



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

**MALEFICIO, ENFERMEDADES Y TERAPÉUTICA POPULAR EN EL VALLE
DE TOLUCA DURANTE EL SIGLO XVIII**

ARTÍCULO PUBLICABLE
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN HISTORIA

PRESENTA:
JUAN ESCOBAR PUENTE

TUTOR:
DRA. LUZ FERNANDA AZUELA BERNAL
INSTITUTO DE GEOGRAFÍA

Ciudad Universitaria, Cd. Mx.
Septiembre 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México y al Programa de Maestría y Doctorado en Historia la oportunidad de seguir desarrollándome en mi formación profesional, así también a la Coordinación de Estudios de Posgrado la beca de estudios para realizar esta investigación.

Al Archivo General de la Nación México, al Archivo Histórico del Arzobispado de México y al Archivo Histórico de la Parroquia San José El Sagrario (Toluca), por permitirme consultar su invaluable acervo.

A la doctora Luz Fernanda Azuela, soy deudor de sus comentarios, sugerencias y su constante apoyo.

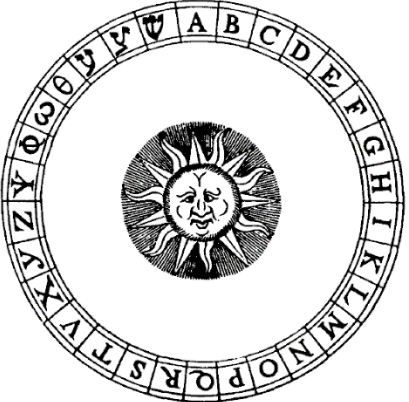
A mis sinodales Verónica Ramírez, Graciela Zamudio, Rodolfo Aguirre y Jorge Traslosheros, por sus atentas lecturas y por su disposición, más allá de este trabajo.

A mis compañeros y profesores, por su retroalimentación y sus ánimos.

A mis amigos. Razones sobran.

Dedico esta obra a mi familia. Sin ustedes no hubiera sido posible.

30 de julio de 2020



Índice

Resumen, **v**

Introducción, **1**

1. Los fundamentos judiciales contra el maleficio, **4**

2. Acusaciones por maleficio en el Valle de Toluca, **7**

2.1 Expedientes generados ante la Inquisición y los comisarios inquisitoriales, **7**

2.2 Casos ante los jueces eclesiásticos y el Provisorato del arzobispado de México, **16**

3. El maleficio y su vínculo con las enfermedades, **28**

4. La terapéutica popular frente al maleficio, **35**

Conclusiones, **45**

Apéndices, **47**

Jueces eclesiásticos en el Valle de Toluca, **47**

Comisarios inquisitoriales en el Valle de Toluca y áreas periféricas, **48**

Referencias bibliográficas, **50**

Maleficio, enfermedades y terapéutica popular en el Valle de Toluca durante el siglo XVIII

Juan Escobar Puente

Resumen

A partir de la interacción que el maleficio guardó con otros aspectos de vital importancia como la enfermedad y la salud, se busca problematizar la comprensión del ejercicio curativo popular como una serie de prácticas esencialmente fundadas en la magia y la superstición, resaltando su función social y terapéutica, e interpretando su participación en una compleja relación respecto de dicha representación cultural. El presente artículo plantea explicar, a través de un estudio en torno al Valle de Toluca del siglo XVIII, ¿cómo se conjugaron las concepciones sobre el maleficio con la percepción que los enfermos tenían sobre sus padecimientos?, ¿cómo la entendieron y juzgaron los foros de justicia eclesiástica? así también, ¿cuál fue la dinámica de ambos fenómenos ante la oferta curativa?

Palabras clave: maleficio, hechicería, terapéutica, enfermedades, Valle de Toluca.

Abstract

From the interaction that the hex (*maleficio*) kept with other aspects of vital importance such as disease and health, this paper seeks to clarify the understanding of popular healing exercise as a series of practices essentially based on magic and superstition, highlighting its social and therapeutic function, and interpreting their participation in a complex relationship respect their cultural representations. The article explain, through a study around the Toluca Valley during the eighteenth century, how the conceptions about the hex were combined with the perception that the patients have about their sufferings? How did the ecclesiastical law courts understand and judge it? Furthermore, which was the dynamics of both phenomena with the curative offer?

Keywords: hex, sorcery, therapeutics, diseases, Toluca Valley.

Introducción

La mayor parte de la historiografía enfocada en el ejercicio terapéutico popular de la Nueva España ha concluido que sus practicantes se ocuparon del cuidado de la salud a través de concepciones preponderantemente mágicas y supersticiosas.¹ Dicho supuesto puede explicarse a partir de la forma en la que se han efectuado distintos acercamientos al panorama curativo virreinal. Las interpretaciones en torno a estas prácticas se construyeron utilizando denuncias y procesos seguidos por el Santo Oficio de la Inquisición. Vistos como un inagotable acervo para caracterizar la prevalencia de la hechicería en la valoración de enfermedades y en la ejecución de tratamientos terapéuticos, los expedientes fueron empleados para explicar las actividades de distintos sujetos como curanderos, hierberos, parteras, saludadores, entre otros. Como resultado, las caracterizaciones sobre la pericia ritual y sobrenatural alusiva a la amplia gama de curadores novohispanos constataron una manifiesta continuidad con distintos patrones presentes en las comunidades indígenas contemporáneas. No obstante, se ha prestado poca atención al análisis de las motivaciones y dinámicas sociales, culturales e institucionales a las que dichos vestigios respondieron.

La reducción de los esquemas terapéuticos populares a una mera pericia sobrenatural ha pasado por alto diversos matices sobre a la dinámica existente entre la atención curativa y su coexistencia con distintas creencias. Al respecto, algunos planteamientos historiográficos generados en ambos lados del Atlántico han notado que, además de reflexionar sobre la magia y su papel al interior de la sociedad, resulta indispensable observar el trasfondo que guardaba la coerción judicial de distintos tribunales hacia el ejercicio terapéutico del periodo moderno.²

¹ Esta postura se ha reiterado sobre todo en trabajos de corte etnohistórico que se han enfocado en el estudio de la llamada “medicina tradicional”. Entre ellos destacan los aportes de Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, FCE, 1992 [1963]; Noemí Quezada Ramírez, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, UNAM/IIA, 1989. De forma paralela, la historia de la medicina en Nueva España, bajo su interés académico, universitario y profesional, ha volteado a los estudios etnohistóricos y antropológicos para contrastar el funcionamiento del sistema médico hipocrático-galénico del manejo mágico y supersticioso efectuado por el ejercicio curativo popular, por ejemplo, en los trabajos de Luz María Hernández Sáenz, *Learning to Heal. The Medical Profession in Colonial Mexico, 1767-1831*, Nueva York, Peter Lang, 1997; Miruna Achim, *Lagartijas medicinales*, México, CONACULTA-UAM, 2008; y Gerardo Martínez Hernández, *La medicina en la Nueva España, siglos XVI y XVII. Consolidación de los modelos institucionales y académicos*, México, UNAM/IISUE, 2014.

² Algunos paradigmas fueron aludidos en el balance historiográfico que para España hizo Enrique Perdiguero en “Protomedicato y curanderismo”, *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, Granada, Universidad de Granada-Universidad de Barcelona, vol. 16, 1996, p. 91-108, sobre todo en el hecho de que aunque la práctica curativa popular era denostada por el Protomedicato estuvo lejos de ser proscrita. Asimismo, para el ámbito sudamericano, trabajos como los de Emanuele Amodio han planteado la

A estos aportes podrían añadirse la injerencia de elementos que mantienen estrecha vinculación: los pacientes y sus enfermedades, así como los conocimientos y recursos curativos.

Uno de los aspectos que vincula la escurridiza relación entre distintas creencias en torno a la magia, las enfermedades y las curaciones subyace en torno al maleficio. Su representación³ ha contado con un largo pasado, si se toma en cuenta que, como lo afirma Norman Cohn, su incidencia puede rastrearse desde épocas anteriores a la Antigüedad Clásica grecorromana.⁴ Para el periodo moderno el maleficio, considerado como un crimen, fue objeto de constantes acusaciones ante distintos foros de justicia lo cual legó un sustancioso cúmulo de indicios generados como resultado de sus repercusiones judiciales.

En el caso novohispano, el maleficio comenzó a estudiarse desde la etnohistoria como un medio para comprender la síntesis cultural surgida del contacto entre las cosmovisiones prehispánica, europea y africana, destacando la acción del curandero colonial como un especialista ritual abocado a causar o curar maleficios.⁵ Posteriormente, el análisis en torno a la incidencia del curanderismo y la hechicería en áreas específicas ha retroalimentado los márgenes explicativos con respecto a la actividad efectuada por tales actores.⁶ Sin embargo,

complicada labor del Protomedicato cuando tuvo que echar mano de practicantes no facultativos. Véase "Curanderos y médicos ilustrados. La creación del Protomedicato en Venezuela a finales del siglo XVIII", en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, Madrid, CSIC/Instituto de Historia, vol. XLIX-1-1997, p. 95-129; John Tate Lanning, *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el Imperio español*, México, UNAM/Facultad de Medicina-III, 1997, p. 199-206.

³ A propósito, por representación entiéndase una convención cultural con la cual se construye nuestra idea de realidad. Véase, Javier Ayala Calderón, *Fantasmas de la Nueva España*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2019, p. 26; *apud.*, Umberto Eco, *La estructura ausente*, Barcelona, Editorial Lumen, 1986, p. 174.

⁴ "El maleficium antes del año 1300", *Los demonios familiares de Europa*, traducción de Óscar Cortés Conde, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 194. Lo cual no significa que haya mantenido una trayectoria sin cambios en su sentido.

⁵ Especialmente los trabajos de Noemí Quezada marcaron ese rumbo interpretativo. Véase Quezada, *op. cit.*, p. 11-14, 27-30; "Dioses, santos y demonios en la curación colonial", en Barbro Dahlgren Jordan (comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, México, UNAM/IIA, 1993, p. 106-119.

⁶ Una muestra representativa la integran los siguientes trabajos: Juan Carlos Reyes Garza, "Del de amores y de otros males. Curanderismo y hechicería en la villa de Colima del siglo XVIII", en *Estudios de historia novohispana*, vol. 16, México, UNAM/IIH, 1996, pp. 83-99; Geraldine Guadalupe Granados Vázquez, *Maleficios, enfermedad y violencia contra las mujeres de la Nueva España, siglo XVIII*, tesis de licenciatura en antropología física, México, INAH/ENAH, 2009; Izchel Sánchez Reséndiz, *Gracia divina. Un curandero español en el corazón de la Nueva España del siglo XVIII*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, INAH/ENAH, 2011; Estela Roselló Soberón, "La Madre Chepa: una historia de fama femenina en el puerto de Veracruz", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXXV, núm. 139, Michoacán, El Colegio de Michoacán, verano 2014, p. 69-91; Gerardo Sánchez Díaz, "Hechicería y curanderismo entre los nahuas de la Costa y la Tierra Caliente de Michoacán en el siglo XVI", *Revista Internacional d'Humanitats*, Barcelona, Universidad Autònoma de Barcelona, núm. 35, septiembre-diciembre 2015, p. 67-74; Patricia Gallardo Arias,

la interacción del maleficio como un fenómeno transversal que impactó en la actividad de los foros de justicia hispánicos, en la dinámica social de no pocas comunidades, así también con aspectos de vital importancia como el restablecimiento de la salud puede conducir a preguntas de mayor profundidad. ¿Cómo se conjugaron las concepciones sobre el maleficio con la percepción que los enfermos tenían sobre sus padecimientos? ¿Cómo la entendieron y juzgaron los foros de justicia eclesiástica? ¿Cuál fue la dinámica de ambos fenómenos con la oferta curativa?

Este trabajo busca problematizar la comprensión del ejercicio curativo popular como una serie de prácticas esencialmente fundadas en la magia, profundizando en su función terapéutica y social, interpretando su participación en una compleja relación respecto de crímenes como el maleficio. La hipótesis planteada consiste en que es necesario efectuar una distinción entre la amplia capacidad de no pocos curadores o practicantes para ocuparse de padecimientos tratables mediante sus conocimientos y utillajes curativos, y las numerosas respuestas socioculturales ante el maleficio. En tanto que dicha representación integró múltiples significaciones a nivel local, algunos practicantes trataron de ir más allá de los remedios convencionales y buscaron métodos equiparables a la magnitud sobrenatural de las afecciones, actos proscritos por las instituciones judiciales novohispanas y por buena parte de la sociedad.

La presente investigación se sitúa en torno al Valle de Toluca. Esto se debe a que constituye un espacio significativo sobre el cual ha sobrevivido una valiosa documentación compuesta principalmente por acusaciones, así como diligencias, procesos y resoluciones efectuadas en torno a este delito. En tal espacio dos foros de justicia eclesiástica intervinieron en distintos procedimientos entablados respecto al maleficio, siendo uno de los pocos lugares en los que puede observarse la actuación de la Inquisición y del Provisorato de la Audiencia del arzobispado de México.⁷ Incluso puede notarse la participación de otras autoridades

Mulatos e indios acusados de brujería en la Villa de Santiago de los Valles, intendencia de San Luis Potosí, siglo XVIII, México, INAH, 2018.

⁷ La singularidad del Juzgado Eclesiástico de Toluca, sobre el cual se discurrirá páginas adelante, ha llamado la atención de investigadores centrados en examinar las manifestaciones religiosas de los indios y sus transgresiones contra la fe. David Tavárez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, CIESAS-El Colegio de Michoacán-UAM/Iztapalapa-UABJO, 2012; Jorge Cazad Reyes Márquez, *La religión popular en el valle de Toluca, siglos XVII-XVIII*, Tesis de licenciatura, México, INAH/ENAH, 2013; Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría en el provisorato de indios y chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM/IIH, 2014.

locales como fue el caso de los corregidores y alcaldes mayores, aunque por ahora su abordaje supera los límites del estudio propuesto.⁸

Al prestar atención a la actividad de ambos tribunales junto con sus agentes a nivel local, se pretende efectuar un acercamiento que ofrezca un panorama integral en el cual interactuaron distintos sectores sociales. Tener una perspectiva de conjunto podría ofrecer algunas vías explicativas para comprender los vínculos entre distintos actores relacionados con las acusaciones de maleficio, especialmente durante el siglo XVIII, periodo en el que acaecieron numerosas transformaciones con respecto a las políticas judiciales hispánicas; en una atmósfera intelectual afín a la ilustración, que condujo a la gradual transformación de los estatutos epistémicos de diversas áreas de conocimiento como la medicina.

Para abordar los problemas planteados, primero se expondrán brevemente algunas nociones fundamentales y consideraciones sobre el maleficio para explicar las razones que llevaron a definirlo como un crimen contra la fe. Subsecuentemente se analizarán algunas acusaciones por maleficio en la zona toluqueña y la actuación de los foros de justicia eclesiásticos ante los casos. En segundo lugar, se plantea profundizar en el trasfondo social y las reacciones que dicha creencia guardaba en relación con un aspecto tan disruptivo como la enfermedad. Con ello, se buscará explicar el carácter de las dinámicas de la oferta curativa popular ante el mismo problema.

1. Los fundamentos judiciales contra el maleficio

Bajo los esquemas religiosos del cristianismo el maleficio se comprendía como un acto que quebrantaba los límites de la naturaleza creados por Dios.⁹ Para el siglo XVIII el *Diccionario de Autoridades* (1734) lo definía como un “daño y perjuicio que se causa a otro” al igual que

⁸ No puede pasarse por alto que el análisis de la participación de la justicia real a nivel local en torno a crímenes contra la fe representa un interesante coto de investigación que ha comenzado a explorarse por historiadores como Olivia Luzán Cervantes. Véase su artículo “Indios acusados de hechicería ante el foro de justicia civil de la ciudad y provincia de Tlaxcala (siglo XVIII)”, en Benedetta Albani, Otto Danwerth, Thomas Duve (coords.), *Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX*, Múnich, Max Planck Institute for European Legal History, 2018, p. 197-215.

⁹ Para profundizar en la relación entre lo sobrenatural y el influjo diabólico, Pedro Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Medina del Campo, Imprenta de Casa de Guillermo de Millis, 1551; Primera parte, Capítulo segundo. Principios o reglas generales que comprenden estas supersticiones; Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 102-103.

“se toma también por hechicería”.¹⁰ De esas definiciones se desprende que un hechizo significase “encanto o maleficio”,¹¹ en tanto que encantar constituía “ejecutar una cosa preternatural, valiéndose por lo general ilícitamente de palabras u de otras cosas juntamente con las palabras para fingir como real y verdadero lo que no es, ni hay, o para maleficar y hacer otras semejantes maldades.”¹² En ese sentido, el término maleficio se encauzó hacia aquel acto que implicaba echar mano de lo sobrenatural para hacer daño. En tanto su acepción no se tomase como sinónimo para indicar cualesquier perjuicio o delito, era comprendido como el resultado palpable de un hechizo o encantamiento.

