construyó el estereotipo intelectual de la bruja y del *sabbat*, el cual muy probablemente se estudió y transmitió en los mencionados colegios universitarios. La gente común podría no entender las sofisticadas teorías de los demonólogos, monjes y teólogos que sí compartían teorías fundamentales basadas en la literatura y la teología.<sup>488</sup> Las teorías expresadas en sus obras afectaban las hipótesis más básicas de la gente respecto

---

hacia las posiciones de poder pasaba siempre por las mismas estaciones: un colegio mayor universitario, la entrada en un capítulo o el vicariato de una diócesis, los comienzos en el Santo Oficio como fiscal, el ejercicio como inquisidor en uno o varios tribunales, el llamamiento al Consejo Supremo de la Inquisición y la elevación al episcopado, la presidencia de una de las audiencias (Granada y Valladolid en Castilla; Barcelona, Zaragoza y Valencia en Aragón; las audiencias de Indias); finalmente, la distinción mayor, la presidencia de uno de los grandes consejos del reino: Consejo de Indias, de Castilla, de Estado.” *Ibidem*, p. 79. Benassar recuerda aquí el texto de Julio Caro Baroja, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, en el que llama la atención sobre las universidades como escuelas de violencia intelectual en donde los maestros trataban de formarse clientelas, constituían con sus estudiantes partidos que lanzaban los unos contra los otros y donde la práctica de delación era habitual.

<sup>483</sup> Ejemplo de estos amplios conocimientos lo podemos encontrar en las bibliotecas de los inquisidores, el inventario de la librería de Navarro e Isla, realizado el 29 de enero de 1746, contenía aproximadamente 850 volúmenes sobre todo relacionados con derecho canónico, derecho civil y teología moral. Lo mismo ocurre con la biblioteca de Diego Mangado aunque ésta contenía una cantidad menor de libros.

<sup>484</sup> Eso no significa que todos compartieran las mismas opiniones o los mismos conocimientos.

<sup>485</sup> Esta edición en latín es de 1595, en Lugduni (Lyon): Sumptibus Petri Land.

<sup>486</sup> Esta edición en latín es de 1612, en Lugduni (Lyon)

<sup>487</sup> En el capítulo anterior señalé que en la biblioteca de Pedro Navarro había un ejemplar de estas dos obras. También es importante volver a mencionar que el *Malleus Maleficarum* fue un libro que se editó en numerosas ocasiones durante los siglos en los que se persiguió y cazó a las brujas.

<sup>488</sup> Walter Stephens, *Demon lovers. Witchcraft, sex and the crisis of belief*, Chicago, University of Chicago, 2003, p. 17.

a las brujas y la brujería<sup>489</sup> y chocaban con quienes quisieron prevenir contra la tendencia a dar una realidad absoluta a lo que se decía de ellas.<sup>490</sup>

Aunado a lo anterior, algunos inquisidores podían haber nacido en un ambiente de campesinos donde las brujas fueran culpadas de desastres en la agricultura o personales<sup>491</sup>, es decir en lugares donde había creencias y preocupaciones populares en torno a la brujería. Ésta es la otra parte de donde provenían las motivaciones para descubrir y perseguir a las ‘brujas’.<sup>492</sup>

Tal es el caso de Diego Mangado y Clavijo quien, como mencioné, era natural del Redal en la Rioja la cual formaba parte del obispado de Calahorra y era zona vascuence en donde, según el especialista Julio Caro Baroja, “el miedo a las brujas era de todas suertes, cosa muy extendida.”<sup>493</sup> Añádase a esto que en el Colegio de Santa Cruz de Valladolid convivían colegiales de Rioja, País Vasco, Castilla, Galicia, Asturias, y Andalucía. Lo que quiero apuntar es que es probable que las historias sobre la caza y persecución de brujas se difundiera y conociera no sólo a través de libros especializados sino también a través de los rumores, historias y mitos acerca de las persecuciones que tuvieron lugar en España. Como se vio antes, Euskal Herria o País Vasco fue el lugar más importante de la península ibérica para perseguir y cazar brujas donde tanto las actuaciones intelectuales, como las populares tuvieron un papel y un valor emocional fundamental.<sup>494</sup> Pero volvamos sobre el estereotipo intelectual de la bruja que es el tema central de esta investigación.

---

<sup>489</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>490</sup> Julio Caro Baroja, “De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619)”, *Op. Cit.*

<sup>491</sup> Stephens, *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>492</sup> Se refieren al estereotipo popular tanto Walter Stephens, *Ibidem*, como Julio Caro Baroja en *Las brujas y su mundo*, así como Norman Cohn en *Los demonios familiares de Europa* y Carlo Ginzburg en *Historia nocturna*. Las preocupaciones populares tenían que ver sobre todo con el *maleficium* o maleficio, es decir los daños a los vecinos sobre todo en sus cosechas, sus animales, sus propiedades, la impotencia sexual es decir la enfermedad. Esta parte popular no tenía que ver con las preocupaciones teológicas que tenían las élites intelectuales tales como las que se han revisado en el capítulo anterior.

<sup>493</sup> “De nuevo sobre...”, p. 745.

<sup>494</sup> Véase *Las brujas y su mundo* de Caro Baroja y *El abogado de las brujas* de Gustav Henningsen.

### ***Tradición y Autoridad***

La brujería clásica de los siglos XV y XVI, la que estudiaban los colegiales, se formó en función de códigos, con el *Malleus Maleficarum* a la cabeza.<sup>495</sup> Los manuales judiciales y textos amonestadores son discursos contruidos a partir de esquemas que provienen de Autoridades y son deudores de una Tradición discursiva antisupersticiosa y jurídica que conforman una cadena de textos especializados que edifica y sostiene un sistema de reprobación.<sup>496</sup>

Estos libros, como hemos visto, son disquisiciones eruditas y especializadas, que se corresponden con lineamientos ortodoxos y se apegan al dogma oficial. Difunden e informan, son didácticos y su autoridad se respalda en la interpretación de textos sagrados, en los dictámenes de los constructores de la doctrina católica.<sup>497</sup>

Las referencias a la Tradición y a la Autoridad surgían cuando se discutía un asunto, el tratamiento determinativo del pasado para resolver conflictos y el apego al dogma decretaban la metodología para interpretar, razonar y extraer conclusiones. Este método de transmisión exigía respetar la palabra y aceptar una acepción unívoca. Por otra parte, el método expositivo, el currículo de los autores, el respeto por el dogma así como por protocolos de recomendaciones y autorizaciones, garantizaron que la percepción supersticiosa y antisupersticiosa no cambiara durante siglos, que el discurso se mantuviera más o menos uniforme y que muchas de estas obras funcionaran como guías espirituales y judiciales confiables. Generalmente las modificaciones sustanciales ocurren mediante procesos históricos de gran aliento.<sup>498</sup>

La tradición busca perpetuar. Mira hacia el pasado preocupada por tender puentes hacia el futuro, por prolongar indefinidamente a través del tiempo preservando y

---

<sup>495</sup> Julio Caro Baroja, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza, 1970, p. 43.

<sup>496</sup> Alberto Ortiz, *Tratado de la superstición occidental*, Op. Cit., p. 109.

<sup>497</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>498</sup> *Ibidem*, p. 120.

desarrollando una identidad propia y una diversidad frente a los demás.<sup>499</sup> La especificidad de la tradición como contenido es su carácter perdurable a través de generaciones, a través del tiempo.<sup>500</sup>

Por otra parte, la tradición al desarrollar determinada identidad, cohesiona y brinda unidad a un grupo, es decir hace comunidad y garantiza que ésta perdure, lo cual garantiza y conduce a cierta seguridad y estabilidad. Es una realización y actualización de tal tendencia o potencia. Por ello la tradición es codiciada como medio de control.<sup>501</sup> “La tradición es una especie de supranorma fundamental, puesto que atañe no sólo al funcionamiento del grupo o de sus miembros en tal o cual circunstancia, sino que da el fundamento, aunque sea tácito, a la existencia misma del grupo. Es su acta constitutiva.”<sup>502</sup>

A lo anterior se añade que existen grupos que tienen conciencia sobre la tradición y la voluntad para mantenerla, o sea volición. De manera que en ellos hay que reconocer una “responsabilidad expresa frente a la tradición, una apertura explícita de conocimiento y voluntad de fidelidad a un origen, así como de necesidad de actualizarla para preservarla. Por ello se da una particular conciencia y volición sobre el acto mismo de la transmisión.”<sup>503</sup>

‘Traduzcamos’ lo dicho para que cobre sentido en el contexto de este trabajo. Entiendo y he expuesto en otros capítulos que los textos antisupersticiosos, los manuales y tratados de demonología, se apoyaron en las más grandes autoridades cristianas para defender sus argumentos y con ello se convirtieron también en autoridades que merecían ser estudiadas y transmitidas. Se convirtieron en parte de una tradición. El estereotipo de la bruja encierra Tradición y Autoridad, lo cual significa que al construirlo, las élites reafirmaron la identidad cristiana desarrollando una identidad jurídica para señalar a quienes

---

<sup>499</sup> Carlos Herrejón, “Tradición. Esbozo de algunos conceptos” en *Revista Relaciones*, núm. 59, México, COLMICH, 1994, p. 142.

<sup>500</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>501</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>502</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>503</sup> *Ibidem*, p. 147.

habían renunciado a dicha identidad y se habían convertido en disidentes. Identificando a los enemigos y enemigas de la fe, garantizaron su propia estabilidad y la cohesión social. Por supuesto que estos grupos de la élite tenían conciencia sobre el estereotipo y sobre la autoridad de los textos que lo reafirmaban. Vuelvo a señalar que la formación que tenían en los colegios, el método de transmisión, exigía el respeto por dichas autoridades y la interpretación unívoca, la intención y la voluntad era preservar la tradición. Por lo tanto, no puede dejar de notarse la responsabilidad frente a la repetición y perpetuación de la tradición -como menciona Herrejón- que termina por convertirse en verdad.<sup>504</sup>

Si bien la esencia de lo tradicional es permanecer inmutable, es cierto que para sobrevivir debe adaptarse o actualizarse. Etimológicamente tradición proviene de *traditio*, que significa entregar (tradere) o transmitir. A lo que se transmite corresponde un proceso de recepción y asimilación o adaptación.<sup>505</sup>

Quizá uno de los ejemplos más importantes sobre esta adaptación de la tradición y la autoridad en materia de brujería es el *Canon Episcopi*<sup>506</sup> que, como se mencionó en el capítulo anterior, los supuestos vuelos de las brujas no eran otra cosa que ilusiones y fantasías y quien siguiere esta infamia debía ser desterrado o desterrada. “Por tanto, es necesario proclamar públicamente que quien cree en tales cosas pierde la fe y que quien no

---

<sup>504</sup> La cuestión de la verdad religiosa será tratada con mayor detalle en la segunda parte de este capítulo por ahora sólo mencionaré que “El protagonismo de la Iglesia es el trasunto de la primacía de la idea de verdad, que en el campo eclesiástico, nos traslada al dogma. En los dogmas, en las verdades de fe, se halla, valga la redundancia, la verdad misma a la que hay que tender. Para que tal verdad pueda ser conocida y realizada es necesario apartarla de cualquier interpretación errónea, que la separe de ese recto camino el cual trata de fijar la Iglesia.” Faustino Martínez, “El proceso canónico y la verdad” en: Alejandro González-Varas, *El Ius commune y la formación de las instituciones de derecho público*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2012, p. 222.

<sup>505</sup> Herrejón, *Op. Cit.*, p. 136. El ciclo de la tradición según Herrejón es: transmisión, recepción, asimilación, posesión y transmisión (vuelve a comenzar el ciclo).