Ante tales consideraciones los actos maléficos podían ser objeto de coerción judicial al interior del entorno hispánico moderno. Al pervivir la concepción de poder modificarse la naturaleza por medios sobrenaturales, se entendía que era posible trastocarla para realizar acciones nocivas como acabar con el ganado, malograr cosechas, y en especial para provocar súbitas enfermedades o la muerte sin que estos eventos tuviesen una explicación racional sobre la manera en que se originaron. Los foros de justicia observaron en el maleficio una obra posible de efectuarse a través de un pacto implícito o explícito con el demonio.¹³ En consecuencia sus causantes incurrían en una herejía, debido a que sus acciones denotaban un flagrante rechazo a los preceptos del catolicismo. Además de ser actos perjudiciales y un escándalo que daba mal ejemplo a las personas, estas conductas constituían una grave ofensa hacia el rey como guardián de la religión, y un atentado directo contra Dios. Por tanto, semejante delito tuvo el carácter doble de pecado público y crimen contra la fe.¹⁴

En la Nueva España tribunales eclesiásticos como el Santo Oficio de la Inquisición y las audiencias eclesiásticas diocesanas, así como la justicia real, tuvieron competencia para emprender causas judiciales ante dicha transgresión. Los maléficos se asociaban con la hechicería y la brujería. Ambos tenían en común la ejecución de acciones sobrenaturales; no

¹⁰ Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, (en adelante *Autoridades*) tomo IV, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española por los herederos de Francisco del Hierro, 1734, p. 463. Diccionarios posteriores como el organizado por Esteban de Terreros y Pando (1707-1782) reiteraron estas definiciones. Véase *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes*, tomo segundo, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1787, p. 501.

¹¹ *Autoridades*, tomo IV, p. 463.

¹² *Autoridades*, tomo III, p. 430.

¹³ Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 91-96.

¹⁴ Jorge Traslosheros, “Primera razón. El realismo antropológico. El pecado y el delito”, *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España*, México, Porrúa-UNAM/IIH, 2014, p. 71-77. Sobre el fuero mixto véase Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, traducción de Alberto Carrillo Cázares, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, IV, Quinto, p. 189.

obstante, la actividad hechicera estuvo comúnmente vinculada con sectores rurales y con el uso de la magia natural, es decir, del poder oculto de la naturaleza interpretado bajo un difuso cariz demoníaco, en tanto que la brujería a menudo se caracterizó hacia ámbitos urbanos, auxiliándose específicamente de la nigromancia o “el arte abominable de ejecutar cosas preternaturales por medio de la invocación del demonio y pacto con él”.¹⁵

Durante la Época Moderna la Iglesia católica mantuvo disposiciones específicas que debían cubrirse para llevar a juicio a un presunto maléfico. A partir de 1623 la constitución *Omnipotentis Dei* emitida por el papa Gregorio XV, aclaró que los foros eclesiásticos podían intervenir en asuntos de maleficio en tanto se probase que la persona afectada tuviese una enfermedad súbita y severa como una fiebre maligna, en la cual existiera peligro de una muerte repentina.¹⁶ Al delimitar los requerimientos que debían cubrir las acusaciones, la constitución buscaba atenuar las intervenciones judiciales que empleaban un indiscriminado rigor contra los presuntos culpables.

Asimismo, teólogos y juristas versados en derecho canónico se esforzaron en concretar los aspectos que cimentaban ciertas enfermedades y afecciones como producto de una acción maléfica. Manuales y tratados especializados como la *Práctica de exorcistas* (1693) del polígrafo y lexicógrafo español Benito Remigio Noydens (1630-1685) sintetizaron distintos indicios que dilucidaban la presencia de un maleficio. Al respecto, Noydens distinguió cuatro conjuntos de señales: 1) aparición nocturna de demonios en lugares lúgubres, con <<horrible y espantosa forma>>, o convertidos en animales y <<aire>>;¹⁷ 2) enfermedades vinculadas con furor y “poniéndole [al enfermo] en peligro de desesperación de acabar a sí mismo la vida”;¹⁸ 3) turbación y estremecimiento al estar cerca o en contacto con reliquias o cosas

¹⁵ “Llámanla también magia negra.” *Autoridades*, Tomo IV, p. 667. Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 64-99. Para profundizar en la noción de magia natural véase Richard Kieckhefer, *La magia en la Edad Media*, traducción de Monserrat Cabré, Barcelona, Editorial Crítica, 1992, p. 20-22.

¹⁶ La constitución fue emitida el 20 de marzo de 1623. Antonio M. García-Molina Riquelme, *El régimen de penas y penitencias en el tribunal de la Inquisición de México*, México, UNAM/IIJ, 1999, p. 159-160. Según el médico y eclesiástico Juan de la Torre y Valcárcel, la fiebre maligna es aquella que “tiene muy postrado y fatigado al enfermo con continuas congojas” al provocar sed excesiva, falta de apetito e incluso ennegrecer la lengua del paciente. Aunque advierte que no era una afección contagiosa, se genera por causa particular “interna, oculta y venenosa”. Véase, *Espejo de la philosophia y compendio de toda medicina theorica y práctica*, Amberes, Imprenta Plantiniana de Baltasar Morel, 1668, fol. 122r.

¹⁷ Benito Remigio Noydens, *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia*, Valencia, Imprenta del Molino de la Rovella, 1711, segundo documento, p. 10-11.

¹⁸ *Ibid.*, p. 11-12.

sagradas, además de turbación de los sentidos, ojos <<trocados y terribles>>, mientras se decía oprobios;¹⁹ y 4) hablar o entender latín sin haber estudiado, “tratar futilísimamente de los altos misterios de la fe y sagrada escritura siendo un ignorante”, revelando secretos y pecados que no puede saber sino el mismo que los cometió o ejercitándose en un arte que jamás hubiese aprendido.²⁰

Por su parte, en la Nueva España, además de la circulación de tratados como el de Noydens y la aplicación de las normativas indianas, castellanas y papales contra la hechicería, las disposiciones eclesiásticas vertidas en los concilios provinciales manifestaron su intención de juzgar con todo rigor a los hechiceros maléficos.²¹ Sin embargo, en la práctica, la casuística de los foros de justicia definió la forma y las consideraciones jurídicas sobre cómo debían ser juzgados. Por consiguiente, resulta indispensable penetrar en los expedientes y su lógica judicial, así como en el contexto en el cual se generaron, para comprender las consideraciones institucionales y jurídicas seguidas en los juicios. En ese sentido, ¿cómo juzgaron el crimen de maleficio los foros de justicia eclesiástica al interior del Valle de Toluca?; ¿cuáles fueron las consideraciones que tomaron ante las acusaciones?

2. Acusaciones por maleficio en el Valle de Toluca

2.1 Expedientes generados ante la Inquisición y los comisarios inquisitoriales

En la Nueva España, los procesos inquisitoriales por cuestiones involucradas con la magia se habían generado desde la primera mitad del siglo XVI,²² y continuaron presentándose a lo largo de la época virreinal. A partir de la instauración del Santo Oficio de México en 1569, quedaron delimitadas las jurisdicciones entre la Inquisición y las audiencias eclesiásticas diocesanas en materia de transgresiones contra la fe.²³ La competencia de las audiencias

¹⁹ *Ibíd.*, p. 12-13.

²⁰ *Ibíd.*, p. 13-14.

²¹ Tanto el primer como el tercer concilio provincial mexicano estipulaban penas estrictas para hechiceros, maléficos, supersticiosos y adivinos, así como para las personas que recurrían a sus prácticas. Véase “Constituciones de el arzobispado y provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenochtitlan, México, de la Nueva España. Concilio primero”, en María del Pilar Martínez López Cano (coord.), Capítulo V. Que ninguno vaya a los sortilegos, encantadores o adivinos, p. 7; María del Pilar Martínez López Cano (coord.), *Concilio III provincial mexicano*, 2004 [1585], Libro V, Tít. VI, § I.- Penas de los hechiceros y encantadores, p. 241-242.

²² Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, “VIII. Hechicería y superstición en México, 1536-1543”, segunda reimpresión, México, FCE, 2017, p. 132-143.

²³ *Ibíd.*, p. 50-51. Se instauró por real cédula fechada el 25 de enero de 1569. Por su parte, la real cédula de 16 de agosto de 1570 definió dichas competencias.

diocesanas se limitó hacia los indios, mientras que el Santo Oficio se ocupó del resto de la población.

La Inquisición nombró párrocos como comisarios en sectores específicos para cubrir el territorio que abarcó su jurisdicción a lo largo del periodo virreinal. Al ser un tribunal especializado en la vigilancia de la ortodoxia católica y la corrección de las costumbres, los comisarios se encargaron de leer los edictos de fe en sus demarcaciones, realizar visitas de distrito, así como de levantar las acusaciones y testimonios presentados por los habitantes y remitirlos a los inquisidores para que, de ser el caso, éstos ordenasen las diligencias correspondientes al juicio y juzgaran las causas de fe.²⁴

A juzgar por los expedientes, la labor inquisitorial en la zona toluqueña se había afianzado desde el siglo XVI.²⁵ Para el siglo XVIII, la designación de comisarios se hizo principalmente en los linderos que comprendían el Valle de Toluca, abarcando las jurisdicciones reales compuestas por las alcaldías mayores de Ixtlahuaca, Metepec y Tenango del Valle, junto con los corregimientos de Toluca y Lerma,²⁶ subsistiendo además en poblaciones circundantes como Calimaya, Zinacantepec, y en zonas aledañas al Valle como Malinalco, Sultepec, Temascaltepec y Tenancingo (véase Mapa 1).

En gran medida el escenario garantizó la continua presencia de los ministros inquisitoriales. Por su posición geográfica y sus recursos naturales (bosques de coníferas, ríos, lagunas, cerros, montañas; clima templado, semifrío y húmedo, así como tierras altas y fértiles), el Valle constituía un importante centro agrícola y de tránsito comercial a nivel local, así como un atractivo lugar de descanso para los españoles que habitaban en la capital

²⁴ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, sexta reimpresión, México, FCE, 2013 [1988], p. 23. Su jurisdicción abarcó el virreinato de la Nueva España, el reino de Guatemala, los territorios actuales del Salvador, Honduras y Nicaragua y las Filipinas en Asia.

²⁵ Uno de los documentos más antiguos del ramo Inquisición resguardados en el Archivo General de la Nación (en adelante AGNM) fue fechado en 1558. Véase AGNM, *Inquisición*, vol. 36, exp. 8. José Luis Alanís Boyso, *La Inquisición en el Estado de México*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1995.

²⁶ El padrón levantado en 1793 por mandato del virrey Juan Vicente de Güemes Pacheco y Padilla (1789-1794) dio cuenta del espacio que abarcaba el Valle de Toluca. José Bustamente Vismara, *Escuelas en tiempos de cambio. Política, maestros y finanzas en el valle de Toluca durante la primera mitad del siglo XIX*, México, El Colegio de México, 2014, p. 29; *apud*, AGNM, *Padrones*, vol. 12, f. 95, 1793. Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM/IG-IIIH, 1986, p. 173, 180-181, 278-280, 339-340; José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, UNAM, 2005 [1746], p. 277-280, 286-290. Para 1787 dichas alcaldías mayores pasaron a ser subdelegaciones de la intendencia de México.

del virreinato.²⁷ También fue uno de los asentamientos con una significativa densidad poblacional: las aproximaciones realizadas por Delfina López Sarrelangue estiman que la zona contaba con cerca de 113,105 habitantes a mediados de siglo y 143,706 para finales del XVIII,²⁸ destacándose especialmente en la concentración de pueblos que circundaban la ciudad de Toluca. Por tanto, sus condiciones afianzaron la migración y el asentamiento de clérigos regulares, y de seculares recién ordenados que buscaban perfeccionar su dominio del náhuatl, probar suerte para obtener alguno de los curatos sumamente demandados o para buscar su manutención mediante capellanías, convirtiéndolo en uno de los entornos eclesiásticos más relevantes en el arzobispado de México.²⁹

Aunque el Valle estuvo bien provisto de comisarías inquisitoriales, estas no se caracterizaron por tener una actividad exorbitante. A juzgar por la documentación disponible, durante los siglos XVII y XVIII los comisarios se ocuparon principalmente de delitos como la solicitud de favores sexuales, blasfemias, adivinaciones y supersticiones. En cambio, las denuncias contra hechiceros maléficos se muestran reducidas: del siglo XVII subsisten un par de ellas, mientras que a lo largo del siglo XVIII la cifra aumentó a doce expedientes. En su mayoría, los documentos se concentraron hacia el área central, registrándose tres casos en la ciudad de Toluca, dos en el corregimiento de Lerma, dos más en Tenango del Valle y apenas un caso tanto en Calimaya como en Zinacantepec. Otros poblados periféricos, como Ixtlahuaca, Malinalco y Tenancingo aportaron, cada uno, un único expediente.

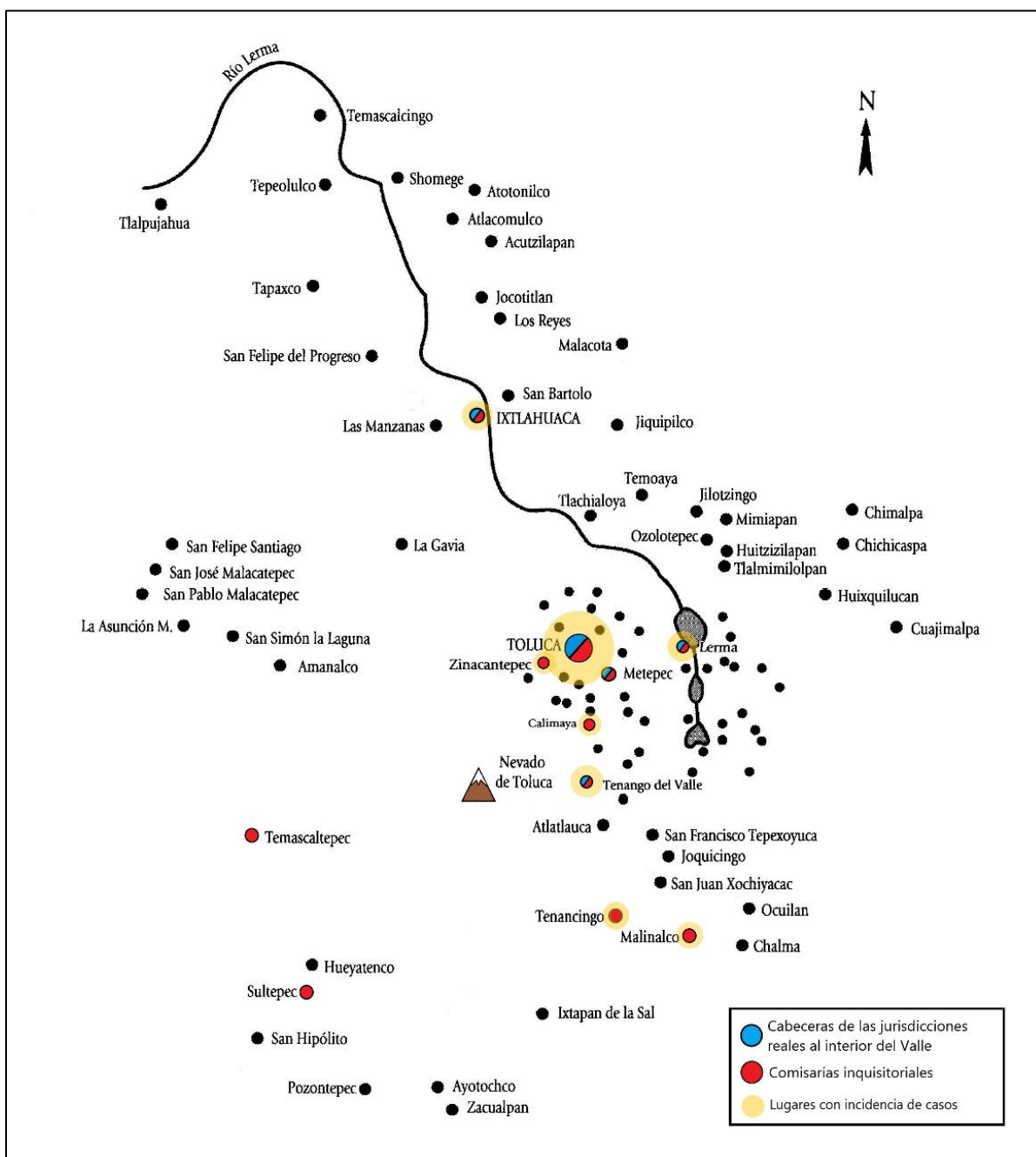
Asimismo, los casos que se generaron a lo largo del siglo XVIII aparecieron de forma simétrica: seis expedientes en la primera mitad de la centuria y el resto durante la segunda, sin que hubiera más de una acusación anual en los años en que se suscitó algún episodio. La mayor parte de este limitado corpus está integrado por denuncias y testimonios que no derivaron en procesos inquisitoriales, frente a un número singular de expedientes que finalizaron en algunas resoluciones emitidas por los inquisidores. Aunque cabe la posibilidad que estos papeles no reflejen por completo la actividad del Santo Oficio con respecto a

²⁷ Para acercarse a la producción agropecuaria, ganadera y el flujo comercial en el Valle, véase María del Carmen León García, *La distinción alimentaria de Toluca, 1750-1800*, México, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, 2002, p. 103-116.

²⁸ Delfina López Sarrelangue, "Población indígena de la Nueva España en el siglo XVIII", *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. 12, núm. 4, abril-junio 1963, p. 524-525.

²⁹ Aguirre Salvador, *Un clero...*, *op. cit.*, p. 77, 150, 153-155, 230.

los crímenes por vía maléfica, sin duda son evidencia directa de las consideraciones encausadas por la Inquisición hacia sus comisarios.



Mapa 1. Comisarías inquisitoriales e incidencia de denuncias por maleficio en el Valle de Toluca y zonas circundantes, siglo XVIII. Mapa retomado de María del Carmen León García, *La distinción alimentaria de Toluca, 1750-1800*, México, CIESAS, 2002, p. 99.

Antes de penetrar en el contenido de los expedientes, cabe preguntarse ¿cuáles fueron los criterios que utilizó el Santo Oficio para juzgar las acusaciones que se presentaron? Para la

Inquisición los elementos que comprobaban la culpabilidad de los maléficos debían ser contundentes. Además de enfermedades súbitas y muertes sobre las cuales pudiera deducirse el daño realizado, estos requerían sustentarse bajo <<plena prueba>>, es decir, “la que hace al juez una fe plena para que pueda dictar sentencia”, según precisaba el jurista Pedro Murillo Velarde (1696-1753).³⁰ La plena prueba se admitía cuando se conjuntaba la declaración de dos testigos <<mayores>> o exentos de toda duda en la fiabilidad y veracidad de su testimonio, cuyas declaraciones fuesen concordantes y afirmaran haber observado al denunciado cometer semejante acto. También se admitía mediante la confesión del reo ante el tribunal, la evidencia del hecho o por graves presunciones.³¹

Dado que en el Valle de Toluca los expedientes inquisitoriales en torno al maleficio se asociaban con el delito de hechicería, las sospechas que recaían sobre los hechiceros se agregaban en la búsqueda de pruebas que sustentaban los asuntos. En la *Instrucción para procesar* (1608), el inquisidor de Aragón Miguel Santos de San Pedro especificaba que el Santo Oficio podía conocer el delito de hechicería en dos casos: cuando se presume que han invocado al demonio a través de un pacto tácito o expreso, o porque se piensa que para realizar sus hechizos mezclaban objetos sagrados y benditos como hostias sagradas, óleos santos, vestiduras sacerdotales, entre otros elementos.³²

Si los criterios que enmarcaban el crimen se encontraban bien delimitados, corroborar su existencia implicaba una enorme dificultad. El Santo Oficio de México mantuvo una circunspecta actitud ante dicha transgresión, al igual que con el delito de hechicería.³³ Basta con examinar algunos expedientes para comprender las razones por las cuales muchos de ellos no derivaron en causas de fe.³⁴

³⁰ Murillo Velarde, *op. cit.*, vol. 2, p. 131-132, Título XIX. De las pruebas.

³¹ *Ídem*. Advierte Murillo Velarde que por derecho natural cualquiera que tenga uso de razón puede fungir como testigo. Sin embargo, se rechazan los testimonios en casos específicos: los menores de veinte años, y al no haber otros testigos, los menores de catorce años; los esclavos en determinadas circunstancias; los impedidos corporales como ciegos, sordos y mudos; los infames públicos y de derecho, excepto en el crimen de herejía; los acusados, encarcelados o excomulgados; las personas extremadamente pobres, por sospechosas de corrupción, a no ser que sean reputadas por honestas; algunos familiares directos del acusado o sus sirvientes, por mencionar algunos. *Ibid.*, p. 141-159. Título XX. De los testigos y sus declaraciones.

³² Adelina Sarrión Mora, *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2006, p. 198; *apud.*, Archivo Histórico Nacional España (en adelante AHNE), libro 1265, fols. 222-261.

³³ Alberro, *op. cit.*, p. 183-184.

³⁴ Para profundizar en el proceso inquisitorial y su ruta judicial, véase: Jean Pierre Didieu, “Inquisición y derecho. Un análisis formal del procedimiento inquisitorial en causa de fe”, en Enrique Martínez Ruíz,

A finales de 1713 Francisco Fabela, labrador avecindado en Zinacantepec denunció a Joana Varquera, aduciendo que las quesadillas que la mujer le había dado lo habían enfermado a propósito. Aunque Joana Varquera le proporcionó algunos medicamentos con los cuales “sintió algún alivio, [...] no ha quedado del todo bueno por hallarse aún todavía con algunos dolores que no había padecido y padece desde que comió la dicha quesadilla”, por lo que pensó que la mujer era hechicera, “discurriendo haberle hecho el maleficio”.³⁵

Posteriormente, en 1786 el comisario en Toluca Mariano José Casasola admitió la denuncia de José Espinoza quien acusó a Claudia Rebollo de haberlo maleficiado. Al enviar las declaraciones de los testigos ante el Santo Oficio, el delegado inquisitorial aclaraba en su misiva que “Estas especies, señor ilustrísimo, las hubiera despreciado con la experiencia de que la gente ve las más enfermedades atribuye a maleficio, pero la confesión que la misma Claudia hizo a Espinoza, y el presentar este a las dos contestes que están examinadas, me obligó a ceder a la sumaria.”³⁶

La denuncia de Francisco Fabela permaneció archivada en la parroquia de San José el Sagrario, en la ciudad de Toluca, sin siquiera llegar a las manos de los inquisidores, en tanto sus indicios no dieron pie a que el comisario fray Baltasar de la Carrera supusiera la existencia de una acción plenamente maléfica. En cambio, la emprendida por José Espinoza logró extender la averiguación tras convencer al comisario de que Claudia Rebollo se reputaba como hechicera. Espinoza logró coludirse con otros declarantes e hicieron que encarcelaran a la acusada sin que lo hubiera ordenado el Santo Oficio.³⁷ A pesar de sus esfuerzos, los inquisidores no observaron en los <<males corporales>> del afectado una acción sobrenatural. Finalmente, suspendieron las averiguaciones, y mandaron al comisario “haga comparecer al denunciante, y por ante notario le notifique que toda su denuncia no tiene sino visos de infundada, falsa y despreciable”.³⁸

La prudencia general que la Inquisición y sus comisarios tomaron sobre estos asuntos puede servir para considerar que los expedientes no procedieron debido a que no contenían

Magdalena de Pazzis Pi (coords.), *Las jurisdicciones*, Madrid, Actas Editorial, 1996, p. 171-190; Enrique Gacto, “El tribunal inquisitorial”, en Martínez Ruíz, *op. cit.*, p. 191-211.

³⁵ Archivo Histórico de la Parroquia San José el Sagrario, (En adelante AHPSJS) Sección Disciplinar, Serie Cofradías/Comunicaciones, vol. 11, núm. 258, exp. s/n. Confesiones ante el Santo Oficio, 1713, f. 5r.

³⁶ AGNM, *Inquisición*, vol. 1271, exp. 13, 1786, f. 361v.

³⁷ AGNM, *Inquisición*, vol. 1271, exp. 13, 1786, f. 379v.

³⁸ AGNM, *Inquisición*, vol. 1271, exp. 13, 1786, f. 380r.

fundamentos claros para la prosecución de un juicio, ya que muchos de ellos implicaban falsas acusaciones. Por tanto, el santo tribunal actuó mesuradamente sobre las delaciones y los objetivos que tenían tras de sí al empeñarse en recibir atención judicial. Otros documentos revelan que los conflictos y las calumnias obligaron al Santo Oficio a entrometerse en las disputas.

En marzo de 1752, el comisario Juan de Bensis y Garnica recibió una denuncia realizada por Antonio Galván, quien manifestó que María Gertrudis de Santa Anna, había agraviado a Dionisia Margarita Pérez, beata de hábito descubierto del convento de nuestra Señora del Carmen, al proferir públicamente “las denigrativas de que dicha mi madre era una hechicera; que cada día cometía nuevo sacrilegio en las comuniones que hacía, estando así ella como sus confesores ardiendo en los infiernos”.³⁹ Tras la acusación, el comisario solicitó la declaración de la indiciada. Gertrudis afirmó que “por haberse maltratado a una hija de la que declara y haberle dicho muchos oprobios que le llegaban a la honra, viéndose tal maltratada, llena de cólera y ciega, le dijo que era una hechicera, lo que le hizo proferir dicha cólera, pero que esto no fue tantas veces como el escrito expresa, en que falta a la verdad; y que no le consta de ninguna manera que lo sea”.⁴⁰

El comisario remitió la denuncia y la declaración al Santo Oficio. Sin abrir una averiguación minuciosa los inquisidores regresaron el expediente y determinaron “haga comparecer a la ofensora y ofendida, y a la primera para corregirla y amonestarla; a la segunda para que la perdone el agravio, dándole la satisfacción posible a la quiebra que hubiere padecido en su buena forma y opinión, de suerte que queden reconciliadas en amistad”.⁴¹ Aunque la reconciliación fue ejecutada al pie de la letra, una nueva queja contra María Gertrudis reavivó los ánimos. Esta vez, el esposo de Dionisia Margarita, Joseph Galván, acudió con el comisario para describir los maltratos físicos y verbales que María Gertrudis había propinado a su mujer. No obstante, el ministro inquisitorial remitió de nueva cuenta los documentos generados hasta ese momento, adjunto con un informe donde demostraba su hartazgo por el asunto, pues “sus molestos pedimentos, que más son dignos de desprecio por no hallarse sustancia en ellos, pues a vista de lo precedido, parece que la

³⁹ AGNM, *Inquisición*, vol. 1591, exp. 7, 1752, f. 1r.

⁴⁰ AGNM, *Inquisición*, vol. 1591, exp. 7, 1752, f. 2r-2v.

⁴¹ AGNM, *Inquisición*, vol. 1591, exp. 7, 1752, f. 3r.

que se considera reo ha cumplido con lo que se le ha preceptuado por mí como ministro de este santo tribunal.”⁴²

Las denuncias por hechicerías y maleficios que como en el caso de José Espinoza desplegaron una serie de testimonios, interesaron a los comisarios y los inquisidores por la posibilidad de encontrar posibles delitos contra la fe. Asimismo, a través de las directrices inquisitoriales los comisarios, en su función de párrocos, paliaron las situaciones que provenían de enemistades y rencillas. Por su parte, la falta de pericia de algunos comisarios acrecentó el volumen de los expedientes al levantar declaraciones que no cumplían con los criterios judiciales del Santo Oficio, por lo que los inquisidores solicitaban nuevamente las averiguaciones preliminares y la ratificación de testigos, sin que en ellas se llegara a justificar la pertinencia de la delación. En todo caso, los inquisidores evaluaron las intenciones de los delatores y la pertinencia de sus testimonios. Las pretensiones de los <<falsos acusadores>> que a menudo apelaban a la mala reputación del acusado, o que remitían a las afirmaciones de terceros, minaron por igual los intentos de inculpar a sus contrarios. En consecuencia, tales tácticas se mitigaban por medio de amonestaciones dirigidas contra los denunciados.

No obstante, frente a los asuntos insustanciales, existieron denuncias que por sus particularidades implicaron una mayor complejidad en su resolución. Las posibilidades que abrían las sospechas, incluso bajo su relativa probabilidad, fueron sometidas al minucioso escrutinio de los sujetos involucrados, a los indicios que se pedían al acusado durante la audiencia de cargos, o a través de la verificación de pruebas tangibles. Sobre esto último, no resulta extraño que los inquisidores solicitaran la revisión de las viviendas de los denunciados en aras de encontrar objetos que hiciesen manifiesta la posible hechicería que sustentase el acto maléfico. La justificación dada por la *Instrucción* de Miguel Santos de San Pedro se basaba en que “por arte mágica [podían] meter y poner a los demonios en piedras, en anillos, en espejos, en otras cosas corporales”.⁴³ Esos casos resultan excepcionales en comparación con el cúmulo de denuncias desestimadas por hacer manifiestas las medidas inquisitoriales que se siguieron.

En 1781 Justa Feliciano Escobar de los Reyes fue acusada de haber causado la muerte de varios vecinos del rancho de las Canalejas.⁴⁴ Aunque el comisario Francisco Garrido se

⁴² AGNM, *Inquisición*, vol. 1591, exp. 7, 1752, f. 9r.

⁴³ Sarrión Mora, *op. cit.*, p. 200.

⁴⁴ AGNM, *Inquisición*, vol. 1212, exp. 16, 1781, f. 278r-v, 313r.

encargó de asentar una prolija averiguación, el inquisidor fiscal Antonio Bergosa y Jordán no encontró plenamente probado el maleficio, principalmente porque observó discordancias entre los declarantes en cuanto a las circunstancias de las enfermedades y muertes de los afectados. Las dudas del fiscal se incrementaron debido a que el encarcelamiento de Feliciano Escobar se realizó sin que el Santo Oficio lo hubiese ordenado, lo que derivó su traslado a las cárceles secretas, “sin la cautela de haber revisado su casa, por si tenía en su poder algunos signos o instrumentos comprobativos de su mala opinión”. En consecuencia, el inquisidor Bergosa solicitó <<extraordinariar>> la causa y ejecutar una audiencia de cargos sin tener pruebas que sustentaran la medida, audiencia que Feliciano Escobar libró sin dar visos de su culpabilidad. Finalmente, los inquisidores determinaron amonestar a la imputada únicamente por sus opiniones y <<mala fama>>.⁴⁵ Al parecer la necesidad de <<extraordinariar>> el proceso se ejecutaba cuando las condiciones de ciertos casos abrían las suficientes sospechas para agotar las vías que evidenciaran la culpabilidad del acusado. En palabras del inquisidor fiscal: “sería temeridad dudar absolutamente de la posesión de semejantes maleficios”. No obstante, consideró que “la dificultad está en juzgar al reo con plena prueba”.⁴⁶

En particular el delito de maleficio implicaba que médicos y cirujanos interviniesen activamente en determinar la viabilidad de una acusación. Durante la Época Moderna la práctica de los facultativos estuvo estrechamente relacionada con el ejercicio del Santo Oficio en ambos lados del Atlántico. Requeridos como consultores en asuntos relativos al uso de medicamentos, la valoración y atención de enfermos en las cárceles secretas, también incidieron en la determinación de condiciones específicas como la locura o los endemoniados (quienes a menudo sufrían trastornos de epilepsia).⁴⁷ Para el siglo XVIII era usual que se desempeñasen como peritos en asuntos cuya sobrenaturalidad debía dilucidarse.⁴⁸

Aunque la medicina profesional constituyó un recurso útil en la evaluación de los agraviados, posiblemente su limitada presencia en el Valle imposibilitó que los inquisidores acudieran a esta vía para determinar la pertinencia de las denuncias. En el asunto de Feliciano

⁴⁵ AGNM, *Inquisición*, vol. 1212, exp. 16, 1781, f. 315r-325v.

⁴⁶ AGNM, *Inquisición*, vol. 1212, exp. 16, 1781, f. 313r.

⁴⁷ Véase Ernestina Jiménez Olivares, *Los médicos en el Santo Oficio*, México, UNAM/Facultad de Medicina, 2000, p. 22-24; María Cristina Sacristán, *Locura e Inquisición en la Nueva España, 1571-1760*, México, FCE, 1992.

⁴⁸ Algunos asuntos generados en la Península durante las primeras décadas del siglo XVIII dan cuenta de ese fenómeno. Véase María Luisa Pedrós Ciurana, *Inquisición, magia y sociedad en la Valencia del siglo XVIII*, tesis de doctorado, Valencia, Universidad de Valencia/Facultad de Geografía e Historia, 2016, p. 175-176.

Escobar, el inquisidor fiscal se lamentaba porque “en el presente caso no parece haber habido médico o facultativo que haya asistido a los enfermos y discurrido el maleficio, [...] sin duda por la pobreza del vecindario y de los pacientes”, lo que podía resultar crucial ante las sospechas existentes mezcladas con enfermedades agudas y muertes.⁴⁹

En perspectiva, las denuncias suscitadas en el Valle de Toluca ante la Inquisición podrían considerarse singulares. El ínfimo número de expedientes se pierde ante el grueso de la población existente en la zona. En su conjunto se trató de situaciones en las que mediaron afecciones severas y pleitos entre vecinos emprendidos por españoles y mestizos quienes trabajaban como labradores, gañanes, hacendados, comerciantes, entre otros sujetos. Ninguno de los casos implicó una sanción directa contra alguna una acción por vía maléfica, aunque desplegaron amonestaciones para los involucrados: unos por utilizar los recursos judiciales del Santo Oficio para ejecutar sus afrentas, y otros por la sospecha de que empleaban la hechicería como un recurso para intimidar a sus rivales. No obstante, es importante señalar que las disposiciones inquisitoriales modernas contra el maleficio permanecieron invariables hasta finalizar el periodo virreinal.