<sup>506</sup> Sobre su origen e incorporación al Derecho véase el capítulo anterior. En realidad, las prácticas mágicas ya se regulaban y sancionaban en el Imperio romano. Por ejemplo, la ley de Sila, *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficiis*, castigaba el uso de venenos y ponzoñas por matar en correlación con operaciones mágicas. El término *veneficium* denominó al conjunto de actividades mágicas que utilizaban pociones y a las personas ejercitantes. Luego, en Alta Edad Media hubo sínodos y concilios que “emitieron declaraciones para controlar el paganismo y regular las prácticas religiosas que en esta etapa de conformación se desviaban de los acuerdos de culto o tomaban rumbos heréticos. La preocupación principal fue eliminar las reminiscencias de rituales y costumbres grecolatinas y la persistencia de credos autóctonos, en este sentido, la magia y la brujería fueron dos aspectos que no dejaron de discutirse y de reglamentarse.” Ortiz, *Op. Cit.*, p. 96. El autor comenta que estos discursos para controlar el paganismo adquirieron la fuerza de Autoridad y Tradición.

posee la verdadera fe de Dios no es de Dios, sino de aquel en quien cree, es decir, el Diablo [...]»<sup>507</sup> En el siglo XV la misma jerarquía católica lo contradujo de manera importante con el *Malleus Maleficarum* y la bula *Summis desidentes affectibus* de Inocencio VIII. El *Canon* fue adaptado a las circunstancias de la época en la que se creía que una secta satánica integrada por brujas y brujos amenazaba con destruir al cristianismo. En adelante el error consistía en no creer en la existencia y las capacidades de las brujas.<sup>508</sup>

Lo anterior significa que el discurso antisupersticioso del *Canon Episcopi* del siglo X, fue interpretado y adaptado en un contexto histórico diferente para explicar nuevos problemas, a pesar de que hubiera cuatro siglos de diferencia y de que hubiera contradicciones importantes. Éstas fueron enmendadas para encuadrarlas en un esquema congruente que mantuviera coherencia, para mantener la unidad e identidad de un grupo religioso, para identificar a grupos disidentes y dotarlos de una identidad propia. “La fijación histórica en el pasado muestra la importancia de la Tradición, recurso insoslayable para una escritura con implicaciones religiosas.”<sup>509</sup>

Tal fijación histórica implica un continuo trabajo histórico de repetición y reproducción de la Tradición y la Autoridad, al que se asiste con conciencia y volición de perpetuación. Aunque en el camino haya ciertas adaptaciones, recordemos que la esencia de esa fijación, de la supranorma fundamental como la llama Herrejón, es su carácter perdurable a través de generaciones, a través del tiempo.<sup>510</sup>

La preservación de la Tradición y la Autoridad a través de la escritura y el estudio de los manuales y los tratados antisupersticiones, es decir las obras demonológicas, encierra una *operación patriarcal de legitimación genealógica*.<sup>511</sup> Como hemos visto en capítulos anteriores, el punto de referencia canónico es Agustín de Hipona y Tomás de Aquino en

---

<sup>507</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>508</sup> *Ídem*.

<sup>509</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>510</sup> Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2012 p. 50.

<sup>511</sup> Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, España, Anthropos, 1991, p. 86.

tanto fundadores de la demonología. Buena parte de los teólogos y juristas que escribieron algún tratado anti supersticiones, y que juzgaron causas como la de María Felipa, se apoyaron en los antecesores intelectuales más importantes, de esta manera fue elaborándose una secuencia, un *orden de filiación* que guarda una *memoria genealógica* que *legitima retrospectivamente* el pasado teológico y legal.

El ejercicio de teólogos y juristas anteriores queda legitimado por una maniobra simbólica de *adopción* en la que se asume, *en la forma genealógico-patriarcal*, el pasado intelectual, la Tradición y la Autoridad. La legitimación es doble en tanto se convierte también en prospectiva. Al respecto Celia Amorós menciona que: “La doble dimensión – retrospectiva y prospectiva- de la genealogía filosófica legitima respectivamente *las dos dimensiones, retrospectiva y prospectiva por las que se define toda herencia, como legado que se recibe pero que a su vez se ha de administrar y explotar para transmitirlo en tanto que patrimonio inagotable.*”<sup>512</sup> Este sistema funciona como *sello de una alianza entre hombres*, sello de un pacto patriarcal.

### ***La lógica analógica***

Las estructuras intelectuales que se valen de dichos ejercicios de legitimación y reproducción para asegurar su cohesión proceden mediante la lógica analógica. “Ésta es precisamente la que usaban los jueces eclesiásticos quienes, literalmente, construían sus decisiones a lo largo del proceso aplicando la analogía. Buscaban lo que una conducta tenía de común con otras, al mismo tiempo de ubicar las particularidades que le hacían diferente.”<sup>513</sup> Es decir que para juzgar los problemas a los que se enfrentaban buscaban lo que éstos tenían en común con conflictos antiguos, retomaban viejas reflexiones y las

---

<sup>512</sup> *Ídem.*

<sup>513</sup> Jorge Traslosheros, “Para historiar los tribunales eclesiásticos ordinarios de la Provincia Eclesiástica de México en la Nueva España. Los contextos institucionales, las fuentes y su tratamiento” en Doris Bieñko y Berenise Bravo (coord.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas. Siglos XVI-XVIII*, México, INAH, 2008, p. 101.

aplicaban a nuevos contextos haciendo ciertas adaptaciones, como sucedió con el *Canon Episcopi*. La forma original siempre es la primera fuente, o sea que los estereotipos resultan muy útiles para proceder según la lógica analógica.

Precisamente estereotipo --στεβός (sólido, fuerte, firme) y τύπος (tipo) — se refiere a una **imagen** o “cuadro mental limitado que resulta de una tendencia **psicológica** a concretar una abstracción o conferirle una mayor realidad y hacerla **dominante** como patrón de percepción y forma de clasificación. Su posibilidad de ser **captada por la mayor parte de las personas** en un momento dado permite que estas imágenes sean **transmitidas con facilidad** de generación en generación.”<sup>514</sup>

La lógica analógica actúa como fuerza centrípeta para asimilar lo diferente<sup>515</sup> creando sentido y significado por aproximaciones. De esta manera delimita su interpretación y su campo de acción. El estereotipo supone que hay algo fijo, que permanece, pero se le añaden o suprimen elementos. Ello significa que atiende a un sentido de univocidad, de uniformidad. Aunque en la analogía median ciertas diferencias su esencia es la mismidad.<sup>516</sup>

Proceder mediante lo analógico responde a la necesidad de reunir lo disperso y permitir la unificación. Se trata de una forma de explicar la realidad que funciona como piedra angular de todo el edificio simbólico. En el *Diccionario de símbolos*<sup>517</sup> se explica que si establecemos dos acciones paralelas, por ejemplo ‘El sol vence a las tinieblas’, ‘El héroe mata al monstruo’, hay una correspondencia entre las dos frases (y acciones) y cada una contiene tres elementos: sujeto, verbo, predicado, que se corresponden entre sí y que pueden intercambiarse libremente sin que haya confusión porque media la analogía en el proceso. Entonces, podemos decir ‘El sol mata al monstruo’ o ‘El héroe vence a las tinieblas’. Otro caso por ejemplo es: ‘El sol brilla con fulgor dorado’ y ‘El oro brilla con

<sup>514</sup> Pastor “Del ‘estereotipo del pagano’ al ‘estereotipo del indio.’ *Op. Cit.* Las negritas son mías.

<sup>515</sup> Ver capítulo tres.

<sup>516</sup> Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, Itaca, UNAM, 2000, p. 27.

<sup>517</sup> Cirlot, *Diccionario de símbolos...Op. Cit.*, pp. 45- 46.

fulgor dorado.’ Los predicados iguales permiten no sólo el intercambio de los sujetos de la oración, sino su identificación. Podemos poner otros ejemplos: ‘Eva es fuente de pecado y tentación’ y ‘La bruja es fuente de pecado y tentación’ o ‘El pagano es esencialmente carnal’ y ‘El indio es esencialmente carnal’. Tras la frase intermedia: ‘El sol brilla como el oro’ o ‘El oro brilla como el sol’, se presenta ya irrefutable ‘El sol (en cuanto áureo brillo) es el oro’. Siguiendo nuestros ejemplos se diría: ‘Eva es fuente de pecado y tentación como la bruja’ y ‘La bruja es fuente de pecado y tentación como Eva’ o ‘El pagano es desordenado en sus apetitos como el indio’ o ‘El indio es desordenado en sus apetitos como el pagano’. Entonces tendríamos que ‘La bruja es Eva en cuanto fuente de pecado y tentación’, ‘El indio es el pagano en cuanto a sus apetitos carnales’, así como ‘El sol es el oro en cuanto áureo brillo.’<sup>518</sup>

Se trata, según el *Diccionario de símbolos*, de una asimilación relativa simbólica denominada ‘principio de identificación suficiente’ y considerada como el núcleo del fenómeno simbólico. Esta imagen simbólica no funciona como ejemplo sino como analogía.

Se comprende que sea ‘suficiente’ esta identificación (es decir, suficiente para lo simbólico) desde el momento en que se produce justamente en el seno de la tensión energética simbólica. Al coincidir en sus funciones, que revelan pertenencias a una esencia, ambos objetos, que en lo existencial son diferentes, tórnense uno en lo simbólico y son intercambiables, resultando –en lenguaje escolástico– la *coniunctio* (conjunción integradora) de lo que antes era *distinctio*.<sup>519</sup>

El procedimiento mediante la lógica analógica nos permite comprender que los jueces encontraran brujas en Nueva España, porque los supuestos discursos de las acusadas o acusados pasaban por un filtro de interpretación analógico que, partiendo de juicios previos (prejuicios) o inclinaciones a ver “su verdad”, identificaba elementos comunes con el estereotipo europeo de la bruja aunque también hubiera elementos propios de la mezcla de culturas como ya hemos visto. La profusión de detalles en las declaraciones de las brujas fue

---

<sup>518</sup> *Ídem.*

<sup>519</sup> *Ídem.*

reunida por demonólogos e inquisidores dentro de esquemas elaborados para garantizar cierta uniformidad y verdad. Ningún pedazo de información acerca de las actividades conspirativas de las brujas era demasiado inconsecuente para un cazador de brujas.<sup>520</sup> Si cumplía con cada punto del estereotipo se acercaba más a ser una verdadera bruja. Cada elemento de las confesiones de brujería era cuidadosamente numerada y las respuestas contenían notas al margen en una exhaustiva secuencia lógica, punto por punto.

La uniformidad de las confesiones se consideraba como una prueba de que los secuaces de esta secta estaban difundidos por doquier, y por doquier practicaban los mismos ritos horribles. Es decir, la uniformidad garantiza la verdad. Las teorías sobre la brujería dependían de que las declaraciones de brujas y testigos confirmaran los actos transgresores de los que se hablaba en los manuales y tratados, en este sentido las brujas proveían pruebas que confirmaban tal realidad,<sup>521</sup> la de las élites intelectuales. No olvidemos que estamos en el terreno de la interpretación y el estereotipo es una abstracción para clasificar.

### ***Ficciones***

En ocasiones, estas interpretaciones son erróneas porque parten de una mitología mal entendida. Esto significa que las metáforas de un mito son tomadas como cosas y hechos reales. “Todo mito, ya sea de manera intencional o no, es un símbolo psicológico; por lo que sus imágenes y su narrativa no deben entenderse de manera literal, sino metafórica.”<sup>522</sup> Aunque sus fundamentos pueden encontrarse en la realidad social. El autor se refiere a una analogía de un Primera Causa, mitología e imágenes psicológicas que están cargadas de una afectividad. Por ejemplo la invocación “Padre nuestro” es metafórica, ya que el sujeto

---

<sup>520</sup> Lyndal Roper, *Op. Cit.*, p. 119.

<sup>521</sup> Por ejemplo, la diatriba del *Malleus* no era controlar la sexualidad de las mujeres, no se temía que las mujeres estuvieran asociadas con los demonios sino que se esperaba que así fuera. Toda su teología dependía de las transgresiones sexuales de las mujeres y habría colapsado si hubiera admitido que el comportamiento de las mujeres estaba de acuerdo a los ideales patriarcales de castidad y sumisión. Stephens, *Op. Cit.*, p. 37.

<sup>522</sup> Joseph Campbell, *Las extensiones interiores del espacio exterior*, España, Atalanta, 2013, p. 70.

designado no es un progenitor masculino, no obstante la carga de contenido de la frase es psicológica y el “Padre nuestro” se haya producido en el contexto judaico patriarcal.

Las brujas, u otras representantes con características similares, no vuelan, ni comen niños, ni hacen ungüentos con niños asesinados, ni pactan con el Demonio, sin embargo el estereotipo está cargado psicológicamente. Las brujas son figuras míticas o metafóricas, sin embargo la élite intelectual realiza una “lectura” equivocada de la metáfora.<sup>523</sup>

En la historia del cristianismo podemos encontrar algunas de estas ‘lecturas equivocadas’ o ‘malas interpretaciones’. Por ejemplo, Uta Ranke Heinemann explica que los cristianos interpretaron literalmente imágenes sobre la partogénesis que explicaba simbólicamente “la descendencia divina de personajes con cualidades egregias”<sup>524</sup> y las entendieron en su sentido biológico. Apoyándose en David Friedrich Strauss, teólogo protestante del siglo XIX, muestra que esa antigua imagen griega de la partogénesis pasó por un proceso de historización “hasta convertirse en una historia real concreta de castidad” que glorificaba la virginidad de María.<sup>525</sup>

Otro ejemplo en relación al tema que aquí nos ocupa y que quedó señalado en el segundo capítulo tiene que ver con la creencia de que los cristianos practicaban el asesinato ritual y la antropofagia, lo cual equivalía a tenerlos por una banda de crueles y ambiciosos conspiradores. La Eucaristía ‘mal interpretada’ se entendió como un acto caníbal.<sup>526</sup>

---

<sup>523</sup> Según vimos en el capítulo anterior, el discurso de María Felipa remite continuamente a cuestiones sexuales, al núcleo del estereotipo de la bruja. Véanse las notas: 300, 308, 312, 347, 352, 353, 354, 357, 361, 362, 401- 403, 405- 407, 409- 412, 414- 417. Desde la perspectiva inquisitorial, desde su interpretación, lo que esta mujer declaró confirmó las características básicas de dicho estereotipo. Sin embargo, algunos de los elementos que aparecen en la declaración como los animales a los que idolatraba, los sacrificios, el uso de ungüentos, semen y sangre, podrían aludir a rituales de fertilidad o rituales relacionados con la sexualidad que quizá tenían un sentido distinto al que los inquisidores suponían. Las veinticuatro notas a las que remito, probablemente den cuenta del sentido popular que algunas prácticas mágicas tenían, no obstante, lo que aquí he venido ensayando es el rastreo del estereotipo intelectual de la bruja. Desvelar la posible alusión a dichos rituales sexuales y de fertilidad implicaría un trabajo de heurística distinto al que he realizado en esta investigación.

<sup>524</sup> Ranke-Heinemann, *Eunucos...Op. Cit.*, p. 32.

<sup>525</sup> Menciona que a partir siglo II, los hermanos y hermanas de Jesús pasan a ser sus hermanastros y en el siglo V, Jerónimo los transforma en sus primos.

<sup>526</sup> Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa, Op. Cit.*, p. 27.

Recordemos también que la misma mala lectura ocurrió con la secta de los cátaros, cuando se intentó explicar el origen de su nombre. Una hipótesis es que provenía del griego *katharoi*, “los puros”, sin embargo propuso una alternativa en la que provenía del latín vulgar *cattus* “gato”, porque bajo esa forma se les aparecía el Demonio quien recibía sus besos obscenos. Según el estudio de Norman Cohn, la idea de que el Demonio presidía las orgías nocturnas en forma de un animal corresponde a la visión del mundo de las élites intelectuales, pues generalmente un gato no es atribuible al folklore de la gente común.<sup>527</sup>

Otro ejemplo importante de malas interpretaciones tiene que ver con el término aquelarre, el modo castellano dado a la junta de brujas. Gustav Henningsen<sup>528</sup> y Mikel Azurmendi<sup>529</sup> han señalado que en realidad, tal palabra nunca existió en vascuence. Se supuso que derivaba de *akerr* ‘macho cabrío’ y *larre* ‘prado’, sin embargo esto es poco probable ya que la palabra *aker*, cuando se combina con otra, no puede perder su ‘r’, por lo que no podría haberse convertido en aquelarre. Azurmendi apunta que el origen de la palabra podría más bien deberse a una localidad cercana a Zugarramurdi, *Alkelarre*, que significa ‘prado de las flores de alka’. Estas flores provienen de una planta venenosa. Henningsen secunda la hipótesis de Azurmendi con base en las siguientes pruebas: varios documentos inquisitoriales del País Vasco que encontró demuestran que el pueblo común, hasta mediados del siglo XVII, venía usando la denominación *alkelarre*. En documentación jurídica correspondiente a la persecución de brujas entre 1609-1611 también aparece la forma *alquelarre*, pero entre las fuentes también aparece *aquerlare*, *aquerrlarre*, *aquelarre* y *aquelarre*, lo cual es un indicio de que se trataba de una palabra nueva. La tercera prueba que Henningsen cita se trata de un proceso inquisitorial de 1595 contra unas brujas que refieren un *Aquerlarrea*, *larrea* ‘prado de hierba’ es un derivado de la palabra *larre*. Tenemos

---

<sup>527</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>528</sup> “El origen de la palabra aquelarre” en *Revista Internacional de Estudios Vascos RIEV*, Cuadernos 9. Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX), 2012, pp. 54-65.

<sup>529</sup> “A vueltas con el término aquelarre” en *Revista Internacional de Estudios Vascos RIEV*, Cuadernos 9. Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX), 2012, pp. 42-53.

entonces que la palabra se refería más bien al nombre de un prado donde se reunían las brujas; o sea, un topónimo y no denominación de conventículo de brujas como tal. Una cuarta prueba que presenta el investigador, apoyando la tesis de Azurmendi, se trata de unos informes manuscritos de 1610. Los inquisidores declaran abiertamente en ellos que el término es usado por las brujas como nombre secreto de sus juntas, pero por lo demás parece ser palabra totalmente desconocida en la lengua vascuence:

Este nombre aquelarre no se halla que le haya en el vascuence, que es la lengua que corre por todas aquellas montañas, y es nombre común con que los brujos de ellas llaman sus ayuntamientos, sitios y partes donde los hacen, y mirada la etimología que puede tener conforme al vascuence, parece ser nombre compuesto, y que suena tanto como decir “prado del cabrón”<sup>530</sup>

Para precisar la creación de la palabra aquelarre, Henningsen recurrió a la correspondencia de los inquisidores con el Consejo de Madrid. Estos informan el 13 de febrero de 1609 sobre una secta de brujas recientemente descubierta, mencionan a las brujas de Zugarramurdi como una complicidad y a sus reuniones llaman juntas. En sí, la palabra aquelarre aparece documentada por primera vez en una carta del Tribunal de Logroño a la Suprema, con fecha de 22 de mayo de 1609, en la que los inquisidores escriben que están ocupados reuniendo informes sobre ‘juntas y aquelarres’, celebradas en otros lugares de Navarra. Henningsen argumenta que muy probablemente, en el transcurso de esos meses en que los reos fueron interrogados, entre febrero y mayo del año mencionado, fue cuando el término aquelarre se estableció como denominación general de junta de brujas. El inquisidor Valle Alvarado, quien dirigió los interrogatorios y que más tarde recorrió los Pirineos para buscar nuevas sectas brujeriles, pudo muy bien haber sido el autor de dicha construcción erudita.

---

<sup>530</sup> Gustav Henningsen, *op. Cit.*, p. 59. La cita que refiere el investigador proviene del párrafo 3 en Relación segunda del Auto de fe, AHN, Inq., libro 835, fol. 340r (DS. doc. 2.3)

Norman Cohn sugiere que para entender por qué surgió el estereotipo de los adoradores del Diablo, por qué ejerció tanta fascinación y sobrevivió durante tanto tiempo, debemos detenernos no tanto en las creencias y la conducta de los supuestos herejes sino en las ideas de los ortodoxos.<sup>531</sup>

Las malas interpretaciones se transformaron en tópicos, la constante repetición de la ficción terminaba haciendo de ella un hecho. **El estereotipo de la bruja compuesto por una parte de inventos o ficciones, transmitido en los colegios, adaptado y puesto en práctica a través de la analogía, sobrevivió durante siglos y se perpetuó a través de la tradición y de la autoridad de la tradición misma.**

### *Elementos para interpretar un proceso judicial*

Empezaré este apartado comentando que en la búsqueda de material para documentarme más respecto al procedimiento inquisitorial en Nueva España he encontrado constantemente que, al parecer, han sido las instituciones de investigaciones jurídicas quienes se han detenido más en ello. Lo anterior no significa que no ha habido importantes aportaciones desde el quehacer de la Historia, sin embargo los diferentes estudios que he podido consultar respecto a expedientes inquisitoriales novohispanos, específicamente aquellos que tratan de hechicería y brujería, suelen pasar por alto la parte judicial de los documentos con los que trabajan. A veces nos encontramos con que tales investigaciones parecen narrar historias entretenidas para quienes buscan pasar una tarde entre cuentos.

Considero que la información encontrada en los expedientes de la Inquisición demanda, más que anotaciones curiosas, nociones mínimas de historia de la justicia y para ello no basta conocer la historia de la Inquisición, o echar números y estadísticas para dar cuenta del número de procesos que hubo. Tener idea de la estructura de la institución y su

---

<sup>531</sup> *Op. Cit.*, p. 89.

funcionamiento tampoco es suficiente. Los estudios más amplios sobre la Inquisición novohispana son una buena herramienta como guías generales pero considero que todavía podría hacerse más con la documentación existente.

Algunas posibilidades de investigación respecto al tema que investigo serían por ejemplo estudios comparativos entre mujeres acusadas de brujería en Nueva España y en España, entre los virreinos y España, estudios comparativos sobre el tratamiento judicial que se hizo de la brujería durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Habría que preguntarse también por los diferentes tratamientos o similitudes que hubo entre diferentes procesos por brujería, pero en los que estuvieron involucrados los mismos inquisidores. El camino es bastante amplio y las posibilidades diversas para quienes se interesan por estos temas.

Lo que aquí pretendo es hacer una pequeña aportación, a partir del expediente que he venido estudiando. Considero que de ello no pueden desprenderse generalizaciones respecto a la problemática de la brujería en Nueva España y particularmente de cómo se trató judicialmente a las acusadas de esta práctica. Este expediente da cuenta de una situación particular.

***“Tiene esta denuncia especial circunstancia”***

El 26 de septiembre de 1738 Gerónimo Morales y Sígala, comisario de la Inquisición en Antequera, Oaxaca, remitió al Santo Oficio de la Ciudad de México la denuncia espontánea que María Felipa de Alcaraz hizo de sí misma. Esta mujer de origen español le había conferido licencia expresa a fray Nicolás de San Josef, carmelita descalzo del convento de Oaxaca, para que en su nombre compareciera ante el comisario e hiciera la declaración.<sup>532</sup>

El documento indica que el fraile era el confesor de María Felipa y que llevaban meses trabajando en el confesionario para que ella se autodenunciara y delatara a sus

---

<sup>532</sup> AGN, Inquisición, vol. 876, exp. 41, ff. 225-277.

cómplices, pero todo el afán y aplicación de fray Nicolás no habían podido convencerla de presentarse por sí misma. Él, “sugeto Docto y timorato a esfuerzos de amorosas y christianas persuasivas, ayudado de N. Señor, la desentrañó su Conciencia y halló á esta muger inserta y complicada en todos los Crimenes y Delictos Opuestos a nuestra Santa Fe Catholica.”<sup>533</sup>

Para realizar la denuncia

se valio el Confessor de el prudente disimulo de ir tomando en el mismo confessionario quando confesaba a dha. María Phelipa los apuntes que le revelaba poniéndolos dho. Pe. en la substancia que el acto sacramental permitía (en la publicidad de una Azequia frequentada de Almas Devotas,) en un librito de memoria, que trae consigo y después en la selda lo reducía a la pluma. Con este extraordinario modo ha podido desentrañarla con todo el delicado y prudente estilo que demanda la materia y pide la inconstancia de la Rea [...] <sup>534</sup>

Por otra parte, en este primer documento que conforma el expediente encontramos que el comisario del Santo Oficio, Gerónimo Morales y Sígala<sup>535</sup>, también llevaba cuatro o cinco meses dedicado a esta causa con la ayuda de los notarios Dn. Jerónimo y Dn. Payo de Angulo.<sup>536</sup>

La primera cuestión que ha llamado mi atención en este caso ocurrido dentro del fuero sacramental, como el mismo Morales y Sígala lo apuntó<sup>537</sup>, es que se trata de una autodenuncia espontánea donde la denunciante y la denunciada son la misma persona. Al parecer el Consejo de la Inquisición nunca elaboró, a través de un conjunto de instrucciones generales<sup>538</sup>, un procedimiento especial reservado a los espontáneos.