2.2 Casos ante los jueces eclesiásticos y el Provisorato del arzobispado de México⁵⁰

Desde su consolidación, y ciertamente a lo largo del siglo XVII, se suscitaron acusaciones esporádicas contra presuntos hechiceros al interior de la jurisdicción del Arzobispado.⁵¹ En el caso de la audiencia arzobispal, el juzgado conocido como Provisorato, a través de su juez provisor y vicario general, y en ocasiones el arzobispo en persona, se encargaron de juzgar y sentenciar las acusaciones que derivaron en delitos contra la fe.⁵² Este tribunal completó la vigilancia de la ortodoxia y la reforma de las costumbres abarcando en su totalidad a los indios, quienes constituían el grueso de la población en la arquidiócesis.

Para que su maquinaria judicial pudiese funcionar adecuadamente, el Provisorato echó mano de delegados que desempeñasen diversas funciones a nivel local. Durante los siglos

⁴⁹ AGNM, *Inquisición*, vol. 1212, exp. 16, 1781, f. 313v.

⁵⁰ Se hace referencia principalmente al Provisorato y al juez provisor y vicario general como el juez encargado de proveer y sentenciar sobre las causas de fe de los indios, señalando la posibilidad de que en ocasiones dicha función pudo haber sido delegada al juez provisor de indios.

⁵¹ Al respecto, David Tavárez ha rescatado algunos casos sumamente polémicos que se suscitaron en distintos lugares del arzobispado como Tlachmalacac (Iguala), Palula (Tepecuacuilco) o Real del Monte (Pachuca) durante la segunda mitad del siglo XVII. Tavárez, *op. cit.*, p. 296-300.

⁵² Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad*, 2004, p. 107-114.

XVI y XVII los prelados otorgaron atribuciones especiales a algunos curas. Dependiendo de las particularidades de los casos en los que se requería una presencia expedita, se nombraban jueces eclesiásticos, jueces visitadores y jueces comisionados para el manejo de determinados asuntos, sobre todo los de carácter contencioso.⁵³

Hacia el último tercio del siglo XVII y lo que resta del siglo XVIII, los prelados consolidaron el emplazamiento de juzgados eclesiásticos permanentes en sedes específicas, lo que afianzó la presencia arquidiocesana hacia los confines de su jurisdicción, y también evitó que sus feligreses tuvieran que trasladarse hasta la sede arzobispal para resolver sus asuntos judiciales y administrativos. Parte de las funciones que debían desempeñar los jueces eclesiásticos (también conocidos como foráneos o vicarios *in capite*) consistió en enviar las denuncias y testimonios sobre delitos contra la fe generados en sus partidos,⁵⁴ así como dar seguimiento a las diligencias que podían serles delegadas en los procesos judiciales.⁵⁵

En el Valle, el juzgado eclesiástico de Toluca, como cabecera jurisdiccional, atendió las necesidades de la urbe y de sus barrios circundantes, a los pueblos que estaban sujetos al corregimiento, así como las de otros partidos cercanos entre los que destacaban Lerma, Metepec y Zinacantepec. Por su parte, aunque se desconoce el año de su fundación y el tiempo que duró su funcionamiento, para 1745 ya existía otra judicatura en Tenango del Valle, a la que arribaron expedientes provenientes del pueblo de Calimaya.⁵⁶

A lo largo del siglo XVIII los jueces eclesiásticos brindaron una constante atención judicial en la zona. La documentación generada indica que las labores de los vicarios *in capite* con respecto a los delitos contra la fe se desarrollaron asiduamente desde 1722 hasta 1780, siendo especialmente recurrentes en el transcurso del segundo tercio de la centuria. Sobreviven cuarenta y seis documentos, constituidos por un cúmulo de testimonios, diligencias, procesos y resoluciones de distintos delitos, entre los que se encontraban el

⁵³ Para profundizar en las atribuciones y las actividades de tales jueces, véase Jorge Traslosheros, “El tribunal eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México, hasta 1630”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, vol. 51, núm. 3, enero-marzo 2002, p.503, 506; Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, UNAM/IISUE-Bonilla Artiga Editores, 2012, p. 263.

⁵⁴ Demarcaciones territoriales comprendidas por pueblos que fungían como cabeceras administrativas de sus poblados sujetos.

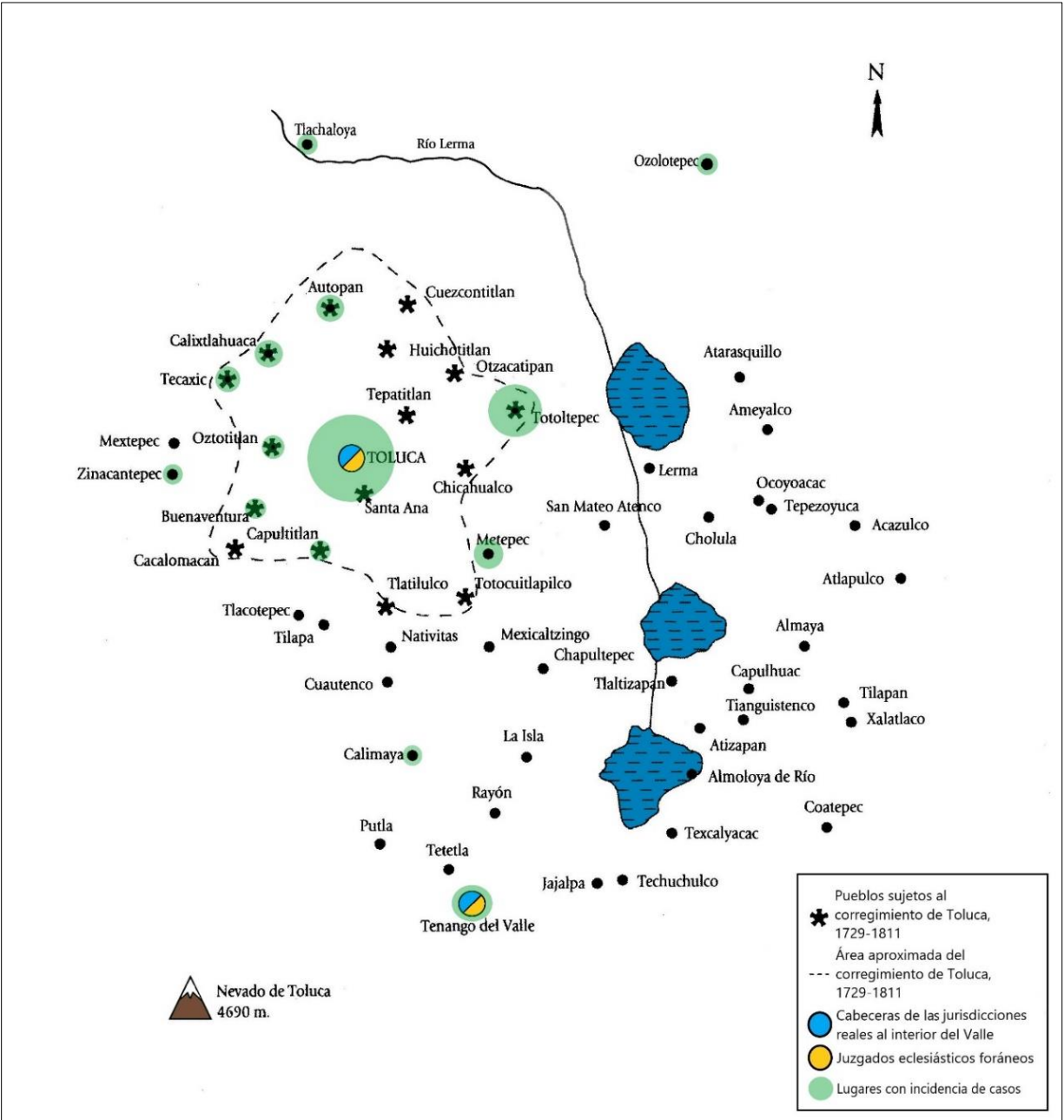
⁵⁵ *Ibid.*, p. 268-270; Rodolfo Aguirre Salvador, “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”, *Historia Crítica*, núm. 36, Bogotá, Universidad de Los Andes, julio-diciembre 2008, p. 14.

⁵⁶ Véanse Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), Base colonial, fondo Juzgado Eclesiástico de Toluca (en adelante *fondo J. E. T.*), caja 62, exp. 2, 1745; caja 63, exp. 34, 1747.

conjuro de granizo, hechicerías, idolatrías, supersticiones, y por supuesto, maleficios. Si bien este conjunto de testimonios no constituye un espectacular despliegue procesal, sorprende que poco más de la mitad de los asuntos (exactamente veinticinco) se vincularon con acusaciones por maleficio. La mayor parte de estos procedimientos judiciales se generaron en el área central del Valle, siendo los barrios de la ciudad de Toluca, y los pueblos de Metepec y San Pedro Totoltepec los que registraron más expedientes, contando nueve, dos y tres casos respectivamente. Otros episodios se suscitaron al interior del corregimiento de Toluca, así como en distintos poblados como Calimaya, Ozolotepec, Tenango del Valle, Tlachaloya y Zinacantepec.

A primera vista los asuntos seguidos por los jueces eclesiásticos en Toluca y Tenango del Valle muestran una incidencia mayor en comparación con las denuncias y procesos recabados por el Santo Oficio. Esto pudo deberse a que la Inquisición, como tribunal especial en materia de fe, conocía por vía de *oficio* (es decir, ocupando el lugar del acusador) los delitos contra la fe,⁵⁷ por lo que actuaron principalmente ante las denuncias enviadas desde

⁵⁷ Murillo Velarde, *op. cit.*, vol. 2, p. 27. Libro I. De los juicios, parágrafo 2. Para profundizar en la ruta judicial seguida por los juzgados eclesiásticos y el Provisorato en las querellas y denuncias, véase Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 171-200; Tavárez, *op. cit.*, p. 435-347.



Mapa 2. Juzgados eclesiásticos foráneos e incidencia de denuncias por maleficio, zona central del Valle de Toluca, siglo XVIII. Mapa retomado de María del Carmen León García, *La distinción alimentaria de Toluca, 1750-1800*, México, CIESAS, 2002, p. 100.

los confines de su jurisdicción. En cambio, los jueces eclesiásticos no solamente enviaron al Provisorato denuncias por presunta comisión de maleficios, pues no pocos casos optaron por llevarse a través de querellas. En ellas, los querellantes acusaban directamente a sus contrarios de ser presuntos maléficis o por falsas acusaciones sobre el mismo delito. Los acusados tenían pleno conocimiento de las acciones judiciales de sus adversarios, y los

juicios generalmente se resolvían de manera *sumaria* o extraordinaria, para hacerlos expeditos, sin estrépito ni solemnidades, máxime que en ocasiones duraron meses o años.⁵⁸ Es probable que el establecimiento de judicaturas eclesiásticas foráneas permitiera mayores facilidades para los pobladores en llevar sus acciones judiciales. En ese sentido, las posibilidades y condiciones con las que operaban los tribunales eclesiásticos, aunado a las particularidades demográficas, acrecentaron el papeleo de forma considerable.

Si las imputaciones levantadas por los jueces eclesiásticos representan un número sugerente, estas contrastan por encontrarse seriamente fragmentadas.⁵⁹ Algunas sólo cuentan con la acusación que abría paso al resto del despliegue procesal, o conforman un conjunto de declaraciones que carecen de una resolución. No obstante, al observarlos en su totalidad, estos rescoldos permiten inferir algunas explicaciones. Españoles e indios por igual, lo mismo clérigos, hacendados o gañanes participaron en la fundamentación de las denuncias y querellas. El cauce que tomó el crimen del maleficio ante los vicarios *in capite* mantuvo patrones similares en los argumentos que alegaban las acusaciones: confrontaciones causadas por tierras o problemas personales se presentan como los motivos referidos por los ofensores para explicar los agravios cometidos por vía maléfica. Dos casos levantados durante la primera mitad del siglo XVIII pueden ser de ayuda para ilustrar estos rasgos.

En el primero, en junio de 1726 Nicolás de Villegas, quien una década más tarde ostentaba el cargo de juez eclesiástico de Toluca, presentó una petición escrita ante el arzobispo José de Lanciego Eguiluz. El bachiller había <<discurrido>> que Juana Ortiz, su madre, se hallaba maleficiada por culpa de Sebastiana Francisca, india vecina del partido de Tenango del Valle y residente en la ciudad de Toluca. La petición buscaba que, “para que dicha india sea castigada, así por lo que toca a lo expresado como por lo público que es el ejercitarse en semejantes maleficios, doy cuenta a vuestra ilustrísima para que en su visita, y siendo de su agrado, cometa las diligencias al juez eclesiástico de esta ciudad”.⁶⁰ Para sustentar su acusación, el clérigo presentó a cuatro declarantes, en suma labradores, vecinos o allegados de Juana Ortiz, quienes, interrogados por el juez, concordaron en que la india le había maleficiado. En los testimonios, varios declarantes refirieron que a Sebastiana Francisca “le

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 29. Libro I. De los juicios, parágrafo 4.2.

⁵⁹ Tavárez, *op. cit.*, p. 449.

⁶⁰ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 27, exp. 2, 1726, f. 3r-3v.

sería muy fácil hacer pacto diabólico para vengarse de dicha señora, sólo porque la riñó”,⁶¹ y la mayoría afirmó “que también prometió curarla con una bebida con la cual había de subir la señora a la sierra nevada, y que con esto había de sanar”.⁶²

En el segundo ejemplo, el tres de mayo de 1745 el cohetero español y vecino de Calimaya Esteban Cayetano Peres presentó una denuncia ante el juez eclesiástico de Tenango del Valle Guillermo Francisco Carranza. Al ser enviado por su confesor, y porque “toca recibirla a este juzgado por ser acerca de unos indios que han cometido crimen en que se hacen sospechosos contra nuestra santa fe católica”.⁶³ De los acusados por haber incurrido en prácticas hechiceriles, Cayetano Peres refirió que “en el pueblo de San Francisco Putla hay una india que es grande hechicera” cuyo nombre no recordaba. También mencionó que a los habitantes “los tiene enhechizados [...] que esto lo sabían los más indios de dicho pueblo”,⁶⁴ y por esa razón todos le temían. De Marcos Diego, otro indiciado por actos hechiceriles, padre del “gobernador” del pueblo de Tenango del Valle, por pláticas que tuvo con Antonia María, señaló que el “marido de dicha Antonia cayó enfermo y se juzgaría o sospechaba que era maleficio lo que padecía, y se sospechaba que el dicho don Marcos Diego lo había maleficiado, porque dicho Nicolás Ambrosio [vecino de Calimaya] tuvo una riña por una casa con el dicho don Marcos, y luego [sic] se sintió enfermo”.⁶⁵

Dos años más tarde, las acusaciones vertidas contra Marcos Diego serían reiteradas en la querrela sostenida por Antonio Lopes Tello igualmente vecino de Calimaya. Tello presentó por testigo a Nicolás Ambrosio, quien declaró “tiene sospecha de que Marcos Diego es hechicero, y que los fundamentos que tiene para sospecharlo son el que tuvo cierta riña habrá diez años antes más que menos, y que luego que tuvo la riña comenzó a estar malo de una pierna, de tal suerte que no le dejaba andar porque se le agujeró”.⁶⁶ Petrona Martina, esposa del querellante, coincidió en las acusaciones contra Marcos Diego, aduciendo que él y su hija

⁶¹ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 27, exp. 2, 1726, f. 5r.

⁶² AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 27, exp. 2, 1726, f. 7r.

⁶³ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 62, exp. 2, 1745, f. 1r.

⁶⁴ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 62, exp. 2, 1745, f. 1v.

⁶⁵ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 62, exp. 2, 1745, f. 2r. La esposa de Esteban Cayetano Peres, Manuela Gonzáles, corroboró sus declaraciones, al haber sido llamada por la denuncia que previamente se había presentado. AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 62, exp. 11, 1745, 2 fs.

⁶⁶ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 63, exp. 34, 1747, f. 1r.

María Cruz “la maleficiaba[n], [...] porque antes de casarse, Antonio Lopes Tello, su marido, había tenido ilícita amistad con dicha María Cruz, en quien había tenido hijos”.⁶⁷

Aunque no subyacen documentos que indiquen la conclusión de los mencionados asuntos, algunas disposiciones muestran el criterio que el Provisorato adoptó habitualmente respecto de las acusaciones de maleficio. A través de un decreto librado el 28 abril de 1753 por el provisor y vicario Francisco Ximénez Caro, se tiene idea de las consideraciones tomadas por el Provisorato. El juez retomó el parecer dado por el promotor fiscal Antonio Chávez de Lizardi, en el cual suscribía que:

...las enfermedades de algunos indios que no hay mérito sólido para estimarlas por maleficio, sino por muy naturales; resulta no ser otra cosa que un rumor popular temerario, y más si se atiende que la información se abulta con declaraciones de aquellos que en ellas se califican nada propicio, ni afectos [...] por deponer de daño a ellos propios, causados y aunque así no fuera, *la sagrada congregación de Inquisición y clásicos doctores previenen y advierten a los jueces de fe no hagan la mayor fuerza, ni estriben en este género de indicio, así porque en causas criminales deben ser las pruebas claras, cual no es la fama, como porque el mismo horror de los delitos impuestos a la religión hace crecer sin medida la difamación, cuyo principio suele por lo regular ser la voz de un sujeto adverso y aún declarado enemigo del difamado.*⁶⁸

En ese sentido, tampoco las autoridades judiciales arquidiocesanas observaron fundamentos válidos —pruebas claras— en la mala fama de los reos o en los accidentes de los agraviados como para sentenciar a los presuntos criminales; al contrario, fueron percibidos como un recurso para desvirtuar la actividad de los foros de justicia eclesiástica. La cita anterior permite observar que el Provisorato se apegó a las directrices eclesiásticas emanadas del papa y también aplicaba las consideraciones efectuadas por la Inquisición. Por tanto, en los asuntos se ponderó el mesurado escrutinio de los casos, la cuidadosa valoración de las intenciones de los presuntos agraviados, así como la escéptica credibilidad de los indicios que se vertían en las enfermedades y muertes que no lograban encuadrarse como un crimen efectuado por vía maléfica.