---

<sup>533</sup> *Ibidem*, f. 226.

<sup>534</sup> *Ibidem*, f. 227-227v.

<sup>535</sup> Gerónimo Morales y Sígala también era el juez eclesiástico en Antequera, Oaxaca.

<sup>536</sup> *Ibidem*, f. 226.

<sup>537</sup> *Ídem*.

<sup>538</sup> Las Instrucciones eran directrices que gobernaban la actividad inquisitorial, pues los inquisidores se regían por cuerpos normativos. En 1483 se crea el Consejo de la Suprema y General Inquisición, en España, el organismo central de la institución, conocido también como Suprema. Se nombró a Tomás de Torquemada como inquisidor general para que presidiera el Consejo, él organizó la institución y la dotó de reglas fundamentales, las cuales fueron conocidas como Instrucciones y fueron promulgadas en 1484 bajo el nombre *Compilación de las Instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición*. Le siguieron las de Valladolid de 1488 y las de Ávila en 1498. Todas ellas se publicaron en conjunto como *Compilación de las Instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición* en 1536. Al parecer las últimas reglas en conjunto o instrucciones fueron promulgadas en 1561. Las Instrucciones de Torquemada de 1484, conformadas por 28 numerales, fueron las más

Lo más común es que este tipo de denuncias se efectuaran después de que en las ciudades o pueblos se leía un edicto de fe.<sup>539</sup> En ese periodo quienes se consideraban en culpa debían confesar de manera espontánea su falta y así obtendrían cierta benevolencia por parte del Tribunal. Las exhortaciones públicas, así como los sermones, estimularon la obligación de la autodenuncia y la denuncia de los demás. Es probable que la gente se autodenunciara temiendo que de no hacerlo otro más lo haría, en este sentido “los edictos ofrecían una oportunidad bien recibida para descargarse del temor más bien que de la culpa.”<sup>540</sup>

La documentación que he encontrado hasta el momento no me ha permitido determinar cuál pudo haber sido la causa que motivó la autodenuncia de María Felipa de Alcaraz, por lo tanto no puedo tener por cierto si la denuncia fue resultado de la culpa o del temor a ser denunciada. De lo que el expediente sí da cuenta es que se encontraba en peligro

---

influyentes. Los primeros tres artículos contenían información sobre la comunicación dirigida a las autoridades y el pueblo, se les enteraba de su presencia y su cometido, se convocaba a observar el periodo de gracia para confesar sus faltas de manera espontánea. El artículo 7 decía que quienes se presentaban dentro del periodo de gracia eran absueltos y recibían penitencia siempre y cuando la herejía fuese secreta y no se presumía peligro de que fuera descubierta. *Apud.* Nauhcatzín Bravo, “El Santo Oficio de la Inquisición en España: una aproximación a la tortura y autoincriminación en su procedimiento” en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. XVI, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2004, pp. 96-98.

Henry Kamen amplía la información anterior comentando que las primeras normas conocidas como “Instrucciones antiguas” no estaban sistematizadas y fueron aplicadas desigualmente en los tribunales locales. Fue en 1561 cuando surgió la Inquisición organizada y burocratizada con 81 cláusulas que promulgó Fernando de Valdés con el título de “Instrucciones”. Las posteriores modificaciones fueron recogidas e impresas por Gaspar Isidoro de Argüello en Madrid de 1627 y 1630, conocidas como “Instrucciones del Santo Oficio de la Inquisición, sumariamente, antiguas y nuevas.” A éstas siguió la “Compilación de las instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición”, publicada en 1667 por el inquisidor general en Madrid. Henry Kamen, *La inquisición española*, Madrid, Alianza, 1973, p. 186.

<sup>539</sup> Los edictos de fe eran documentos que señalaban las diversas herejías y cómo se podían identificar. Explicaban de manera detallada ritos, costumbres, ceremonias, invocaciones, etc. para reconocer a los herejes y así poder delatarlos al Tribunal. Los funcionarios del Santo Oficio se dirigían al lugar donde se tenía noticias de que había gente que practicaba la herejía, se convocaba al pueblo en la Iglesia mayor o en un lugar céntrico y se daba lectura al edicto invitando a quienes se sentían culpables de herejía a que se presentaran ante los jueces en los siguientes días. Alicia Gojman y Luis Manuel Martínez, “La función del Edicto de fe en el proceso inquisitorial”, en José Luis Soberanes Fernández (coord.). *Memoria del III Congreso de historia del derecho mexicano* (1983). México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1984, p. 263. Al principio los edictos funcionaron como los edictos de gracia, los cuales tuvieron como modelo los edictos medievales de la Inquisición en los que se recitaban una serie de herejías y se invitaba a la gente a denunciarse a sí misma como descargo de conciencia. En caso de que se presentaran dentro del periodo de gracia, treinta a cuarenta días, podían reconciliarse con la iglesia sin ser castigados severamente. Pero, normalmente después de 1500 los edictos de gracia se sustituyeron por edictos de fe, los cuales carecían de período de gracia y se invitaba a la denuncia de aquellos que podían ser culpables de los delitos que aparecían en una lista de ofensas. Kamen, *Op. Cit.*, pp. 215-216.

<sup>540</sup> *Ibidem.*, p. 217.

de muerte cuando hizo su confesión al carmelita y cuando ratificó que todo lo que tenía declarado era verdad.<sup>541</sup>

[...] tiene esta denuncia especial circunstancia para que se le de crédito pues aviendo estado dos otras vezes dicha Maria Phelipa en peligro de muerte, temeroso el Religioso que si moría podía quedar sin seguridad esta causa, passo a su casa a reconvenirla si era verdad lo que le avia denunciado sobre los casos contenidos en su denuncia y delinquentes que della resultan, y le respondió que todo quanto le avia referido era verdad y que por el Señor crucificado que el dho. Padre tenía en el pecho, assi lo tomaba y se ratificaba en todos los puntos expresados que en sus confesiones le avia referido para que los manifestasse al Sto. Oficio y por el tranze y peligro de muerte en que se hallaba, repitió, que todo lo declarado era verdad, y lo volvía a decir devajo del mismo juramento.<sup>542</sup>

Quien afirmó que la autodenuncia tenía especial circunstancia para darle crédito fue el inquisidor fiscal, el licenciado Diego Mangado y Clavijo, quien había revisado la denuncia y señaló lo anterior en los Autos fechados el 1º de diciembre de 1739.

Lo que se desprende de lo anterior es que quien se denunciaba de manera espontánea podía lograr cierto beneficio pero este tratamiento más benigno hacia quienes se autodenunciaban nunca se convirtió en un derecho, sino en un favor hecho por el Santo Oficio al espontáneo o espontánea. De manera que quienes querían lograr dicho beneficio debían mostrarse verdaderamente arrepentidos de los actos cometidos; debían probar que realmente reconocían sus errores. Gozar de tal beneficio significaba obtener la misericordia del tribunal y la absolución de los pecados-delitos<sup>543</sup>, además de que no se le haría “daño ni perjuicio alguno en su honra y estimación.”<sup>544</sup>

Aunque supuestamente nadie obligaba al espontáneo a presentarse frente a la Inquisición, es probable que el padre confesor hiciera un arduo trabajo de persuasión para lograr la denuncia de María Felipa; quizá conocía el favor del que podía gozar y se lo hizo

---

<sup>541</sup> Cabe señalar que en los documentos precedentes a estos Autos y que fueron remitidos por el comisario Gerónimo Morales, quien informaba al Santo Oficio en la Ciudad de México y recibía y ejecutaba las instrucciones de los inquisidores, no se encuentra ningún señalamiento respecto al supuesto peligro de muerte en el que María Felipa se encontraba.

<sup>542</sup> AGN, vol. 876, exp. 41, f. 235.

<sup>543</sup> *Ibidem*, f. 233v.

<sup>544</sup> *Ibidem*, f. 229v.

saber cuando trabajó con ella en el confesionario. Es difícil saber si verdaderamente se encontró en peligro de muerte<sup>545</sup> pero hay quienes han señalado que era bien posible que el espontáneo se inventase una historia verosímil.<sup>546</sup>

Las posibles explicaciones que podemos dar cuando nos enfrentamos a una denuncia de esta naturaleza se dificultan porque la confrontación entre las versiones del acusado y de los testigos está ausente. Hay que recordar aquí de nuevo que la denunciante y la denunciada son la misma persona. Nos encontramos en un terreno fangoso por esa ausencia de procedimiento inquisitorial específico para los espontáneos.

No obstante la espontaneidad de las delaciones, los inquisidores no podían actuar de la misma manera sino que como autoridades debían seguir cierta claridad y orden, o sea, un procedimiento preestablecido. Si bien en este caso no encontramos las partes que comúnmente componen un procedimiento inquisitorial ordinario<sup>547</sup>, sí había lineamientos y requisitos que el expediente debía cumplir.<sup>548</sup> Cómo procedían los inquisidores en este tipo de denuncias debió depender de qué tanto revelara la denunciante, de si la información que brindaba era suficiente como para actuar y dictar una sentencia, de si su autodenuncia era lo suficientemente consistente como para que se deliberara que efectivamente estaba arrepentida y que tenía la firme intención de una reconciliación con la fe y de si había

---

<sup>545</sup> Ver nota 536.

<sup>546</sup> Werner Thomas, *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*, Bélgica, Leuven University, 2001, p. 486.

<sup>547</sup> El proceso inquisitorial ordinario podría resumirse en siete pasos básicos: delación o denuncia, averiguación de la conducta de la inculpada, detención acompañada de secuestro de bienes, audiencias, acusación (sentencia de prueba) presentada por el fiscal ante los inquisidores y la inculpada que debía contestarla punto por punto con ayuda de un abogado asignado por el tribunal, publicación de testigos y sentencia. Adriana Rodríguez, “El estudio del procedimiento inquisitorial a través de los documentos del Santo Oficio Novohispano”, en Doris Bieñko, Berenise Bravo (coords.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas. Siglos XVI-XVIII*, INAH, México, 2008, pp. 112-113.

<sup>548</sup> Lo que encontramos en este expediente es: la autodenuncia de María Felipa de Alcaraz efectuada por el padre carmelita descalzo y remitida por el comisario de Antequera Gerónimo Morales y Sígala, la respuesta e instrucciones que giraron los inquisidores ante tal denuncia, los Autos de la revisión que hizo el inquisidor fiscal de la denuncia seguida de las instrucciones que el comisario debía guardar y tener presentes para el examen de María Felipa de Alcaraz, la Audiencia de la autodenunciante y las diligencias. Es decir que de los siete pasos básicos señalados en la nota anterior, no se encuentra el inventario del secuestro de sus bienes por lo que no puedo afirmar si María Felipa estuvo en prisión o no, tampoco hay una publicación de testigos ni una sentencia, salvo lo que puede leerse en la f. 246v. (Ver pág. 15)

declarado lo suficiente respecto a sus cómplices como para que se siguiera un proceso contra ellos. Esto último era muy importante.