Aunado a las acusaciones problemáticas que concluían en juicios desestimados, el Provisorato tuvo que lidiar con las carencias de los jueces eclesiásticos al momento de

⁶⁷ AHAM, fondo J. E. T., caja 63, exp. 34, 1747, f. 2r.

⁶⁸ AHAM, fondo J. E. T., caja 72, exp. 41, 1753, f. 1v-2v. Las cursivas son más.

conformarse los procedimientos judiciales. Un año después del decreto acordado por el provisor Francisco Ximénez Caro, el arzobispo Manuel Joseph Rubio y Salinas emitió una instrucción dirigida a los jueces eclesiásticos de su jurisdicción, donde normaba algunos parámetros que debían tener en cuenta a la hora de remitir asuntos por cuestiones de maleficios. La disposición aclaraba la forma en que los vicarios foráneos debían actuar ante las querellas y denuncias por maleficio.

Desde los primeros párrafos la instrucción arremetió contra la actuación de los jueces eclesiásticos ante la conformación de procesos. En el plano discursivo, el prelado señaló que la limitada formación judicial de sus vicarios podía provocar “que el copioso número de causas seguidas contra los indios en nuestros tribunales por el delito de maleficio, en que se les han irrogado muchas veces graves perjuicios”.⁶⁹ Además de las insustanciales acusaciones basadas en amenazas y rumor público, el prelado recalcó que la función judicial del tribunal se estaba desvirtuando, porque “la injuria de unos o el indiscreto celo de otros llegue en lo sucesivo a molestar los naturales con injustas prisiones y procesos mal dirigidos”.⁷⁰

Asimismo recalcaba que los procesos mal ejecutados repercutieron en las innecesarias capturas y embargos de bienes para los reos, la subsecuente desestimación de los casos por el promotor fiscal y, tras el oprobio, el insensato pedimento de su libertad. Como consecuencia, el escrito remarcó el grave perjuicio que los seguimientos mal ejecutados en las acusaciones generaban en los indiciados, lo que se traducía en afectar su honra, “por lo que los miserables indios llegan a sufrir notables vejaciones por el delito de hechicería, que vulgar despreciable opinión les atribuye”.⁷¹ Quizás la instrucción de Rubio y Salinas trató de evitar que los jueces eclesiásticos adoptaran la forma en que las autoridades reales a nivel local llevaban los juicios por maleficio, pues en ellos se permitía el encarcelamiento de los sospechosos en tanto se elaboraban las acusaciones formales, incluso sin que se constatará el crimen durante las averiguaciones.⁷²

⁶⁹ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 73, exp. 30, 1754, f. 1r. Dicha instrucción también puede encontrarse en Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 360-365.

⁷⁰ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 73, exp. 30, 1754, f. 1r.

⁷¹ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 73, exp. 30, 1754, f. 1r.

⁷² Olivia Luzán Cervantes, *Indios acusados de hechicería ante los foros de justicia de la ciudad y provincia de Tlaxcala, siglo XVIII*, tesis de maestría, México, UNAM/FFyL-IIIH, 2013, p. 73.

Por consiguiente, para evitar que las instancias judiciales eclesiásticas se convirtiesen en recursos para llevar a cabo <<venganzas>>, o generar daños irreversibles en los bienes y en la persona de los presuntos maléficis, el escrito enunciaba tres medidas que debían desempeñar los jueces eclesiásticos al presentarse casos sobre tal delito:

- 1) Evitar capturas de reos solamente por las quejas de aquellos que se dicen maleficiados, a pesar de que se haya concluido con el levantamiento de los testimonios sumarios a los declarantes. En todo caso, el provisor y vicario general se reservó la potestad para librar mandamientos de prisión, quien previamente tenía que examinar las diligencias formadas.
- 2) Tras presentarse la denuncia, los jueces eclesiásticos debían proveer auto para que médicos, cirujanos o barberos (de existir en el lugar) reconocieran al doliente. De no haber facultativos, el examen quedaba a cargo de los vicarios *in capite*, quienes debían interrogar a los familiares del enfermo, los medicamentos aplicados “y sus principios”, así como aspectos relacionados con el desarrollo del padecimiento. Por su parte, la declaración de los médicos o cirujanos debía asentar de forma prolija el juicio que tuvieran sobre el accidente, sus causas, y de haber asistido previamente al afectado, expresaran sus observaciones y las medicinas que le fueron administradas. Asimismo, para abonar a la certidumbre sobre el reconocimiento del presunto maleficiado, y probablemente por temer confabulaciones entre examinadores y agraviados, se mandaba a los jueces formular un informe separado “de lo que les constare de vista o experiencia, no omitiendo estas diligencias aún en caso que pueda practicarse la inspección de los médicos”.⁷³
- 3) De existir indicios de maleficio, los jueces debían recibir las declaraciones sumarias, interrogando a los testigos en extenso, obligando a que fundamenten sus afirmaciones y averiguando los nombres de las personas de quienes escucharon los indicios, e incluso si estos representasen la voz común del pueblo o vecindario.

Interpretada como una medida de corte ilustrado,⁷⁴ la instrucción del arzobispo Rubio y Salinas en primera instancia medió el creciente número de acusaciones presentadas ante el Provisorato, fenómeno que, de acuerdo con los expedientes que atendió, no estuvo exento de

⁷³ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 73, exp. 30, 1754, f. 2r.

⁷⁴ Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 312.

acciones cuestionables como la apresurada detención de los acusados. Fuera de este mandato no se conocen disposiciones anteriores, por lo que llama la atención que surgiera hasta mediados del siglo XVIII. Aunque singular, el arzobispado empleó los criterios eclesiásticos existentes para comprobar la validez de las acusaciones, incluso utilizando el recurso de ponderar las valoraciones de facultativos que ejercían en la zona, aspecto que se tratará detenidamente en el apartado siguiente.

Tal parece que al interior del Provisorato las acusaciones por maleficio no generaban penas condenatorias contra los acusados con excepción de uno apenas mencionado en la instrucción, del cual se desconocen sus circunstancias. No obstante, las declaraciones que abrían las sospechas contra los sujetos conllevaron otro tipo de despliegue procesal. En el mencionado expediente contra la india Sebastiana Francisca de 1726, tras concluirse con las averiguaciones se dispuso que fuera puesta en depósito en la casa de un vecino de la ciudad de Toluca. Posteriormente el provisor Juan Ignacio Castorena y Ursúa mandó que el juez eclesiástico Juan Varón de Lara levantara su confesión, y ratificara los testigos de la sumaria.⁷⁵ Aunque las enfermedades de Juana Ortiz, madre del bachiller Nicolás de Villegas, no daban pie a proseguir la causa por maleficio, los testimonios que afirmaron haberla visto curar a la agraviada con bebidas alucinógenas bastaron para continuar con el proceso, posiblemente por curaciones supersticiosas.

Por otro lado, a la par que se generaron imputaciones, surgieron casos sobre calumnias y falsas acusaciones. Como se ha señalado, las posibilidades que brindaban las querellas dieron pie a los indiciados de contestar los agravios contra su honra a través de juicios por falsa imputación. No queda claro cuánta incidencia de este tipo de contestaciones fueron incoadas durante la primera mitad del siglo XVIII. No obstante, la dinámica judicial eclesiástica sobre el delito de maleficio de mediados de siglo probablemente propició su incremento durante la segunda mitad de la centuria. Lo que sí resulta evidente es que tales recursos sirvieron como un medio para que los sujetos tachados como maléficos ajustaran cuentas contra sus contrarios.

La primera querella con la que se cuenta aparece fechada el primero de mayo 1753. En ella, Pascuala María, india avecindada en la hacienda de San José Buenaventura (cerca a la ciudad de Toluca), alegó que “Joaquín Cruz Manjarrez no ha justificado dentro del término

⁷⁵ AHAM, fondo J. E. T., caja 27, exp. 2, 1726, f. 11r.

que se le asignó, por ser falsa, y siniestra su demanda y calumnia”,⁷⁶ por lo que pidió ante el juez eclesiástico que su contraparte fuera puesta en rebeldía, además de aprovechar para acusarlo por calumnia, a lo que el vicario *in capite* Juan del Villar accedió. Tampoco subsiste un desenlace sobre el asunto más allá de estas acciones judiciales.

Por otros pleitos puede inferirse cómo se juzgaban las falsas acusaciones:

El 12 de septiembre de 1774 Pedro Celestino, indio del pueblo de San Lorenzo, en Toluca, presentó una petición ante el bachiller Alejo Antonio Betancurt. Celestino se quejó de que varios parientes suyos lo habían acusado de ser “público hechicero”, por haber enflaquecido a un buey y por haber enfermado a varios de sus conocidos.⁷⁷ El juez eclesiástico admitió la petición, y determinó que “por real cédula de Su Majestad (que Dios guarde) sobre que las causas y negocios de los indios se procuren componer verbalmente sin formación de autos ni irrogarles gastos, su merced mandó comparezcan estas partes y las contrarias para amistarlos, componerlos y notificarles omitan pleitos, escándalos, ni entrometerse los unos con los otros”.⁷⁸

Esta determinación judicial no logró detener nuevas acusaciones. Nicolás Mancilla, pariente de Pedro Celestino, buscó reabrir su acusación ante el juzgado eclesiástico de Toluca, lo que provocó que fuese castigado con “pena dos libras de cera para el divinísimo sacramentado”.⁷⁹ Finalmente, a principios de 1775 Mancilla denunció nuevamente a Celestino y Manuel de la Cruz ante un comisario del tribunal de la Acordada, el cual, sin tener competencia los aprisionó por hechiceros, por lo que estos últimos se querellaron nuevamente ante el bachiller por falsas acusaciones. El juez eclesiástico terminó por apresar a Nicolás Mancilla hasta “no satisfacer” a los agraviados.⁸⁰ Los pleitos librados por Pedro Celestino y Manuel de la Cruz demuestran que las querellas emprendidas por falsas imputaciones eran penalizadas sin rozar en acciones severas y sin necesidad de que escalaran hasta el Provisorato. Únicamente los sujetos empeñados en proseguir las afrentas insustanciales fueron castigados con sanciones simbólicas o con prisión.

⁷⁶ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 72, exp. 25, 1753, f. 1r.

⁷⁷ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 114, exp. 71, 1774, f. 1r.

⁷⁸ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 114, exp. 71, 1774, f. 1v.

⁷⁹ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 114, exp. 56, 1775, f. 4r; caja 115, exp. 32, 1775, f. 1r-1v

⁸⁰ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 114, exp. 56, 1775, f. 4r-4v.

A diferencia del Santo Oficio, las declaraciones abiertas acentuaron una variedad de opiniones presentadas en los juicios. Cuando se trataba de querellas por maleficio los testigos manifestaron estar bajo coacción de querellante al momento de declarar, o abandonaron sus pretensiones contra el acusado, probablemente para evitar ser presentados ante el vicario *in capite* por calumniadores. Por su parte, las querellas por falsa acusación permitieron a los indiciados sustentar sus acusaciones, aun cuando estos ocupaban sus interlocuciones para hacer pasar sus afirmaciones como malentendidos. En cambio, las denuncias se realizaron bajo el estilo de la Inquisición, quedando la averiguación a cargo del juez eclesiástico y solicitando a los declarantes que mantuvieran el secreto.⁸¹

Sin importar la vía en la que se desarrollara el proceso judicial, era sumamente difícil que los agraviados acreditaran a sus contrarios como verdaderos maléficis. Puede presumirse que ni las pruebas basadas en las declaraciones de testigos, ni las opiniones de los facultativos que atendieron a los enfermos, o los peritajes médicos efectuados a los afectados lograron que los provisosores y sus delegados locales las tomaran por válidas. Los objetos presentados por algunas querellas tampoco procedieron en tanto no demostraban la relación con el transgresor, así lo intentó en 1764 Domingo Pascual contra Bartolomé de Santiago, argumentando que en “unas pencas de magueyes le hacía unas letras y que decía en el tiempo que había de morir, como de facto sucedió de lo que le sentenció dicho mi hijo y en la hora de su muerte siempre afirmándose que el susodicho le había enhechizado”,⁸² que al ser revisadas por el vicario *in capite* las tomó por inadmisibles.

En síntesis, la postura de los juzgados eclesiásticos toluqueños y el Provisorato ante el maleficio se manifestó bajo una circunspección hacia los objetivos de los acusadores, sin bajar la guardia contra los acusados. En tanto se pretendía “averiguar la sospecha e inquirir la verdad”, simultáneamente los jueces determinaban dejar los juicios abiertos por si acaso hubiere entre ellos colusión entre el indiciado y los testigos, y con ello fuera posible hallar otros fundamentos para nuevas averiguaciones en el crimen de hechicería y extirpación de las supersticiones.⁸³ Por otro lado, la labor de los jueces eclesiásticos locales fue instrumental en la formación de una barrera judicial para la conciliación de las pugnas insustanciales a

⁸¹ Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 182-183.

⁸² AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 70, exp. 18, 1764, f. 2r.

⁸³ Así lo determinaba el licenciado George Martínez, juez eclesiástico en la ciudad de Toluca. AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 79, exp. 16, 1758, f. 1v-2r.

ojos de la audiencia arzobispal, o en impulsar juicios respecto de las transgresiones que así lo ameritasen. Si bien el crimen no desapareció del corpus de delitos contra la fe castigados por el arzobispado, durante el transcurso del siglo XVIII la progresiva disminución en la alarma que provocaban los casos a nivel local, la introducción de nuevas disposiciones judiciales, así como las querellas por calumnias, remarcaron el escepticismo ya de por sí reflejado en las disposiciones y criterios seguidos por la Iglesia.

3. El maleficio y su vínculo con las enfermedades

La actividad judicial eclesiástica en el Valle de Toluca demuestra que, en la práctica, la hechicería maléfica era complicada de comprobar. Esta situación pudo haber sido una constante en el resto de sociedades hispánicas. Varios intelectuales españoles de mediados del siglo XVIII, como el religioso cisterciense Antonio Joseph Rodríguez (1703-1777), terminaron por reducir la presencia sobrenatural y las acciones maléficas, aduciendo que constituían casos extraordinarios.⁸⁴ Ciertamente las acusaciones no desbordaron los tribunales de justicia, pues en gran medida los juicios dependían de dos elementos cruciales que alarmaron por igual a juzgadores y agraviados: las enfermedades súbitas y la muerte repentina. Anteriormente se anotaron algunos preceptos jurídicos y doctrinales que justificaban y encuadraban al maleficio como un crimen contra la fe. No obstante, conviene cavar profundo y preguntarse ¿cuál fue el trasfondo institucional y social que posibilitó que las afecciones y la mortandad se tradujeran en acusaciones?

Durante el siglo XVIII la continuidad de dicha representación respondió a que la nosología hispánica moderna aceptaba la confluencia entre medicina y religión, pese a la irrupción de la atmósfera ilustrada en el catolicismo. Tal nosología comprendía la salud corporal y espiritual en un estrecho entrelazamiento donde lo espiritual subordinaba lo físico.⁸⁵ Si una buena salud espiritual permitía a las personas la salvación de su alma en el más allá, el estado del cuerpo podía observarse como un indicador que daba cuenta de su salud o corrupción.

⁸⁴ Antonio Joseph Rodríguez, *Nuevo aspecto de theología médico-moral, y ambos derechos o paradojas físico-theológico-legales. Obra provechosa a párrocos, confesores y profesores de ambos derechos, y útil a médicos, phylosophos y eruditos*, segunda edición, Tomo II, Madrid, Imprenta Real de la Gaceta, 1763. Véase también Daniel Concina, *Theología christiana dogmático-moral*, traducción de Joseph Sánchez de la Parra, 2 vols., tercera impresión; Madrid, Oficina de la Viuda de Manuel Fernández, 1773.

⁸⁵ La salud espiritual se involucraba con el cumplimiento de los rituales y preceptos religiosos cristianos a lo largo de la vida.