Para la Iglesia el hereje que confesaba sus propios pecados era un hereje que no había actuado solo. Una obligación y prueba certera de su arrepentimiento era la delación de sus cómplices, sin importar quiénes eran, si vivían o no.<sup>549</sup> Denunciarse a sí mismo no era suficiente sino que había que denunciar a todos aquellos que le habían conducido a semejante error o participaban de él. Así se ponía en marcha una reacción en cadena que resultaba muy efectiva para desarraigar las herejías, vigilar y controlar a la sociedad.<sup>550</sup>

Lo anterior puede leerse en la respuesta que dan los inquisidores, con fecha de 7 de octubre de 1738, a la denuncia enviada por el comisario de Antequera:

[...] pero siendo preciso y necesarísimo para que la susodicha logre enteramente el venefizio de expontanea, expresse y refiera con toda claridad, distinción y menudencia todos los hechos, dichos, complices, sus nombres, apellidos actuales, residencias y exercicios con todas las demás circunstancias que hubiesen pasado de tiempos, lugar, ceremonias. La advertirá y amonestara dho religioso su Confessor con todo buen estilo, a que diga y declare todo lo referido pues de otra suerte no podrá gozar de dho Veneficio, asegurándola de que hacerlo así cumplirá con lo que deve y esta obligada [...]<sup>551</sup>

En el caso que estudio aparece otra mujer española, María Teresa Carriño, como la principal cómplice de María Felipa de Alcaraz. Al parecer ella era su consorte, es decir que vivían juntas, y fue quien la inició en la práctica de la brujería y la presentó ante una india maestra en hechicerías.

Todo lo expendido hasta aquí es digno de la superior atención del O.S.I. como lo es igualmente que dha Maria Phelipa ha tenido por consorte (y no se si por maestra) a una española, o mulata, María Theresa Carriño en una casa se han executado, y executan estos horrorosos delictos, tiene pleno conocimiento no solo de los complices que frecuentan su casa, sino que tiene individual noticia de otras partes y lugares donde se congregan para sus diabolicos exercicios [...]<sup>552</sup>

---

<sup>549</sup> Bravo, *Op. Cit.*, p. 101.

<sup>550</sup> Kamen, *Op. Cit.*, p. 223.

<sup>551</sup> AGN, vol. 876, exp. 41, f. 229-229v.

<sup>552</sup> AGN, vol. 876, exp. 41, f. 228.

La relación entre las dos mujeres españolas parecía preocupar bastante a los inquisidores por tres motivos. El primero: María Felipa, quien ya había admitido sus errores y los había confesado, podía pervertirse si continuaba conviviendo con María Teresa Carriño. En la denuncia se apunta que:

[...] parece que ha tenido dominio en la voluntad y operaciones de dha Maria Phelipa de cuya péssima compañía ha procurado con todo esfuerço apartarla ntro. Pe. Confessor y se discurre que no ha podido lograr enteramente este santo intento, y yo rezelo, que esta comunicación perversa hade retraher sus buenos propósitos, y enmienda a María Phelipa y fácilmente por estar esta entrenada en la antigua ceguedad de sus herrores, puede pervertirse [...]<sup>553</sup>

El segundo motivo por el que se preocuparon los funcionarios de la Inquisición respecto a tal complicidad era que María Felipa no guardara el secreto de su propia denuncia y comunicara algo de ella a su consorte. Aunque parece que la característica primordial del procedimiento inquisitorial, el secreto, no se encuentra en las denuncias espontáneas porque quien se acusa ya sabe cuál es su delito. Sin embargo, en este caso se observa que la secrecía es bastante importante para emprender alguna acción contra los cómplices. Los inquisidores piden que el confesor le advierta a la denunciante

la obligación que tiene de guardar el secreto de todo lo Contenido en su Denuncia y que con ningún color ni pretexto lo puede decir ni revelar la referida Carriño, ni a otra persona porque incurrirá en las graves penas que están impuestas contra los que quebrantan el Secreto de lo que han denunciado en el Sto. Oficio y se procederá contra ella e impondrán sin q valga el beneficio prometido.<sup>554</sup>

Si María Felipa no guardaba el secreto de lo denunciado, además de incurrir en tales faltas podía provocar que sus cómplices huyeran de manera que si se iniciaba alguna causa contra ellas o ellos ésta se vería arruinada. “[...] Revelando esta providencia a sus

---

<sup>553</sup> *Ídem.*

<sup>554</sup> *Ibidem*, f. 230.

complices, harán fuga, o se ocultaran de modo que no puedan ser habidos, quedando malograda tanta fatiga, como nos ha costado este negocio.”<sup>555</sup>

La tercera cuestión que al parecer preocupaba a los inquisidores era que la denuncia de los cómplices no fuera sincera y se ocultara información importante al respecto. El comisario expresa en la denuncia que cuando María Felipa

Va al confesionario fervorosa y movida de Dios a descargar su consciencia y acusar a sus complices menuda y abiertamente declara quanto han executado y actualmente executan; y otras veces dho. Pe. la reconviene sobre lo que tiene declarado para que explique radicalmente los referidos casos, la reconoce, y experimenta flojamente, tibia, procurando confundir con razones paliadas lo que antes tenía declarado: yo tengo confirmada con evidencia la ficción malisiosa con que se vá usando en su deposición dha María Phelipa acerca de sus complices porque los que hasta ahora tiene manifestados, así indios como españoles es con el nombre desnudo de cada uno suprimido el cognombre con cuyo defecto imposibilita su conocimiento que tanto importa para la justificación de la causa [...] <sup>556</sup>

A lo largo del expediente, los inquisidores insisten sobre este último punto requiriendo a la denunciante expresar con el mayor detalle posible todo aquello que tuviera relación con sus antiguos errores y se le recuerda que de no ser así no podría gozar de los beneficios mencionados. Confesar detenidamente los nombres completos de las y los cómplices, los lugares donde se llevaban a cabo las juntas de brujas, las fechas de tales reuniones, etc. mostraba que las motivaciones de la denunciante eran sinceras. Esto era de vital importancia en las denuncias espontáneas ya que derivado de ello los inquisidores podían descubrir si había intentos de engaño o motivaciones inducidas por el interés personal del reo y no por la salvación de su alma. <sup>557</sup>

---

<sup>555</sup> *Ibidem*, f. 232 v.

<sup>556</sup> *Ibidem*, f. 227.

<sup>557</sup> Werner, *Op. Cit.*, p. 543.

*La dinámica de las partes. Un ejemplo de cómo se pacta la justicia*

Parece pertinente recordar aquí que la definición de justicia implica que se debe dar a cada uno lo que le corresponde. María Felipa tenía la obligación de lo que he apuntado, le correspondía denunciar a sus cómplices y mostrar su arrepentimiento, mientras que a los inquisidores les tocaba dar algún trato benéfico a la denunciante. Podemos decir que si ambas partes cumplían con lo correspondiente entonces se hacía justicia.

Considero que este documento es interesante desde el punto de vista judicial porque da cuenta de la manera como los inquisidores procedieron respecto a una denunciante espontánea, respecto a qué es lo que se pedía que dijera en su delación de los cómplices y cómo procedían para poder aprehenderlos.

Por otro lado, si partimos de que un expediente judicial es el desarrollo ordenado de un litigio o pleito entre partes en donde se confrontan versiones distintas de ciertos hechos y cada una de ellas pretende ser verdadera<sup>558</sup>, el expediente arroja otros elementos a considerar. Las dos partes que en principio aparecen en conflicto son María Felipa, cuyo aparente deseo es descargar su conciencia, y quien la enfrenta es la justicia inquisitorial. Pero quizá puede decirse que también había un enfrentamiento entre María Felipa y María Teresa Carriño, y otro más entre María Felipa y los demás cómplices, y un conflicto diferente que se deriva de ello era entre la justicia inquisitorial y los cómplices de María Felipa.

Todo esto nos habla de que la problemática no es estática sino que hay un dinamismo entre las partes que se enfrentan. En principio pudiera pensar se que el expediente solamente da cuenta del problema entre María Felipa y el Tribunal de la Inquisición, pero al poner en perspectiva el expediente nos damos cuenta de que hay más de dos partes implicadas y que

---

<sup>558</sup> Jorge, Traslosheros, “Para historiar los tribunales...”, *Op. Cit.*, p. 100.

el conflicto se hace más complejo. Para resolverlo los inquisidores tenían que proceder de manera ordenada y finalmente, a través de las pruebas, establecer una verdad jurídica.

El juez norma su criterio sobre la inocencia o la culpabilidad de la gente acusada al considerar la evidencia documental y testimonial recabada. Es probable que se tomara como prueba: la confesión misma de María Felipa, la ratificación de lo denunciado en peligro de muerte y que el padre se presentara en su nombre para hacer la denuncia. Pienso que también el supuesto cuadernillo en el que el padre iba anotando las confesiones de María Felipa podría haberse presentado como prueba de su arrepentimiento, sin embargo no existe nada en el expediente que dé cuenta de que efectivamente el padre tomara nota de aquello.

Otro tipo de evidencia de la que el inquisidor fiscal se valió para establecer tal verdad jurídica eran diversos instrumentos que la denunciante entregó al padre confesor, así como cinco figuras de animales a los que idolatraba junto con sus cómplices, ollas de unguentos y

otras drogas de sus diabolicos embustes, y las formas que dixo ser consagradas, las quales cosas aunque el confessor no las guarda para poderse presentar en este Sto. Ofizio, pero tiene depuesto ser cierto averle entregado los referidos instrumentos y todo funda una vehemente presunción de la verdad. Tambien señala la Denunziante varias cosas como instrumentos para cometer los delitos tiene en su poder dicha Maria Theresa, como Basos Sagrados, Hornamentos, Ydolos, Papeles o Libros de Echizeria.<sup>559</sup>

Hasta donde puede leerse en el expediente no existen rastros de tales unguentos y tampoco de las ollas. Los cinco ídolos que supuestamente tenía la acusada fueron arrojados al fuego por ella y por el padre confesor, es decir, estos “documentos” se perdieron y no pudieron ser utilizados. Sin embargo todavía había posibilidades de probar lo que la denunciante tenía declarado, pues como parte de sus pecados-delitos había enterrado en el umbral de la casa de María Teresa Carriño una imagen de un Cristo crucificado. Los inquisidores mandaron entre sus diligencias que el comisario fuera a tal casa y cavara para ver si aún se encontraba tal imagen. El expediente no notifica si pudo encontrarse.

---

<sup>559</sup> AGN, vol. 876, exp. 41, f. 246.

Los esfuerzos que los inquisidores hicieron por confirmar los indicios sobre la culpabilidad de María Felipa y sus cómplices son evidentes en el expediente. La importancia de que hubiese suficientes pruebas del delito es notoria. En virtud del proceso, el juez podía establecer una verdad jurídica que tenía como base las pruebas documentales y testimoniales, pero también el acusado tenía la oportunidad de defensa y el agraviado de encontrar justicia.<sup>560</sup>

De acuerdo con lo anterior, cabe hacer las siguientes preguntas y suposiciones. La acusada tuvo la oportunidad de defenderse, o sea defender el argumento de su arrepentimiento mediante la confesión detallada de sus actos y de sus cómplices y quien encontraba justicia era la comunidad católica pues ella era la agraviada. Considero que si bien este procedimiento ordenado y racional era garante de justicia también garantizaba un pacto que pretendía mantener la cohesión social. Cuando una persona que integraba la comunidad transgredía las normas morales o religiosas rompía dicho pacto social, el proceso actuaba para repararlo o restablecerlo entre el individuo y la comunidad.<sup>561</sup>

Según la escolástica aristotélico-tomista, “el origen de toda potestad se encuentra en Dios quien la deposita en la sociedad, es decir, en sus cuerpos organizados quienes, a través de un pacto, de un contrato la ceden *a una autoridad* a cambio del cumplimiento de ciertas obligaciones, principalmente el sostenimiento de la paz, de la religión y de la justicia. Como fuera, el abandono del pacto implicaba perder legitimidad.”<sup>562</sup> Hay que señalar que el pacto

---

<sup>560</sup> Traslosheros, *Op. Cit.*, p. 96.

<sup>561</sup> Si pensamos en el proceso como pacto podríamos preguntarnos por la promesa de ese pacto. Es decir, este proceso de justicia pacta con la finalidad de armonizar voluntades y renovar acuerdos y esto, supuestamente, garantiza el orden civil. En ello consiste la tarea de la justicia, o la promesa de la justicia. En el caso de una denuncia espontánea está implícito que quien se denuncia de esta manera y delata a sus compañeros o compañeras de delito traiciona a éstos pero al mismo tiempo establece un pacto con la institución. La denunciante tenía la obligación de decir toda la verdad, todo lo que ella supiese al respecto, todos los detalles; quienes la juzgaban le prometían benevolencia, le prometían que su honor no se vería afectado y que no habría penas corporales, la reconciliación con la comunidad es parte de la promesa.

<sup>562</sup> Jorge Traslosheros se refiere específicamente al Príncipe como depositario de esa potestad. Considero que en este caso las autoridades inquisitoriales tenían como obligación sostener la paz social, defender la fe y por tanto la religión y hacer justicia, por lo que he propuesto en esta cita que tal potestad recaía sobre su autoridad. Jorge Traslosheros, “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva

también alude a una colaboración social, a que hay un consenso y una obediencia hacia las autoridades porque representan y refieren a “valores, ideas y creencias que dan sentido a la vida de cada individuo en particular y al orden en su conjunto. Hay una legitimación del orden social y religioso.”<sup>563</sup>

El pacto supone que la definición misma de justicia se cumplía: dar a cada quien lo que le corresponde. Para eso se establece el pacto, para dar a cada uno lo que por derecho le corresponde y en este caso lo que le correspondía a María Felipa era ser reconciliada con la Iglesia y con la comunidad.<sup>564</sup>

Si tomamos en consideración que la salvación del individuo solamente se construye al interior de una sociedad, la preeminencia absoluta e indispensable de lo social provoca la preeminencia e indispensabilidad de lo jurídico.<sup>565</sup> En este sentido el proceso tiene un perfil sanador, reparador,<sup>566</sup> del pacto social.

“La ley implica, esencial y prioritariamente, un ordenamiento encaminado a la obtención del bien común”<sup>567</sup> y bien podría decirse que en el contexto católico preilustrado que no le confiere estatuto de autonomía al individuo, dicho bien común consiste en la cohesión social de la comunidad de cristianos, de ese *corpus* entendido como realidad orgánica y unitaria, merced a tres elementos unitivos: la creencia en la misma fe, la

---

España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571 –c.1750, en Jorge Traslosheros, Ana Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, 2010.

<sup>563</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>564</sup> Cabe señalar que es muy probable que una vez que una persona había tenido algún incidente con la justicia inquisitorial, así como con cualquier otro tribunal, su reputación podía verse afectada de por vida. Si una mujer era conocida como bruja por la comunidad, si tenía tal reputación, si se hablaba mal de ella, era probable que la comunidad no lo olvidara y aunque oficialmente había sido reconciliada no siempre pasaba lo mismo con los vecinos. En este tipo de casos los chismes y las habladurías de un pueblo podían ser determinantes y si bien un proceso había concluido o no se había dictado una sentencia severa, al interior de la comunidad sí se dictaban sentencias, podía creerse que tal mujer permanecía bruja para siempre.

<sup>565</sup> Paolo Grossi, *El orden jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, Ediciones jurídicas y sociales, 1996, p. 125.

<sup>566</sup> Faustino Martínez, *Op. Cit.*, p. 230.

<sup>567</sup> Grossi, *Op. Cit.*, p. 148 la cita es de Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q. 91, art 3

esperanza común en la salvación eterna, la unidad disciplinaria.<sup>568</sup> Ese orden significa la unidad y la primacía de la *totalitas*, de la *universitas* y de la *multitudo* frente al individuo.<sup>569</sup>

No debemos olvidar que el proceso es cristiano y que podemos encontrar en la idea de justicia una dimensión sacra conferida precisamente por el pensamiento cristiano que lo coloca como una de sus más preciadas criaturas porque su dinámica permite plasmar en cada una de sus fases el elemento racional que busca la verdad por medio de varias etapas.<sup>570</sup> El deseo de encontrar la verdad, presente en toda acción canónica, tiene el doble interés de armonizar dos órdenes aparentemente opuestos, la *salus animae*, o sea lo individual, y el *ordo universalis divini regiminis*, es decir un orden abstracto y divino extensible a todos los campos de la vida humana.<sup>571</sup>

La dinámica del proceso tiene como finalidad esclarecer la verdad, que en este caso se trata de una verdad religiosa, y éste debe ser comprendido como una búsqueda por aprehenderla y reproducirla. La verdad religiosa y la justicia van de la mano, lo verdadero es lo justo y lo justo es lo verdadero. La reivindicación de la idea de verdad, como sinónimo de certidumbre, de conocimiento, de seguridad, se trasladó al campo del proceso como máxima aportación canónica a la cultura jurídica medieval del Derecho Común.<sup>572</sup>

Las prácticas cristianas incidieron en la conformación del proceso y su modelo de debate jurídico. Se entiende entonces que la denuncia es el punto de partida para comenzar un proceso que busca la Justicia. La penitencia es una forma de redención a la par que se considera el modelo para construir un proceso castigador. La lucha contra el pecado es el

---

<sup>568</sup> *Ibidem.*, p. 123, está haciendo referencia a un famoso pasaje de Tertuliano que los historiadores citan con gusto: *Apologeticum*, ed. A. Resta Barrile, Bolonia, Zanichelli, 1980, cap. XXXIX: “Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere.”

<sup>569</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>570</sup> Faustino Martínez, *Op. Cit.*, p. 219.

<sup>571</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>572</sup> *Ibidem*, p. 220.

objetivo fundamental de todas las conductas respaldadas por la Iglesia, o sea la lucha por la verdad exenta de todo error.<sup>573</sup>

Respecto a la autodenuncia espontánea de María Felipa de Alcaraz, el inquisidor fiscal Diego Mangado y Clavijo señaló al comisario que por medio de sí “o por medio de su confessor se le de el venefizio de la absoluzion de las censuras en que ha yncurrido, prezediendo antes la abjurazion formal de los errores que ha tenido, en la forma de (ilegible) y con las penitencias medizinales que se tubieren por convenientes.”<sup>574</sup>

La absolución completa no era lo más usual como resolución de un caso, sino la suspensión del mismo. Sin embargo, esto era más temido ya que significaba que el proceso podía reanudarse en cualquier momento a la menor provocación de manera que siempre se tenía a la persona como sospechosa.<sup>575</sup>

La abjuración formal “la efectuaba el convicto de un delito de herejía que no fuera relapso, si confesaba enteramente su culpa, pedía perdón y solicitaba volver al seno de la Iglesia católica.”<sup>576</sup> El hereje arrepentido era quien hacia la abjuración formal, mientras que los sospechosos de herejía abjuraban de *levi* o de *vehementi* dependiendo de la gravedad de la sospecha. Es decir que en este caso, no había lugar a dudas de que María Felipa era una

---

<sup>573</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>574</sup> AGN, vol. 876, exp. 41, f. 246v.

<sup>575</sup> Kamen, *Op. Cit.*, p. 245.

<sup>576</sup> Antonio García-Molina, *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999, p. 555.

La abjuración en sí misma era definida como *solemnis haeresum detestatio, cum assertione catholicae veritatis, et obligatione, iuramento et poena munita permanenci in fide Christiana*, estuvo desde muy antiguo presente en la historia de la Iglesia como medio para volver a admitir a aquellos que, por incurrir en error contra la fe, la habían abandonado. Aunque los antecedentes se consideran muy remotos por la doctrina, sin embargo, no se concretan hasta el Concilio de Nicea que, por vez primera, establece las condiciones para la vuelta del réprobo. La finalidad de éstas era evitar los fraudes que, al parecer, se producían en el retorno de los herejes a la Iglesia, lo que hizo necesaria la redacción de algún documento donde constara de una manera fehaciente tal renuncia a la herejía. Según los autores, eran necesarias cuatro condiciones para que la abjuración no fuera considerada una conversión simulada: la detestación del erro en que se había incurrido, la confesión y profesión de la fe católica, el juramento o promesa de que no se volvería a abandonarla nunca y, por último, que todo ello fuera recogido por escrito. La Inquisición, desde los primeros momentos, acogió esta figura jurídica que le ofrecía la legislación eclesiástica, y, en la práctica, la utilizaba tanto cuando el delito no estaba plenamente probado-abjuración *de levi, de vehementi* y *violenter*- como cuando se trataba de uno consumado, siempre que el hereje convicto y confieso pidiera ser reconciliado –abjuración formal-. Por otra parte, se consideraba como un medio de prevención con vistas al futuro, más que como un castigo por hechos pasados. *Ibidem.*, pp. 551-552.

hereje. El comisario Gerónimo Morales se refiere a ella como hereje formal<sup>577</sup>, o sea una persona que se ha contrapuesto consciente y pertinazmente a la fe divina.<sup>578</sup>

Que la denunciante haya sido reconocida desde un principio como hereje formal nos da pistas para explicar y comprender que en las denuncias espontáneas el proceso de justicia podía acortarse. Puede pensarse que el crimen o mal comportamiento al ser tan obvio, constituía una confesión de culpa. Los crímenes obvios eran conocidos como manifiestos y al parecer, no se necesitaban pruebas porque la verdad ya se conocía.<sup>579</sup> También es probable que se eliminaran elementos del *ordo judicarius* ya que sólo se necesitaba de un número limitado de pruebas *simplena probatio sufficit*.<sup>580</sup>

---

<sup>577</sup> AGN, vol. 876, exp. 41, f. 226.

<sup>578</sup> Luis Gahona, *El objeto indirecto de la infalibilidad en Santo Tomás de Aquino. La carta apostólica Ad tuendam fidem a la luz de la teología tradicional*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso, 2004, p. 530. El autor toma de Tomás de Aquino la aclaración sobre la herejía formal. Señala que para el aquinate era muy importante precisar la responsabilidad religiosa y moral del creyente. La herejía formal implica la oposición consciente y pertinaz a la doctrina de la Iglesia, p. 570.

<sup>579</sup> Apud, Gillian Evans, *Law and theology in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2002, p. 133.

<sup>580</sup> *Ibidem.*, p. 135 De acuerdo a Johannes Fagelli había tres *genera causarum* en las cuales puede acortarse el proceso o eliminar elementos del mismo. La primera causa es cuando sólo se necesitaba de un límite de pruebas, la segunda era cuando un caso es extraordinario como robar una tumba: el juez podía actuar en estos casos por su sola autoridad, pero ello no quería decir que en estos casos no requirieran de plena *probatio*. El tercer tipo se refiere a cuando una cuestión era obvia como el adulterio flagrante, pero aquí también se requerían todas las pruebas.

## *Conclusiones*

Quien hace investigación en Historia no puede perder de vista el tipo de fuentes a las que recurre en sus investigaciones, el contexto en el que se produjeron, quiénes intervinieron en su producción, qué finalidades persiguieron los materiales consultados y, a qué ética obedecieron, entre otras cosas. En este trabajo, cuestionar el origen, el contexto, las intenciones y la formación de quienes produjeron la fuente, me llevó a responder su cuestión central. ¿Qué hacía el estereotipo de la bruja y del *sabbat*, configurados en el siglo XV, en el discurso de una mujer novohispana del siglo XVIII?