El cristianismo tenía claro que no todas las enfermedades eran provocadas por influjo demoniaco. Para Iglesia católica muchos padecimientos constituían afecciones permitidas por Dios para castigar vicios, lo que generalmente retraía al maleficio como una concepción reduccionista que explicaba la causalidad de numerosas enfermedades a través de una transgresión. Asimismo, antes de sustentar las acusaciones como una acción sobrenatural, los foros eclesiásticos de justicia se decantaron por las explicaciones médicas situadas en el discernimiento del mundo físico y de la naturaleza. Valga como ejemplo la postura tomada por el provisor Francisco Ximénez Caro en su decreto de 1753. Para él:

las enfermedades de que los testigos examinados se quejan, ninguna tiene ni aún indicios de ser causadas por maleficio, pues llagas, contracción de miembros o rigidez de ellos, tumores, y enfermedad de ojos, principalmente en indios son muy naturales. Y aún de esto no hay otra constancia que las declaraciones de los enfermos, o que dicen haberlo estado. Y aunque esto viniera certificado y plenamente probado, no por eso se hallaría cuerpo del delito, como no se dirá haberlo porque se pruebe muerto un hombre, si juntamente no constan señas por donde se persuada haber sido violenta la muerte, pues pudo ser natural; y del mismo modo en el presente caso son y deben presumirse tales las enfermedades, y por consiguiente falta todo el fundamento para los procedimientos criminales...⁸⁶

Por su parte, la medicina hispánica ejercida bajo los preceptos hipocrático-galénicos podía adaptarse fácilmente a los dogmas y doctrinas sostenidos por el catolicismo. En ese sentido, era posible que tanto la divinidad como el demonio tuviesen la capacidad de modificar los humores corporales para causar enfermedades, o incluso proporcionar conocimientos específicos para tratar determinadas afecciones.⁸⁷ Por consiguiente, la Iglesia se valió de la estructura médica oficial para intervenir conjuntamente en la valoración y desestimación de condiciones que, como sucedía con el maleficio, eran complicadas de encuadrar a los esquemas epistémicos y las concepciones etiológicas existentes. Bajo ese plano de divinidad y sobrenaturalidad subyacía una necesidad de dotar de sentido a través de sus conocimientos y creencias.

⁸⁶ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 72, exp. 41, 1753, f. 3r-3v.

⁸⁷ María Jesús Zamora Calvo, *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*, Barcelona, Calambur, 2016, p. 145-166. Para una amplia perspectiva sobre el asunto, véase Georges Minois, *La Iglesia y la ciencia. Historia de un malentendido*, traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, tomo 1, Madrid, Akal, 2016, p. 399-404.

La hechicería y el maleficio fueron creencias que habían subsistido durante muchos siglos circulando en espacios rurales y urbanos. Hacia la Época Moderna ya se encontraban recubiertas de un minucioso revestimiento teórico y jurídico que logró racionalizar sus caracteres ocultos y sobrenaturales. Dirimir su existencia en forma de crimen era labor exclusiva del juez competente, preparado para entender las implicaciones vertidas en los casos. A éste se sumaron religiosos y médicos quienes podían dar credibilidad de su presencia en una comunidad. En el Valle de Toluca esta confluencia de elementos fue crucial para la reafirmación de los daños causados por vía maléfica. Como se ha constatado, los casos registrados aparecieron en comunidades considerablemente pobladas aprovisionadas de clérigos y religiosos de los cuales algunos fungieron como delegados inquisitoriales y arzobispales, así también de una esporádica intervención de médicos y cirujanos.

Para los foros de justicia eclesiásticos determinar este delito implicaba un vasto despliegue de erudición. En cambio, para el resto de eclesiásticos significó un terreno sumamente movedizo. En Toluca pueden rescatarse algunos testimonios que dan cuenta de este fenómeno: en el siglo XVII Jacinto de la Serna, uno de los actualmente reconocidos erradicadores de idolatrías, contaba en su *Manual de ministros de indios* (1656) que había determinado sobre la súbita enfermedad de Agustina, una india que le servía, “por todas las circunstancias se manifestaba había sido hechizo”, en tanto la mujer vomitó un <<pedazo de lana como atado>>, trozos de carbón, cáscaras de huevo quemadas y cabellos;⁸⁸ por su parte, el bachiller Nicolás de Villegas en su petición de 1726 también consideró, bajo similares indicios, que las enfermedades que padecía su madre fueron producto de maleficio; asimismo, testimonios posteriores como la opinión del cura de San Bartolomé Ozolotepec, Pedro de Zúñiga y Toledo, en una misiva enviada en 1747 al juez eclesiástico de Toluca afirmó que la declarante Manuela de Ávila había fallecido debido a que “la dicha Manuela tiene (según la común opinión y accidente que padeció) del daño que le infringe el reo”.⁸⁹

Por su parte, las valoraciones de varios cirujanos locales concordaban con las impresiones de no pocos párrocos. En la misma acusación promovida por el Bachiller Nicolás

⁸⁸ Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas” [1656], capítulo III, § 1; en *El alma encantada*, México, FCE-INI, 1987 [1892], p. 301-302; de la Serna fue beneficiado de las parroquias de Teotenango (1620-1624) y Tenancingo (1625-1630), al sur del Valle. Tavárez, *op. cit.*, 2012, p. 166; *Cfr.* Reyes Márquez, *op. cit.*, p. 88-89.

⁸⁹ AHAM, fondo J. E. T., caja 63, exp. 28, 1747, f. 1v.

de Villegas en 1726, “me propuso —describe— tener por cierto era maleficio el que padecía la dicha mi madre”.⁹⁰ Por su parte, el cirujano argumentó:

ha visto que dándole la bacinilla para que orine (o metiéndole trapos porque ya está inmóvil) la sacan con piedrecitas, maicitos, pelos, huesos de rana, popotes, gamuzas y otras inmundicias, no sólo según ante a la naturaleza humana, sino a que iba sin milagro la que las echa, y que asimismo ha visto y palpado que en el muslo diestro tiene dicha señora cosa viva, la cual se excita y mueve con extremo cuando la conjuran, de quien infiere este testigo ser algún espíritu extraño, que siendo como es el que declara maestro de cirugía no ha visto ni leído, ni alcanza que un accidente o morbo natural produzca tales efectos, por cuyas razones tiene por cierto dicho maleficio...⁹¹

Estas opiniones no se limitaron a la práctica individual de cada cirujano, sino llegaron a reflejarse en los peritajes médicos solicitados por los jueces eclesiásticos en sus averiguaciones. A finales del mes de marzo de 1767, el bachiller Miguel Joseph de Garfias y Villanueva presentó su informe sobre el presunto maleficio que sufría Juana María, india vecina del pueblo de San Pedro Tultepec. Con un lenguaje sofisticado propio de un “médico examinador y aprobado por el Real Tribunal del Protomedicato de esta Nueva España”, efectuó una sesuda descripción de sus síntomas y padecimientos. De la “morbosea indisposición”, el facultativo sintetizó terminantemente: “Tengo por inconcuso estar constante, probado y manifiesto el maleficio”. Su opinión se basó, además de los síntomas —cruentas vomisiones, fiebres, falta de apetito y atrófica constitución— en “las más calificadas opiniones moralistas consiste en la posición y aplicación de tal cosa, comida o bebida, polvos al aire, o vestido [...] mediante pacto implícito o explícito del fascinante”,⁹² lo que explicaba que Juana María sufriera estos padecimientos desde hace dos años.

Por desgracia los documentos judiciales dan un acercamiento oblicuo y limitado en cuanto a la relación que los facultativos tenían con los supuestos maleficiados, y tampoco se encontraron escritos que indiquen si los indiciados solicitaron una segunda opinión sobre las afecciones de sus acusadores. También es factible que las declaraciones de los médicos y cirujanos pudiesen estar sesgadas en favor de sus pacientes. Posiblemente por esa razón el arzobispo solicitaba en la instrucción de 1754 que los jueces eclesiásticos redactasen

⁹⁰ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 27, exp. 2, 1726, f. 3v.

⁹¹ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 27, exp. 2, 1726, f. 3v-4r.

⁹² AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 97, exp. 26, 1767, f. 1v.

informes separados en donde dieran constancia de su parecer sobre los enfermos. De haber sorteado la mirada de los comisarios, vicarios *in capite* y peritos facultativos, los asuntos debían enfrentarse a la evaluación especializada de calificadores, promotores fiscales, inquisidores y provisosos.

Lejos de que los foros de justicia eclesiástica dudaran de los facultativos en su totalidad a la hora de dictaminar la naturaleza de las enfermedades de los pacientes, es posible que no todas las afecciones se interpretaran en clave sobrenatural. Incluso los inquisidores consideraban que muchas de las acusaciones desestimadas pudieron haberse evitado si los enfermos hubiesen sido previamente valorados por un facultativo, siendo la recomendación que hicieron a José Antonio Espinoza en su denuncia: “encomendándose al mismo tiempo al cuidado de un médico hábil para la curación de sus males corporales”.⁹³

Nociones vagas e imprecisas sirvieron a clérigos y facultativos locales para mantenerse alerta ante los signos que podrían representar una amenaza maléfica. Preceptos vertidos en manuales y tratados especializados, como los de Benito Remigio Noydens —uno de los más recurrentes en la Nueva España—,⁹⁴ corrieron al interior de las sociedades hispánicas sin que su dominio fuera del todo generalizado ni asimilado al pie de la letra. Asimismo los enfermos prefirieron interpretar sus accidentes como resultado de la desviación religiosa de sus enemigos antes que ver en ellas un castigo divino por la corrupción de su propia alma.

En buena medida las acusaciones por maleficio constituyen verdaderos repertorios de afecciones sufridas por los agraviados. En ellas los ejemplos sobran: Nicolás Ambrosio declaraba que estaba maleficiado porque había padecido una enfermedad en la pierna “que no le dejaba andar porque se le agujeró”⁹⁵ a tal grado “que le salió un queso podrido de ella”.⁹⁶ Similares afecciones argumentaban Petra Isabel y Lucía María en sus declaraciones contra Sebastiana María, añadiendo Petra Isabel “un temblor que le daba en la pierna y que interiormente le dolía el hueso desde el cuadril hasta la planta del pie”,⁹⁷ sin que su médico pudiese curarla. Otras afecciones también se fundamentaron bajo una etiología sobrenatural:

⁹³ AGNM, *Inquisición*, vol. 1271, exp. 13, 1786, f. 380r.

⁹⁴ A propósito, de su *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia* se cuentan con varias ediciones en la Biblioteca Nacional de México, las cuales van de los años 1670 hasta 1700. Los que se conservan en este repositorio provenían de distintos colegios y conventos, como el Colegio de San Pedro y San Pablo, el Colegio apostólico de San Fernando o el Convento Grande de San Francisco.

⁹⁵ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 63, exp. 34, 1747, f. 1r.

⁹⁶ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 63, exp. 34, 1747, f. 1r-1v.

⁹⁷ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 83, exp. 64, 1760, f. 3r.

Francisco Ximénes sospechaba que era víctima de un acto maléfico por una severa hinchazón en el <<estómago>>, puesto que “a veces depones lo que ha comido o bebido”, aunado a un adormecimiento de extremidades, zumbidos y una continua melancolía,⁹⁸ en tanto que Francisco Salvador murió por culpa de “una bola que tenía en la boca del estómago”.⁹⁹

Resultaría azaroso caracterizar las patologías y determinaciones médicas actuales a las que corresponden tales enfermedades. Resta señalar que la mayoría de estos padecimientos no cumplían con los criterios dispuestos por la Iglesia como para categorizarlos como maleficio. Ni siquiera los indicios más controversiales como la expulsión de inmundicias del cuerpo, que se retomará más adelante, inmutaron a los jueces para considerarlo un signo sobrenatural. A pesar de esto, tales afecciones resultaron degenerativas, lo cual, aunado al limitado éxito de su tratamiento, hizo que los acusadores sospechasen de encontrarse bajo un hechizo. Asimismo, las muertes y los patrones de individuos con similares aflicciones exacerbaban las sospechas entre las comunidades.

Antes de que las acusaciones escalaran hasta una instancia judicial, los afectados a menudo solicitaron a sus contrarios revertir el daño provocado por la acción maléfica. Es posible que los familiares de los enfermos siguieran las afirmaciones de distintos religiosos tratadistas del siglo XVII, quienes señalaban que era lícito pedir al hechicero que revirtiera el maleficio, siempre que se hiciese con remedios naturales o destruyendo el vínculo con el demonio sin implicar con ello un nuevo pacto.¹⁰⁰ Esta práctica fue habitual entre españoles, indios y mestizos, incluso si tuvieron plena conciencia de su fundamentación o sin saberlo. En 1713 Francisco Fabela había increpado a Joana la Varquera de haberlo <<cuasi muerto>> con sus biscochos y quesadillas, presionándola para curarlo, a pesar de que recayó de nueva cuenta.¹⁰¹ En su testificación, Gabriel de Santiago declaró sobre la querrela presentada por los indios Pedro Balthazar y María Pascuala en 1729, que llamaron al acusado Nicolás Cocinero para que curase a su hijo, “y que con efecto fue a curarlo, y que le limpió la pierna

⁹⁸ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja, 85, exp. 28, 1761, f. 1r.

⁹⁹ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 70, exp. 18, 1764, f. 2r

¹⁰⁰ Véase, por ejemplo: Fray Pedro Ledesma (dominico), *Adiciones a la primera parte de la summa, en la cual se cifra y summa todo lo que toca y pertenece a los sacramentos: con todos los casos y dudas morales, resueltas y determinadas*, Zaragoza, Imprenta de Lucas Sánchez, 1611, p. 113; Fray Luis de San Juan Evangelista, *Tratado sobre el cuarto maestro de las sentencias*, tomo I, Madrid, Imprenta de Diego Díaz de la Carrera, 1642, p. 80, 1001.

¹⁰¹ Archivo Histórico de la Parroquia de San José el Sagrario (en adelante AHPSJS), *Disciplinar*, Serie Cofradías/Comunicaciones, vol. 11, núm. 258, exp. s/n. Confesiones ante el Santo Oficio, 1713, f. 5r.

y mejoró”,¹⁰² no obstante que las sospechas de los querellantes aumentaron, “pues habiéndole enfermado en días pasados mediante a su arte diabólico con varias amenazas que le hizo, y yo y el dicho mi esposo fue a verle y luego el siguiente día se halló mejor”.¹⁰³ Un recurso similar empleó Nicolás Ambrosio sobre el supuesto maleficio que le había realizado el indio Marcos Diego en el año de 1745, solicitándole a este último lo curase, “aunque después volvió a caer malo del mismo accidente”.¹⁰⁴

La desesperación por los padecimientos de los enfermos, así como la frustración al no ser favorecidos por las instancias judiciales eclesiásticas, impulsaron a algunos habitantes del Valle a buscar otras maneras de comprobar sus imputaciones o de hacer justicia por cuenta propia. Riñas que escalaron a golpes, acciones impulsivas y otros arranques fueron recursos que pueden rescatarse de los documentos. Si se pudiese otorgar un ápice de crédito a los testimonios, no pocos episodios se presentaron a lo largo del siglo XVIII. En 1726, Sebastiana Francisca, la india rea acusada por el bachiller Nicolás de Villegas, declaró cómo el capitán Antonio Melo, <<compadre>> del eclesiástico, “la amarró y en los dos dedos pulgares le dio crueles tormentos, para ver si con el temor y dolor confesaba lo que querían que confesara, en que dijera la declarante que era hechicera”.¹⁰⁵

Por su parte, el cacique Antonio Raphael se quejó en 1764 ante el juez eclesiástico de que Gregoria María, la esposa de su contrario, posteriormente de que su marido desistió de la querrela contra su hijo Bartolomé de Santiago, “me acredita de hechicero por todo el pueblo a deshoras de la noche, y que han ido celebrando [que] yo fui la causa, y que me presentará en el juzgado de México”.¹⁰⁶ Entre las medidas ciertamente extremas puede destacarse la declaración de Pedro Celestino en 1774, quien mencionaba que sus adversarios se habían atrincherado “en el santo templo, profanándolo, como los más revelados infieles, pues tuvieron tanta osadía que en el mismo me iban a quitar la vida”,¹⁰⁷ al considerarlo <<público hechicero>>.

¹⁰² AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 41, exp. 12, 1729, f. 2r.

¹⁰³ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 41, exp. 12, 1729, f. 1r.

¹⁰⁴ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 62, exp. 11, 1745, f. 2r.

¹⁰⁵ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 27, exp. 2, 1726, f. 9r-9v.

¹⁰⁶ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 70, exp. 18, 1764, f. 4v.

¹⁰⁷ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 114, exp. 71, 1774, f. 1r.