Si no hubiera atendido a que el dogma, la Tradición y la Autoridad formaron ejes constitutivos de la cultura intelectual que construyó, estudió, reprodujo y “se contagió” de tales estereotipos, quizá el camino seguido durante la presente investigación hubiera sido otro. Tal vez las respuestas hubieran radicado en el discurso de la “mente perturbada” de la supuesta bruja española, como apuntó Gruzinski respecto a María Felipa. Precisamente, lo que intenté hacer fue darle la vuelta a su discurso y preguntarme no tanto por ella sino por quienes acompañaron el proceso judicial en su calidad de jueces, comisarios, inquisidores.

En este último sentido, considero que probablemente muchas investigaciones en materia de brujería podrían encontrar respuestas diferentes si se pensara a estos actores institucionales como parte de una red intelectual que como hemos visto, lanzó sus redes desde el otro lado del océano Atlántico. Justamente una mirada transatlántica permitiría dar cuenta de esta problemática desde una óptica nueva.

Todavía queda por descubrir, por ejemplo, la circulación de tratados y manuales antisupersticiones o demonológicos, desde Europa hasta América, cuáles fueron los que se conocieron, en qué lugares se encontraron, quiénes accedían a ellos y, sobre todo, qué uso práctico tuvieron si es que lo tuvieron. Según lo expuesto, todo parece indicar que tales libros efectivamente se utilizaron para informar a los jueces inquisitoriales pero habría que

ver hasta qué punto podemos encontrar señales de ellos en los expedientes y en qué medida coinciden con los discursos de los y las acusadas.

Por otra parte, respecto al proceso judicial en sí mismo, estudios comparativos en relación a la autoacusación podrían esclarecer, en mayor medida, la variabilidad en cuanto a la duración del mismo, sus etapas, las penas y el rigor de los inquisidores. El papel de los confesores seguramente jugó un papel fundamental en otros casos para que la gente acudiera a auto denunciarse, como lo vimos en el caso de María Felipa.

Aún queda camino por recorrer y descubrir con mayor profundidad la relación entre la parte intelectual e institucional, las universidades, los artistas, los juristas, los clérigos, los teólogos, y la reproducción, en este caso, del estereotipo de la bruja. ¿Qué parte de él continuó formando parte de ese constante trabajo histórico respecto a la sexualidad, específicamente respecto a la sexualidad femenina? ¿En qué otros problemas o transgresiones encontró réplica? ¿Qué elementos del estereotipo perduraron dando lugar a nuevos híbridos?

La parte intelectual del estereotipo de la bruja, en tanto fantasma que daba cuenta de cuestiones relacionadas con la reproducción humana, la sexualidad, la vida, la muerte, debe rastrearse no en las creencias y las prácticas populares, ese constituye un trabajo diferente, sino en las mencionadas redes; porque las supuestas brujas fueron eso, suposiciones, fantasmas de tradiciones y autoridades que aliviaron angustias construyendo estereotipos.

Lo anterior no niega la existencia de una serie de trabajos importantes respecto a la parte popular del estereotipo, la construcción y adaptación folklórica como quizá apuntaría Carlo Ginzburg; pero para dar cuenta de él habría que partir de otras fuentes, de otros indicios que no necesariamente podemos hallar en las fuentes judiciales, pues generalmente, mediante éstas, sólo podemos reconstruir una parte de la historia que no pertenece al ámbito de lo popular.

Finalmente, a través de un enfoque macro que se acercara a lo micro, es decir partiendo del estereotipo de la bruja y del estereotipo del *sabbat* y aproximándolo o haciéndolo análogo al caso de María Felipa de Alcaraz, quise dar cuenta de una memoria que recuerda tradiciones y autoridades, que vuelve a él para aprehender una realidad, un fantasma formado de mitos, de ficciones, de fantasías que aún en nuestros tiempos permanecen y molestan.

## ***Bibliografía***

### ***Fuentes primarias***

Causa contra María Felipa de Alcaraz, AGN, Inquisición, vol. 876, exp. 41, f. 258.

Testamento de Pedro Navarro de Isla, AGN, Civil, vol. 1885, exp. 7.

Testamento de Diego Mangado y Clavijo, AGN, Civil, vol. 1885, exp. 8.

Agustín de Hipona “Sermón 161. Pecados de la carne” en *Obras completas de san Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

Balsalobre, Gonzalo de, “Relación de idolatrías de Oaxaca” en *Hechicerías e idolatrías del México Antiguo*, México, CONACULTA, 2008 [1654].

Burgoa, Francisco de, *Palestra Historial de virtudes, y exemplares apostólicos, fundada del zelo de insignes héroes de la Sagrada Orden de Predicadores en este Nuevo Mundo de la América en las Indias Occidentales*, México, edición facsimilar, Gobierno del Estado de Oaxaca, UNAM, CONACULTA, UABJO, Porrúa, 1997 [1670].

Castañega, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio de ellas*, Edición e introducción crítica de Juan Robert Muro Abad, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994 [1529].

De Lancre, Pierre, *Tratado de brujería vasca. Descripción de la inconstancia de los malos ángeles o demonios* (Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons ou il est amplement traicté des Sorciers, et de la Sorcellerie. Livre tres-utile et necessaire non seulement aus Juges, mais à tous ceux qui vivent sous les loix Chrestiennes), traducción de Elena Barberena, Navarra, Txalaparta, 2013 [1612].

Del Río, Martín, *La magia demoníaca*, traducción y edición de Jesús Moya, Madrid, Ed. Hiperión, 1999 [1599].

Gillow, Eulogio, *Apuntes históricos sobre la idolatría y la introducción del cristianismo en la diócesis de Oaxaca*, México, ed. Toledo, 1990 [1889].

Kramer Heinrich; Sprenger, Jacob, *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas*, Ed. Maxtor, España, 2010 [1486].

Olmos, Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Edición de Georges Baudot, México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990 [1553].

Olmos, Andrés de, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, Paleografía, versión en castellano, introducción y notas de Georges Baudot, México, UNAM, 1996 [1551-1552].

Pablo de Tarso, Carta a los Gálatas, SB 5: 16-21

Serna, Jacinto de la, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Fuente cultural de la librería Navarro, 1953 [1656].

### ***Obras generales***

Agacinski, Sylviane, *Metafísica de los sexos. Masculino/ femenino en las fuentes del cristianismo*, Madrid, Akal, 2007.

Amorós, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, España, Anthropos, 1991.

Arzumendi, Mikel, “A vueltas con el término aquelarre” en *Revista Internacional de Estudios Vascos RIEV*, Cuadernos 9. Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX), 2012.

Bailey, Michael, *Historical dictionary of witchcraft*, Lanham/Maryland/Oxford, Scarecrow Press, 2003.

Bayley, Harold, *The lost language of symbolism, vol. II*, Londres, The book tree, 2007

Barry Jonathan y Owen Davies, *Palgrave advances in witchcraft historiography*, Gran Bretaña, Palgrave Macmillan, 2007.

Buechot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, Itaca, UNAM, 2000.

Blazquez, Norma, *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*, México, CEIICH-UNAM, 2008.

Bloch, Dorothy, *Para que la bruja no me coma. Fantasía y miedo de los niños al infanticidio*; México, Siglo XXI; 2000.

Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2012.

Brown, Peter *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, Muchnick, 1993.

Campbell, Joseph, *Las extensiones interiores del espacio exterior*, España, Atalanta, 2013.

Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1995.

Caro Baroja, Julio, *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus, 1974.

Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, España, Siruela, 2007.

Clarck, Anna, *Deseo. Una historia de la sexualidad en Europa*, Madrid, Cátedra, 2010.

Cohen, Esther y Patricia Villaseñor, *De filósofos, magos y brujas*, México, UNAM, 2009.

Cohen, Esther, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, México, Taurus-UNAM, 2003.

Cohn, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1980.

Corsi, Dinora, “Mulieres religiosae e mulieres malificae nell’ultimo Medioevo”, en: Dinora Corsi y Matteo Duni, *‘Non lasciar vivere la malefica.’ Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Firenze, Firenze University, 2008.

- Corsi, Dinora, “Las mujeres, la Biblia y la demonología en el siglo XV”, en Kari Elisabeth Borresen y Adriana Valerio (eds.), *La Biblia y las mujeres*, Medioevo II (siglos XII-XV). Entre recepción e interpretación, España, Verbo Divino, 2012.
- Culianu, Ioan, *Eros y magia en el Renacimiento*, España, Siruela, 2007.
- Denike, Margaret, “The Devil’s insatiable sex: a genealogy of evil incarnate”, en: *Hypatia* vol. 18, no. 1, Invierno 2003.
- Deschner, Karlheinz, *Historia sexual del cristianismo*, Zaragoza, Yalde, 1989.
- Duby, Georges, “La historia de los sistemas de valores”, en: *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990.
- Duby, Georges y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente*, Vol. 3 Del Renacimiento a la Edad Moderna, Madrid, Taurus, 1992.
- Ehrenreich, Barbara y Deirdre English, *Witches, midwives and nurses: a history of women healers*, The Feminist Press, 2010.
- Fe, Marina, *Mujeres en la hoguera. Representaciones culturales y literarias de la figura de la bruja*, México, UNAM-PUEG, 2009.
- Federici, Sylvia, *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.
- Fuchs, Eduard, *Historia ilustrada de la moral sexual*, vol. 1 Renacimiento, España, Alianza, 1996.
- Gallardo, Carmen, “Los nombres de la bruja: saga, venéfica, maléfica, noverca, maga...”, en María Jesús Zamora/ Alberto Ortiz (eds.), *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*, Madrid, Abada-Universidad Autónoma de Zacatecas, 2012.
- Garibay, Ángel María de, *Mitología griega*, México, Porrúa, Colección SEPAN CUANTOS, 2004.
- Gaskill, Malcolm, *Witchcraft. A very short introduction*, Oxford, Oxford University, 2010.
- Gimbutas, Marija, *The language of the goddess*, San Francisco California, Thames and Hudson, 1989.
- Ginzburg, Carlo, *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglos XVI*, Barcelona, Península-Océano, 1981
- Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Golden, Richard (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft. The western tradition*, Santa Barbara-California, ABC-CLIO, 2006.
- González Caizán, Cristina, “Colegiales riojanos en el Colegio Mayor de Santa Cruz de Valladolid, siglos XV-XVIII”, en: *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, España, núm. 28, 2004.
- Heinemann, Evelyn, *Witches. A psychoanalytical exploration of the killing of women*, Londres, Free Association Books, 2000.

Henningsen, Gustav, *El abogado de las brujas: brujería vasca e inquisición española*, Madrid, Alianza, 2010.

Henningsen, Gustav, “El origen de la palabra aquelarre” en *Revista Internacional de Estudios Vascos RIEV*, Cuadernos 9. Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX), 2012.

Hubert Henri y Marcel Mauss, *Sacrifice. Its nature and functions*, USA, The University of Chicago, Midway Reprint, 1981.

Lara, Eva, *Hechiceras y brujas en la literatura española de los siglos de oro*, Valencia, Parnaseo-Universidad de Valencia, 2010.

Levack, Brian (ed.), *The witchcraft sourcebook*, Routledge, Nueva York/Londres, 2004.

Llewellyn, Anne, *La caza de brujas*, España, Tikal, 1985.

Montero, Santiago (coord.), *Los rostros del mal*, Madrid, Khaf, 2010.

Moore, R.I., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250*, Barcelona, Crítica, 1989.

Nathan, Elia, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, México, UNAM, 2002.

Opitz-Belakhal, Claudia, “Witchcraft studies from the perspective of Women’s and Gender History”, en: *Magic, Ritual and Witchcraft*, University of Pennsylvania, 2009.

Ortiz, Alberto y María Jesús Zamora Calvo (eds.), *Espejo de brujas, mujeres transgresoras a través de la historia*, Madrid, Zacatecas, Abada-UAZ, 2012.

Ortiz, Alberto, *Tratado de la superstición occidental*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009.

Pendás García, Isabel, “Los Colegiales Mayores de Santa Cruz de Valladolid 1660-1785”, en: *Investigaciones Históricas*, España, núm. 4, 1983.

Perrot, Michelle, *Mi historia de las mujeres*, México, FCE, 2008.

Purkiss, Diane, *The witch in history. Early modern and twentieth-century representation*, Londres, Routledge, 1996.

Roper, Lyndal, *Witchcraze. Terror and fantasy in Baroque Germany*, Londres, Yale University, 2004.

Rosner, Anna, “The witch who is not one: the fragmented body in early modern demonological tracts”, en: *Exemplaria*, vol. 21, no. 4, invierno 2009.

Ranke-Heinemann, Uta, *Eunucos por el reino de los cielos. La Iglesia católica y la sexualidad*, Madrid, Trotta, 1994.

Sánchez, María Helena, *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*, Madrid, Akal, 1992.

Sanyal, Mithu, *Vulva. La revelación del sexo invisible*, Barcelona, Anagrama, 2012.

Stephens, Walter, *Demon lovers. Witchcraft, sex and the crisis of belief*, Chicago, University of Chicago, 2003.

Stephens, Walter, “Witches who steal penises: impotence and illusion in *Malleus Maleficarum*”, en: *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Duke University, 1998.

Vernant, Jean-Pierre, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Barcelona, Gedisa, 1996.

Wiesner-Hanks, Merry, *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*, Madrid, Siglo XXI, 2001.

Whitney, Elspeth, “International trends: the witch “she”/ the historian “he”: Gender and the historiography of the European witch-hunts”, en: *Journal of women’s history*; vol. 7 no. 3, 1995.

Zamora Calvo, María Jesús, “Kramer, Sprenger y sus seguidores en la Europa Católica” en *Cauces. Revue d’Études hispaniques*, Valencia, no. 6, 2005.

Zika, Charles, *Exorcising our demons: magic, witchcraft and visual culture in early modern Europe*, Holanda, Koninklijke Brill, 2003.

Zika, Charles, *The appearance of witchcraft. Print and visual cultura in Sixteenth-century Europe*, Londres, Routledge, 2007.

### **Obras sobre Nueva España**

Barbosa, Araceli, *Sexo y Conquista*, México, UNAM, 1994.

Baena Zapatero, Alberto, “La mujer española y el discurso moralista en Nueva España (s. XVI-XVIII)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (en línea), Coloquios, puesto en línea el 30 de enero de 2008

Behar, Ruth, “Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México”, en Lavrin, Asunción (Coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, CONACULTA/GRIJALBO, 1991.

Behar, Ruth, “Sex and sin, witchcraft and the devil in late-colonial Mexico”, en: *American ethnologist*, vol. 14, no. 1, 1987.

Campos, Araceli, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*, México, COLMEX, 2001.

Cárdenas, Alejandra, *Hechicería, saber y transgresión. Afromestizas en Acapulco: 1621*, s/n, 1997.

Chance, John, *Razas y clases de la Oaxaca colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.

Flores, Enrique y Mariana Masera, *Relatos populares de la inquisición novohispana. Rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*, México-España, UNAM- Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010.

Jiménez Rueda, Julio, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, México, Imprenta Universitaria, 1946.

Jiménez, Víctor y Rogelio González, *Inquisición y arquitectura. La 'evangelización' y el ex-obispado de Oaxaca*, México, RM, 2009.

Gallardo, Patricia, "La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en Valle del Maíz", en: *Estudios de historia novohispana*, México, UNAM-IIH, 2011.

García, Idalia y Pedro Rueda Ramírez (comps.), *Leer en tiempos de la colonia: imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España*, México, UNAM-CUIB, 2010.

García, Idalia y José Antonio Armillas Vicente, "Los bienes de difuntos como fronteras de conocimiento de las bibliotecas novohispanas." en: *Relaciones*, México, COLMICH, núm. 114, primavera 2008, vol. XXIX.

Gruzinski, Serge, "Individualización y aculturación: la confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVIII", en Lavrin, Asunción (Coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, CONACULTA/GRIJALBO, 1991.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, FCE, 2013.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, FCE, México, 1995.

Gruzinski, Serge, "Indios reales y fantásticos en documentos de la Inquisición" en *Boletín del AGN*, núm. 6, México, 1978.

Jiménez Rueda, Julio, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, México, Imprenta Universitaria, 1946.

López Ridaura, Cecilia, *Las brujas de Coahuila. Realidad y ficción en un proceso inquisitorial novohispano del siglo XVIII novohispano*, México, UNAM, tesis para obtener el grado de Doctora en Letras, 2011.

Masera, Masera, "La cultura popular en la Inquisición: siete textos novohispanos del siglo XVII" en *Revista de Literaturas Populares*, año III, núm. 2, julio-diciembre, 2003

Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, CONACULTA, 2010.

Migden Socolow, Susan, *The women of colonial Latin America*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000.

Muriel, Josefina, "Notas para la historia de la educación de la mujer durante el Virreinato. Colegio de niñas de Oaxaca, Oaxaca." en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM- Instituto de Investigaciones Históricas, v. II, 1968.

Ojeda, María de los ángeles y Cecilia Rossell, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, CIESAS, 2003.

Ortiz, Alberto, *Diablo novohispano. Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2012.

Ortiz, Alberto, "La llegada a Nueva España de la tradición discursiva en los textos contra la superstición. Tratado de hechicerías y sortilegios de fray Andrés de Olmos", *Pensamiento Novohispano*, núm. 5, México, Universidad Autónoma del Estado de México, septiembre 2004.

Pareja Ortiz, María del Carmen, *Presencia de la mujer sevillana en Indias: vida cotidiana*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1994.

Pastor, Marialba, “Los pecados de la carne en las polémicas sobre en Nuevo Mundo”, *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, año 20, núm. 40, enero-junio 2013.

Pastor, Marialba, “El marianismo en México: una mirada a su larga duración”, en Revista *Cuicuilco*, México, Núm. 48 enero-junio, 2010.

Pastor, Marialba, “Del ‘estereotipo del pagano’ al ‘estereotipo del indio.’ *Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo*”, en: Revista *Iberoamericana* N° 42, Berlín, Instituto Iberoamericano, Berlín/ Iberoamericana editorial/Vervuert, septiembre, 2011.

Quezada, Noemí, "Cosmovisión, sexualidad e inquisición" en Quezada, Noemí, Rodríguez Martha, Suárez Marcela (eds.), *Inquisición novohispana*, vol. II, México, UNAM-UAM, 2000.

Rabell Romero, Cecilia, *Oaxaca en el siglo XVIII: población, familia y economía*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, 2008.

Rivera Domínguez, Ligia, “La bruja Mometzcopinqui, reina de la noche” en *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del lenguaje*, núm. 22, México, BUAP, 2000.

Rodríguez, Adriana, *Catálogo de mujeres en la Inquisición*, México, INAH, 2000.

Rodríguez, Adriana, “El goce del cuerpo. La impecabilidad entre los alumbrados de la Nueva España” en Roselló, Estela (coord.), *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*, UNAM, México, 2011.

Romero Frizzi, María de los Ángeles, *El sol y la cruz. Historia de los pueblos indígenas de México*, México, CIESAS-Instituto Nacional Indigenista, 1996.

Roselló, Estela, “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, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.

Semboloni, Lara, “Cacería de brujas en Coahuila, 1748-1751”, en: *HMex*, liv: 2, 2004.

Somohano, Lourdes, *Los seres que surcan el cielo nocturno novohispano. Brujas y demonios coloniales*, México, Fontmara, 2013.

Stern, Steve, *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, México, FCE, 1999.

Tavárez, David, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/El Colegio de Michoacán/CIESAS/UAM, 2012.

Tostado Gutiérrez, Marcela, *El álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas*, Vol. II Época colonial, México, INAH, 1991.

Traffano, Daniela, “Mujeres e idolatría en dos regiones de Oaxaca. Siglos XVII y XVIII”, en *Cuadernos del Sur. Ciencias Sociales*, México, Año 5, Núm. 13, 1998.

Valenzuela, Eduardo, “Brujería, idolatría, superstición: antecedentes de una praxis condenatoria en la Hispanoamérica colonial”, en: *Anuario de Postgrado*, N°9, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, 2011.

### ***Obras de carácter judicial e historia del Derecho***

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1988.

Benassar, Bartolomé, *La Inquisición española. Poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1981.

Bravo, Nauhcatzin, “El Santo Oficio de la Inquisición en España: una aproximación a la tortura y autoincriminación en su procedimiento” en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. XVI, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2004.

Caro Baroja, Julio, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza, 1970.

Evans, Gillian, *Law and theology in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2002.

Gahona, Luis, *El objeto indirecto de la infalibilidad en Santo Tomás de Aquino. La carta apostólica Ad tuendam fidem a la luz de la teología tradicional*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso, 2004.

García-Molina, Antonio, *El régimen de penas y penitencias en el tribunal de la Inquisición de México*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999.

Gojman, Alicia y Luis Manuel Martínez, “La función del Edicto de fe en el proceso inquisitorial”, en José Luis Soberanes Fernández (coord.). *Memoria del III Congreso de historia del derecho mexicano* (1983). México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1984.

Grossi, Paolo, *El orden jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, Ediciones jurídicas y sociales, 1996.

Herrejón, Carlos, “Tradición. Esbozo de algunos conceptos” en *Revista Relaciones*, núm. 59, México, COLMICH, 1994.

Kamen, Henry, *La inquisición española*, Madrid, Alianza, 1973.

Martínez, Faustino, “El proceso canónico y la verdad” en Alejandro González-Varas (coord.), *El Ius commune y la formación de las instituciones de derecho público*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2012.

Rodríguez, Adriana, “El estudio del procedimiento inquisitorial a través de los documentos del Santo Oficio Novohispano”, en Doris Bieñko, Berenise Bravo (coords.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas. Siglos XVI-XVIII*, INAH, México, 2008.

Thomas, Werner, *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*, Bélgica, Leuven University, 2001.

Traslosheros, Jorge, “Para historiar los tribunales eclesiásticos ordinarios de la Provincia Eclesiástica de México en la Nueva España. Los contextos institucionales, las fuentes y su tratamiento” en Doris Bieñko, Berenise Bravo (coords.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas. Siglos XVI-XVIII*, INAH, México, 2008.

Traslosheros, Jorge, “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571 –c.1750” en Jorge Traslosheros, Ana Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, 2010.

### *Obras consultadas en internet*

Diccionario de Autoridades en línea

<http://web.frl.es/DA.html>

Witchcraft and Drama

<http://personal.rhul.ac.uk/uhle/001/david%20teniers.htm>

Museo Nacional del Prado

<http://www.museodelprado.es/enciclopedia/enciclopedia-on-line/voz/teniers-ii-david/>

LAUT UND LEISE LITERATUR LESEN die Rezi-Tante zeigt Erlebtes und Erdichtetes, Geschichten und Geschichte

<http://rezitante.wordpress.com/tag/johannes-praetorius/>

Valenzuela, Eduardo, “Brujería, idolatría, superstición: antecedentes de una praxis condenatoria en la Hispanoamérica colonial”, *Anuario de Postgrado* (en línea)

<https://uchile.academia.edu/EduardoValenzuela/Papers>

Baena Zapatero, Alberto, “La mujer española y el discurso moralista en Nueva España (s. XVI-XVII)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (en línea)

<http://nuevomundo.revues.org/22012>

Caro Baroja, Julio, “De nuevo sobre la historia de la brujería (1609- 1619)

[www.navarra.es/appsext/bnd/GN\\_Ficheros\\_PDF\\_Binadi.aspx?Fichero](http://www.navarra.es/appsext/bnd/GN_Ficheros_PDF_Binadi.aspx?Fichero)

Angoso, Ricardo, “Los sefardíes de Europa occidental

[http://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/cartografia/sefardies\\_europa.htm](http://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/cartografia/sefardies_europa.htm)

“La diáspora en Hamburgo y Ámsterdam”

<http://sefarad.rediris.es/textos/amsterdam.htm>

Estudios gnósticos

<http://gnosis.org/lilith.htm>