4. La terapéutica popular frente al maleficio

En el Valle de Toluca buena parte de la población, incluidos médicos, cirujanos, y clérigos, creían férreamente en la existencia del maleficio. Pugnas, enemistades, enfermedades y muertes fueron los catalizadores que desencadenaron las acusaciones ante los foros de justicia eclesiástica, y al mismo tiempo explican las razones por las que no subsiste un número increíblemente exagerado de asuntos. Afines a dicha situación, distintos sujetos que se desempeñaron en el ejercicio terapéutico popular ofrecieron respuestas ante tales problemas. Debido a que el acercamiento a las prácticas curativas se efectúa a través de expedientes judiciales, debe tenerse presente que la motivación de estos documentos se encuentra mediada por las necesidades discursivas de los propios tribunales.¹⁰⁸

No pocos expedientes judiciales muestran que barberos, curanderos, parteras, entre otros, eran los primeros en afirmar que sus pacientes se encontraban maleficiados. En 1747 Petrona María, india avecindada en Tenango del Valle, declaró que su esposo mandó a traer a una india llamada María Magdalena para que la curase “de un accidente grave que padece, que del vientre le sube al pecho”. La declarante refirió cómo la curandera había diagnosticado que su enfermedad derivó de un maleficio, debido a que Marcos Diego la hechizó en venganza porque su marido tuvo <<ilícita amistad>> con su hija.¹⁰⁹ Una década más tarde Josepha, una curandera mestiza que atendía en Tenango del Valle, fue llamada por la esposa de Antonio Sánchez para que intentara curarlo “de una hinchazón en la cabeza y el pecho, y muchos dolores en el cuerpo”.¹¹⁰ A lo largo de sus curaciones, Josepha dio a entender a sus familiares que “lo que tenía era hechizo, y que estaba muy malo el enfermo que moriría”,¹¹¹ y terminó por acusar a la suegra de Sánchez y a una india llamada María, quien se lo había mandado.¹¹² Finalmente, al no ver resultados, los familiares de Antonio Sánchez llamaron al barbero Francisco Mejía, “quien habiendo ido y visto al enfermo, dijo no podía sanarlo porque no tenía sangre en el cuerpo, que lo que tenía era estar hechizado”.¹¹³

De forma paralela a las valoraciones realizadas por facultativos, los terapeutas populares del Valle apelaban a las concepciones nosológicas existentes en el periodo para observar en

¹⁰⁸ Traslosheros, *Historia judicial...*, *op. cit.*, p. 57.

¹⁰⁹ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 63, exp. 34, 1747, f. 1v-2r.

¹¹⁰ AGNM, *Inquisición*, vol. 946, exp. 16, 1757, f. 270r.

¹¹¹ AGNM, *Inquisición*, vol. 946, exp. 16, 1757, f. 271v.

¹¹² AGNM, *Inquisición*, vol. 946, exp. 16, 1757, f. 272v.

¹¹³ AGNM, *Inquisición*, vol. 946, exp. 16, 1757, f. 273v.

los adversarios del enfermo sospechosos de hechicería maléfica. Su movilidad al interior de las comunidades y su cercanía con los pobladores convirtieron en verdaderos conocedores de sus pleitos vecinales. Esta percepción moral que fundamentaba la conducta y las acciones ejercidas por los contrarios para provocar afecciones era un argumento que se repite constantemente en los testimonios recabados por ambos tribunales.

No es de extrañar que la cercanía con las reyertas de los afectados y las mordaces acusaciones implicaron el riesgo del descrédito, o que los propios enfermos revirtieran el ejercicio sobrenatural hacia las labores del terapeuta. En los casos antes mencionados, Petrona María se rehusó a ser tratada por María Magdalena en tanto “sospechaba y se temía de que usase alguna superstición o le hiciese algún mal, porque la concebía agraviada por haber querido dicho su marido casarse con una nieta de la dicha María [...], cuyo matrimonio no se efectuó”.¹¹⁴ Por su parte, María Manuela de Castañeda, esposa del supuesto maleficiado, terminó por denunciar a la curandera Josepha ante la Inquisición por hechicería, al sospechar de las afirmaciones que hizo contra su madre. Y de paso, el barbero Francisco Mejía terminó siendo sospechoso por el método que utilizó para probar el supuesto maleficio, echando la orina del enfermo a las cenizas del brasero, para constatar que al quemarla repercutiría directamente en el hechizado.¹¹⁵

Incluso varios practicantes llegaron a convertirse en difamadores de sus semejantes al aseverar que se trataba de hechiceros que dañaban a los enfermos que atendían, lo que contribuyó a que perdieran su credibilidad. Cuando el español Francisco Fabela acudió ante el comisario inquisitorial a presentar su denuncia, tenía “experimentado y confirmado que la dicha Joana Varquera es hechicera”, ya que “siendo muchacho le oyó decir a su madre que era una hechicera la dicha Joana Varquera, quien la había baldado de pies y manos, discurriendo haberle hecho el maleficio por ser ambas de oficio parteras”, rivalidad que según Fabela explicaba el origen del hechizo.¹¹⁶ Por otro lado, en 1756 el curandero Andrés Martín acusó a Jacinto de Tapia, ambos indios de la doctrina de Toluca, por haber hechizado a Marcela María, esposa de Jacinto Nicolás. La razón que dio Andrés Martín fue “porque antes

¹¹⁴ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 63, exp. 34, 1747, f. 1v-2r.

¹¹⁵ AGNM, *Inquisición*, vol. 946, exp. 16, 1757, f. 273v-275v.

¹¹⁶ AHPSJS, *Disciplinar*, Serie Cofradías/Comunicaciones, vol. 11, núm. 258, exp. s/n. Confesiones ante el Santo Oficio, 1713, f. 5r.

la había curado y había sido castigado por supersticioso curandero”,¹¹⁷ a lo que contestó Jacinto de Tapia mediante una querrela: “Dice este dicho Andrés que no sabe nada; pos cómo lo sabe que yo enhechicé [a] esta mujer, [...] y porque está picado conmigo Andrés le dijo a Jacinto Nicolás que me lo dijera en mi cara”.¹¹⁸

De los terapeutas que se vieron implicados en cuestiones relativas a actos maléficos, muchos fueron sancionados ante los foros de justicia eclesiástica por conductas que no sólo se percibieron como nocivas, sino realizadas con público escándalo. Ambos tribunales paliaron el uso exacerbado del concepto de maleficio, comprobado por métodos supersticiosos que de por sí ya eran vistos como ilegítimos, al igual que cuando se utilizaba como una forma de intimidación o para infamar a un tercero. Aquí persiste una distinción en las penas dispuestas por cada tribunal. En el caso del Santo Oficio, las sanciones no escalaron más allá de reprensiones severas contra los involucrados, como sucedió en 1757 contra la curandera Josepha y el barbero Francisco Mejía, donde los inquisidores mandaron al comisario Gerónimo Francisco Carranza a amonestarlos por sus <<referidos excesos>>, “apercibiéndoles que en adelante se abstengan de semejantes operaciones, por ser vanas observancias, ficciones perniciosas y dar motivo con ellas a escándalos y juicios temerarios”.¹¹⁹

A diferencia de la Inquisición, el Provisorato sancionó dichas conductas con mayor rigor, ya que los indios eran vistos como cristianos nuevos que debían ser formados en los rudimentos de la fe. En 1728 Petrona María, natural y vecina del pueblo de San Pedro Totoltepec “se hizo merecedora de la pena correspondiente”, debido a que “las deposiciones de cinco testigos que asientan era curandera, con la notoria superstición de [que] echó en una jícara de agua cempaxúchitl, diciendo a los enfermos que estarían maleficiados”.¹²⁰ Posteriormente, en 1736, el provisor Pedro Ramírez del Castillo emitió su resolución en el caso seguido contra Francisca Quitería, natural y vecina del pueblo de San Felipe Metepec, “por decir haber maleficiado a Clara Luisa, asimismo india natural y vecina del propio pueblo, y ser tenida por curandera”.¹²¹ Hasta la fecha en que se dictó su sentencia, Petrona

¹¹⁷ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 75, exp. 9, 1756, f. 2r.

¹¹⁸ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 75, exp. 9, 1756, f. 6r.

¹¹⁹ AGNM, *Inquisición*, vol. 946, exp. 16, 1757, f. 277r.

¹²⁰ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 40, exp. 56, 1728, f. 1v-2r.

¹²¹ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 51, exp. 24, 1736, f. 2r.

María llevaba cinco años ocho meses en prisión, y por consiguiente “usado de toda benignidad [y] clemencia”, le fue conmutada su pena a veinticinco azotes “a usanza de doctrina” y pagar dieciséis pesos por los gastos del juicio.¹²² En cambio, Francisca Quitería fue presentada como penitente en la parroquia de Metepec y durante un día festivo, se le absolvió ad cautelam “de la censura sinodal reservada impuesta a los supersticiosos”, y se le impuso asistir a misa, comulgar y confesarse por un lapso de dos meses en la misma iglesia parroquial donde fue penitenciada, además de prohibirle ejercer el oficio de curandera.¹²³

Por otro lado, si el maleficio ocupó un lugar difuso dentro de las coordinadas etiológicas del periodo moderno como una forma de comprender las afecciones inexplicables o intratables, varios practicantes llevaron al extremo su tratamiento. Mediante una perspectiva que operó a través de analogías, trataron de vincular remedios que equivalieran a las afecciones causadas por influjo sobrenatural.¹²⁴ Muchas de estas prácticas involucraron alucinógenos, uso de muñecos o extracción de <<inmundicias>>, a los que podrían sumarse los intentos de adivinación para averiguar al maléfico que causaba el daño, por lo que muchos delatores confundieron estas conductas indistintamente como <<hechicerías>>. Pese a que estos sujetos no buscaron separarse de los preceptos católicos, bajo la mirada eclesiástica sus actos constituían una desviación religiosa o indicaban la presencia un pactante con el demonio, pues la intención de lograr la curación de los enfermos a través de tales métodos, podía traducirse como un desafío a Dios al tratar de trascender los límites impuestos sobre la tierra.¹²⁵ Por consiguiente, estas acciones fueron objeto de especial atención por parte de la Inquisición y el Provisorato, tribunales que no dudaron en juzgarlas como embustes y supersticiones.

El uso de *panqui* (cuya taxonomía es desconocida), yerba santa (*piper sanctum*,¹²⁶ también conocida en la zona toluqueña como *desleída enagua*), entre otras plantas alucinógenas, se asociaban con la elaboración de bebedizos efectivos para curar enfermedades incurables, de los que se pensaba debían trasladar y regresar de la sierra nevada al doliente para curarlo

¹²² AHAM, fondo J. E. T., caja 40, exp. 56, 1728, f. 2r-2v, 3r.

¹²³ AHAM, fondo J. E. T., caja 51, exp. 24, 1736, f. 2r-2v.

¹²⁴ Kieckhefer, *op. cit.*, p. 16-25.

¹²⁵ Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 92-93.

¹²⁶ Arturo Argueta Villamar (coord.), *Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana*, vol. 2, México, INI, 1994, p. 813-814.

(posiblemente en alusión al Nevado de Toluca) o hacer que muriese y resucitara sano.¹²⁷ Emplear muñecos con forma de animales, enseres, frailes, arrieros y ángeles, generalmente comprados a otra persona y puestos como ofrenda junto a comida o enterrados, acompañaban las rogativas hacia Dios o los santos, aunque también conformaban objetos a los que se creía que se les traspasaba la enfermedad, lo que fue recurrentemente catalogado bajo el delito de idolatría,¹²⁸ dando pie a que se supusiera que los demonios pudieron haber sido colocados en los artefactos.¹²⁹

La reacción que provocaban los fuertes purgantes y el efecto de algunas afecciones que causaban la expulsión de <<telarañas de cerda>>, <<maicillos>>, piedras, hierbas, <<popotes>> o gusanos, a menudo fueron interpretados como síntoma de hechizo. También tratamientos como sacar objetos como los anteriormente mencionados por medio de refriegas realizadas con hierbas o las succiones aplicadas por el curador, eran un signo de alerta para los enfermos al deducir que estaban siendo hechizados, en tanto que los ejecutantes intuían que con ello podían sacarse espíritus malignos o aires malos (siendo denominados en el Valle como *yecames* o *eccames*).¹³⁰ No obstante, desde finales del siglo XVI médicos como Juan de Cárdenas (1563-1609) no daban crédito a que la expulsión de inmundicias se originara por influjo sobrenatural, explicando este fenómeno como partes corrompidas del cuerpo engendradas por medio del calor corporal y/o ambiental.¹³¹ En cuanto a la extracción de objetos, tanto los facultativos como la Inquisición veían en ellos actos imposibles y <<contra toda razón>>, por lo que se catalogaban como embustes producidos por <<ademaneros y alharaquientos>> que hacen creer al enfermo que expulsó los objetos.¹³²

Estas prácticas supersticiosas constituían un terreno compartido entre españoles, indios y demás calidades, por lo que comisarios y jueces eclesiásticos no tuvieron problemas en

¹²⁷ AHPSJS, *Disciplinar*, Serie Cofradías/Comunicaciones, vol. 11, núm. 258, exp. s/n. Confesiones ante el Santo Oficio, 1713, f. 2r, 17v-18r; AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 27, exp. 2, 1726, f. 3r; caja 63, exp. 34, 1747, f. 2r.

¹²⁸ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 57, exp. 19, 1742, f. 1r-2v; caja 67, exp. 39, 1750, f. 7r; caja 73, exp. 20, 1754, f. 1r-6r. Para una conceptualización de la idolatría y las implicaciones judiciales al interior del arzobispado de México, véase Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 92-99.

¹²⁹ Sarrión Mora, *op. cit.*, p. 200; *apud.* Santos de San Pedro, *Instrucción para procesar*.

¹³⁰ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 39, exp. 39, 1728, f. 1v-2r; caja 41, exp. 9, 1729, f. 1v-2r; caja 62, exp. 11, 1745, f. 1v-2r; caja 92, exp. 31, 1765, f. 2r-2v; caja 108, exp. 37, 1771, 2r.

¹³¹ Carlos Viesca Treviño, "Hechizos y hierbas mágicas en la obra de Juan de Cárdenas", *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM/IIH, vol. 9, núm. 9, 1987, p. 44-45; Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Madrid, Alianza Editorial, 1988 [1591], p. 271-272.

¹³² *Ídem*; AGNM, *Inquisición*, vol. 946, exp.16, 1757, f. 275r.

reconocerlas. Algunos de estos tratamientos se montaron sobre recursos curativos que tuvieron un reconocido uso terapéutico entre las sociedades novohispanas. A diferencia de lo que algunos estudios han interpretado para el Valle de Toluca,¹³³ lejos de que remedios como sahumar, refregar con estafiate (*artemisa ludoviciana*)¹³⁴ y tabaco integrasen prácticas rituales heredadas de las antiguas comunidades prehispánicas y utilizadas exclusivamente por indios, estos elementos conformaban remedios cotidianos ampliamente difundidos dentro del espectro médico y asistencial del virreinato.

Libros que recopilaron algunos recursos y tratamientos dejaron constancia de ese fenómeno. A finales del siglo XVII, el catedrático y teólogo franciscano Agustín de Vetancurt (1620-1700) en su *Teatro mexicano* (1698) reportaba las aplicaciones que tenían numerosas hierbas. Del estafiate mencionaba “quita los dolores nacidos de fríos, dolores cólicos y de hijada [sic], aprovecha a los niños que vomitan la leche y se agitan. El sumo bebido abre las opilaciones; en lavatorio, cura la perlesía y quita las hinchazones de las piernas; puesta debajo de la lengua hinchada la sana, y hace desflemar la cabeza”.¹³⁵ Sobre el tabaco, “que los mexicanos llaman *pizietl*”, afirmó, resulta <<dañoso>> si se consume por vicio, pero si se toma en forma de humo “cuece la flema, aprovecha al asma, corrige el aliento, conforta la cabeza, provoca el sueño y corrobora el estómago a las mujeres que tienen mal de la madre, las sana reduciéndolo a su lugar, les quita el desmayo”, entre muchas otras aplicaciones.¹³⁶ Por su parte, la flor de cempaxúchitl (*tagetes erecta*,¹³⁷ también conocida como *clavellina de las Indias*), aplicada en forma de zumo o en bebida a base de agua, aduce, “templa el estómago frío y provoca la orina, y es contra toda enfermedad de causa fría, evacuándola por la orina, y por sudor, aplicadas por donde fuera quitan los fríos, por modo de emplasto en el estómago y la espalda con unto arranca el ahíto”, en forma de ungüento combate las almorranas y llagas, y en agua tibia provoca el vómito.¹³⁸ Los sahumeros hicieron una estupenda mancuerna entre las costumbres curativas novohispanas, ya que se

¹³³ Cfr., Caterina Pizzigoni, “‘Como frágil y miserable’. Las mujeres nahuas del Valle de Toluca”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo III. El siglo XVIII: entre la tradición y el cambio; tercera reimpresión; México, El Colegio de México-FCE, 2012, especialmente el apartado ‘Prácticas curativas’, p. 517-522.

¹³⁴ Argueta Villamar, *op. cit.*, vol. 2, p. 628-630.

¹³⁵ Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano*, vol. 3, segunda edición facsímil, México, Porrúa, 1982 [1698], p. 62.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 64.

¹³⁷ Argueta Villamar, *op. cit.*, vol. 1, p. 373-374.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 41.

consideraba como un remedio que, desde la teoría humoral, era caliente y seco. Sahumar con tabaco ayudaba a quitar la frialdad y el zumbido de oídos, descargaba el cerebro a través de los estornudos y ayudaba a contrarrestar el mal de la madre.¹³⁹

Ninguno de estos recursos terapéuticos por sí mismos despertaron la atención del Santo Oficio o del Provisorato. Fue su empleo a través de concepciones analógicas lo que se buscó erradicar. Al ser la cempaxúchitl una planta curativa y ornamental empleada en altares y eventos funerarios, no resultó extraño que algunos usuarios le adjudicaran capacidades adivinatorias o sobrenaturales. En cambio, por sus posibilidades narcóticas, el uso del estafiate se vigilaba para evitar que se utilizara con los mismos fines supersticiosos con que se usaban el resto de los alucinógenos. Tampoco se juzgaban los tratamientos con hierbas a base de sahumeros y refriegas, en tanto que no significaran una posible alusión a un acto supersticioso, lo que sin duda alertó a delatores como Ana María de Araujo, quien al ser limpiada por un curandero conocido como Tata Penacho, consideró que era un hechicero por quemar el estafiate y el pericón (*tagetes lucida*)¹⁴⁰ que había utilizado.¹⁴¹ Asimismo, las oraciones cristianas ejecutadas simultáneamente durante los tratamientos al parecer no se consideraron transgresiones contra la fe, fuera de los ensalmos que trastocaban las oraciones, modificándolas o creando otras que se decían durante las curaciones, banalizando distintas referencias religiosas al desligarlas de su función devocional.¹⁴²

Resulta importante recalcar que estos tratamientos surgieron en un contexto poco favorable para los enfermos, en momentos en que ya se había experimentado con remedios comúnmente utilizados. En la mencionada querrela que Jacinto Nicolás y Andrés Martín mantuvieron contra Jacinto Tapia, éste último declaró ante el juez eclesiástico que había comenzado a curar a la mujer del querellante “de un tumor e hinchazón en la garganta”. En un principio su tratamiento se basó en los remedios de botica comprados “con receta de don Manuel Casilla”, al parecer facultativo. Posteriormente continuó la curación de la enferma utilizando “medio emplasto encarnativo, y que le hizo una cruz de añil [*indigofera*

¹³⁹ Cárdenas, *op. cit.*, 1988, p. 89, 199-200.

¹⁴⁰ Argueta Villamar, *op. cit.*, vol. 2, p. 1141-1142.

¹⁴¹ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 90, exp. 63, 1768, f. 8r.

¹⁴² *Autoridades, op. cit.*, Tomo III, p. 489. Los ensalmos se diferencian de los conjuros y de las oraciones en tanto que los primeros son imperativos, y las segundas, aunque también poseen un carácter rogativo, sus aspectos son en esencia generales. Véase Araceli Campos Moreno (ed.), *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España*, México, El Colegio de México, 1999, p. 34-35.

suffruticosa],¹⁴³ pensando que era aire”,¹⁴⁴ sin mostrar mejoría. Tiempo después, “teniendo la noticia que dicho Andrés, que está preso, sabía curar de la garganta, lo fuimos a ver mi mujer y yo, y habiéndola reconocido, y puéstola en cura por algunos días, y viendo que no sanaba le dijo que estaba hechizada, y que quien le haría daño era Jacinto Tapia”.¹⁴⁵ Por su parte, Andrés Martín “calentó un paño con estafiate y se lo puso, y que con un unguento de diapalma [...] le puso un emplasto, rezando un Padre Nuestro y Ave María”.¹⁴⁶

Distintos episodios judiciales librados por ciertos curadores dejan abierta la sospecha de que en algún momento de su práctica recurrieron a supersticiones en sus tratamientos. El caso de Jacinto Tapia resulta un paradigma sugerente. En la acusación impulsada por Andrés Martín, éste dejó asentado que Tapia había sido sentenciado anteriormente por curandero supersticioso. Aunque en el pleito de 1756 aparentemente no tuvo ningún perjuicio, ocho años después Jacinto Tapia se hallaba preso en la cárcel real de la ciudad de Toluca librando una nueva causa por supersticioso. Se tiene noticia de su situación debido a que un ciego español llamado Joseph Antonio Samaniego hizo llegar a través de Joseph Domingo de Rosas, “que asiste mucho en el Real Palacio”, una petición al provisor Pedro Barrientos Lomelín solicitando que le permitiera al <<herbolario>> “poner en ejecución mi cura por haber experimentado algún alivio con algunas hierbas suyas”.¹⁴⁷

Las sospechas por conductas supersticiosas sin duda llegaron a desacreditar a los practicantes que las ejercían por el temor de que resultasen hechiceros maléficos, pero, por paradójico que parezca, tampoco terminaron por invalidar la percepción sobre el resto de sus habilidades terapéuticas. Consciente de las acusaciones de Jacinto de Tapia, Antonio Samaniego afirmó haberse “puesto en cura por varios médicos no experimenté alivio alguno”, hasta que tuvo noticias del indio curandero, por lo que pedía se le concediera la licencia y “ejecutarla en presencia de todos, obligándose a que lo quemem públicamente si en ello hubiese alguna mescolanza o manera sobre salir de la virtud de las yerbas”.¹⁴⁸ Al ser interrogado por el juez eclesiástico, constató que Jacinto Tapia estuvo curando a Samaniego

¹⁴³ Argueta Villamar, *op. cit.*, vol. 1, p. 154-155.

¹⁴⁴ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 75, exp. 9, 1756, f. 2r.

¹⁴⁵ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 75, exp. 9, 1756, f. 1r.

¹⁴⁶ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 75, exp. 9, 1756, f. 1r.

¹⁴⁷ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 90, exp. 19, 1764, f. 2r.

¹⁴⁸ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 90, exp. 19, 1764, f. 2r.

al interior de la cárcel real de Toluca, a pesar de hallarse apresado.¹⁴⁹ Por supuesto, el temor y la desconfianza se tradujeron en una renuencia absoluta por parte del promotor fiscal y del provisor a semejante propuesta, así como una amonestación verbal al alcalde que tenía a Tapia bajo depósito. En ese sentido, fueron los pacientes y sus familiares los principales interesados en censurar las curaciones que se salían de los márgenes de lo permitido.

Durante el periodo moderno recobrar la salud era un asunto enteramente privado sujeto a la intimidad de la familia, la vecindad y algunas corporaciones, con excepción de eventos catastróficos como epidemias y hambrunas, o de manifestaciones piadosas y caritativas enmarcadas en la atención hospitalaria de desvalidos y moribundos. La solución de problemas eventuales como heridas y afecciones leves se proporcionaba de forma casera, bajo saberes y recursos locales. Los <<accidentes>> o enfermedades, junto con otras condiciones específicas como roturas de huesos, partos, infecciones venéreas, etcétera, fueron atendidas por distintos sujetos con algunas nociones sobre su tratamiento, entre los que se encontraban algebristas (especialistas en dislocaciones de huesos), barberos, curanderos, hierberos, parteras, prácticos (estudiantes de medicina y cirugía sin aprobación del Real Tribunal del Protomedicato para ejercer su profesión), sacamuelas, por mencionar algunos;¹⁵⁰ quienes, dependiendo el caso, podían especializarse en una afección específica o varias.

Los enfermos que contaban con recursos pecuniarios recurrían a médicos y cirujanos que habitaban en distintos lugares de Toluca, o solicitaban los servicios de facultativos traídos desde la Ciudad de México.¹⁵¹ En la medida en que cada curador mantenía un heterogéneo repertorio de saberes y tratamientos, era habitual que los pacientes fluctuaran entre distintos practicantes hasta dar con aquel que lograra sanarlo.

Los foros de justicia eclesiástica, así como distintas autoridades reales, no cuestionaron la efectividad de la terapéutica popular para ocuparse de enfermedades sumamente tratables; así lo constatan papeles de otras latitudes, como lo hizo el regidor del cabildo de Salamanca, en Guanajuato, quien refería en su informe enviado al Real Tribunal del Protomedicato: “las

¹⁴⁹ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 90, exp. 19, 1764, f. 3v.

¹⁵⁰ Anastasio Rojo Vega, *Enfermos y sanadores en la Castilla del siglo XVI*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1993, p. 39-41

¹⁵¹ Así lo hizo Francisco Ximénes, “que ha mudado varios médicos, así en esta ciudad como en la de México.” Véase AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 85, exp. 28, 1761, f. 1r.

curaciones comunes se hacen por algunas mujeres destinadas a este ejercicio, que verdaderamente lo practican en cuanto al cuidado de los enfermos, aplicándoles las medicinas domésticas que disponen ellas y los allegados del paciente”.¹⁵²

No obstante, su pericia les parecía inadecuada a la hora de tratar enfermedades complejas que requerían de la mirada especializada de un facultativo. Asimismo, la facilidad con la que cualquier persona podía dedicarse a la atención curativa podía derivar en abusos, embustes, y tratamientos indebidos. En tanto los foros de justicia eclesiástica intervinieron contra todo tipo de practicantes (incluidos los facultativos) cuando el ejercicio de la fe se vio amenazado con proposiciones o conductas inapropiadas, a su vez ejercieron una vigilancia implícita sobre el ejercicio terapéutico.¹⁵³

Cabe recalcar que cuando se hace referencia hacia la terapéutica popular, no debe aludirse de facto a una suerte de especialistas rituales o de agentes cuya formación era en estricto sentido uniforme. En lo que respecta al Valle toluqueño, parte de los sujetos aludidos en los expedientes no parecen haberse dedicado exclusivamente al ejercicio curativo, como Jacinto Tapia, quien llegó a desempeñarse como gañán en una hacienda,¹⁵⁴ mientras Andrés Martín trabajaba como pescador.¹⁵⁵ Tampoco podrían encasillarse en un solo género o calidad, pues entre ellos permeaba una amplia diversidad social. Bajo esa liquidez convivía una base de saberes compuesta por una mezcla, ciertamente relativa a cada practicante, de empirismo, nociones hipocrático-galénicas y de un reconocimiento de los recursos curativos naturales disponibles en el medio local. La extensa presencia de creencias como el maleficio en la

¹⁵² AGNM, *Protomedicato*, vol. 3, exp. 4, 1795, f. 64r-64v; Escobar Puente, *op. cit.*, p. 44. Cabe anotar que la jurisdicción del Real Tribunal del Protomedicato abarcó principalmente la Ciudad de México en un radio de cinco leguas (cerca de veinte kilómetros), y se extendió hacia las principales ciudades del virreinato. Sin embargo, su competencia se ejecutó “en lugares de españoles y no de Indios”, por lo que las labores curativas populares fueron permitidas en la mayor parte del territorio. Juan Escobar Puente, *Los curanderos de la Ciudad de México y los conocimientos terapéuticos locales, 1730-1791*, tesis de licenciatura, México, UNAM/FFyL, 2017, p. 40; *apud.*, *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, Libro V, Título seis. De los Protomédicos, Médicos, Cirujanos y Boticarios, Leyes primera, iii y iiiii. En la ciudad de Toluca la documentación indica que la actividad rectora del Protomedicato se aplicó en las postrimerías del siglo XVIII, centrándose fundamentalmente en la certificación de boticas y facultativos.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 66-67; Martha Eugenia Rodríguez Pérez y Angelina Galindo, “El Protomedicato y la Inquisición: supervisores de la medicina”, en Noemí Quezada Ramírez, Martha Eugenia Rodríguez Pérez, Marcela Suárez, eds., *Inquisición novohispana*, vol. 2, México, UNAM/IIA-UAM Azcapotzalco, 2000, p. 333, 347; Escobar Puente, *op. cit.*, p. 66-67.

¹⁵⁴ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 75, exp. 9, 1756, f. 1r.

¹⁵⁵ AHAM, *fondo J. E. T.*, caja 92, exp. 14, 1765, f. 1r.

sociedad impulsó a algunos de ellos a adoptar medidas eclécticas y supersticiosas en sus curaciones de fallar sus tratamientos habituales.

A pesar de su eficacia en ciertas afecciones y padecimientos, el saber terapéutico detentado por facultativos y por curadores populares se encontraba limitado ante enfermedades fatales. En ese sentido, los esquemas religiosos para explicar el origen de ciertas condiciones de salud pervivieron hasta el ocaso del periodo virreinal, incluso frente a la renovación médica impulsada por los intelectuales ilustrados, quienes propugnaron por la integración de la práctica clínica y su renovado interés por apropiarse del manejo de los recursos curativos por los practicantes locales a través de métodos experimentales. Por tanto, el maleficio fue una representación que mantuvo gran recurrencia en sectores rurales como Toluca, con el cual se dio sentido a las causas que originaban los graves padecimientos sufridos por los enfermos, concepción que se encaminaba hacia un progresivo declive.

Conclusiones

La pervivencia del maleficio en buena parte de la población del Valle responde a una creencia que tuvo plena vigencia y una función específica a lo largo del periodo moderno, ubicada en la comprensión de las enfermedades súbitas y extremadamente letales bajo los parámetros médicos hipocrático-galénicos, y a través de un profundo matiz religioso. Dados los complicados criterios para su comprobación, los foros de justicia eclesiástica solían retraer las afecciones presentadas en las acusaciones como enfermedades permitidas por Dios para castigar vicios, a la par que trataron de evitar que sus funciones judiciales se desvirtuaran ante un incremento de denuncias y querellas poco fundadas. Comprender estos elementos permite observar los aspectos singulares que subyacen en los expedientes y la manera en que se entrelazaron, a través de las variadas motivaciones que impulsaron a los acusadores, las prácticas centradas en la magia y la superstición, en consonancia con la actividad terapéutica.

La mirada de conjunto realizada a través del cúmulo de expedientes inquisitoriales y eclesiásticos, da un registro singular desde el cual puede traerse a colación las posibilidades que subyacen en la intersección creada entre la salud y lo judicial. Al rebasar el supuesto sobre una mera coerción unidireccional y vertical de jueces e inquisidores contra la hechicería, el maleficio y las supersticiones, es posible perfilar distintas particularidades donde las prácticas judiciales de indios, españoles y castas cobraron un papel central, en

ocasiones en disonancia con los fines pastorales perseguidos por los foros de justicia; en el que las tácticas, estrategias y nociones jurídicas pusieron de manifiesto una serie de dinámicas sostenidas entre acusados y acusadores, incluso dando cuenta de distintas respuestas extrajudiciales. Una situación ciertamente análoga reside en los márgenes etiológicos vinculados al fenómeno de enfermar, cuyos criterios de determinación estuvieron estrechamente vinculados con heterogéneas nociones terapéuticas relativamente compartidas, aunado a mecanismos de validación donde lo legal y lo social confluyeron simultáneamente.

En lo que concierne a los objetivos planteados al inicio de este escrito, se ha mostrado la forma en que las acusaciones por maleficio abrieron una ventana para advertir otros problemas involucrados con la salud, que por diversas circunstancias escalaron hasta una instancia de justicia. Además, los indicios enunciados en los testimonios examinados, tendieron a resaltar el empleo de tratamientos que se alejaban de los esquemas curativos aceptados por las comunidades a nivel local, o de transgresiones contra la fe causadas por un miembro de la población hacia otro. Lejos de encuadrarse como simples concepciones psicósomáticas, representaciones como la hechicería maléfica permiten explorar las dimensiones conceptuales de la medicina y su práctica habitual a nivel local, aún en pleno vaivén entre lo físico y lo religioso.

La práctica terapéutica popular vertida en los expedientes no sólo refleja los recursos y tratamientos comúnmente utilizados, sino algunas interacciones epistémicas y sociales realizadas por igual entre indios y demás calidades. A partir de la documentación analizada puede inferirse que buena parte de los curadores no se alejaron de los elementos empleados por la medicina profesional, algunos incluso llevando a un extremo relativamente recurrente valoraciones extraordinarias como determinar la presencia de un enfermo maleficiado o su curación. Profundizar en estos fenómenos puede ser de utilidad a la hora de reflexionar sobre las confluencias y tensiones existentes entre la práctica médica oficial y el pluralismo terapéutico popular, en un periodo que nunca pasó por alto la necesidad de encontrar tratamientos eficaces para reestablecer la salud, ni tampoco soslayó la comprensión de sus enfermedades partiendo de su propio marco de conocimientos y creencias.

Jueces eclesiásticos en el Valle de Toluca

| Jueces eclesiásticos en Toluca* | | |
|---|----------------------------|-----------------------------|
| Juez | Periodo de actividad | Designación inquisitorial** |
| Bachiller José Gómez Maya | 1682-1683 | Comisario |
| Bachiller Juan de Vetancourt | 1684-1685 | |
| Bachiller Francisco Sánchez Pichardo | 1685-1688 | |
| Bachiller Nicolás de Espinosa | 1689 | |
| ¿? | 1690 | |
| Bachiller Juan Díaz del Castillo | 1691-1706 | |
| Bachiller Juan de Peraza | 1707-1714 | |
| ¿? | 1715 | |
| Bachiller Fernando Miguel Alarcón | 1716-1717 | |
| Bachiller Juan Varón de Lara | 1717-1737 | Comisario |
| Licenciado Valentín Cándido Corsi de Ursini | 1732-1733 | |
| Bachiller Nicolás de Villegas | 1731-1739, 1741, 1753-1754 | Comisario |
| Bachiller Nicolás de Espinoza | 1739 | |
| Bachiller Diego Carlos de Orozco | 1739-1747 | |
| Bachiller George Martínez | 1746 | |
| Licenciado Juan del Villar | 1746-1756 | |
| Bachiller Joaquín José Aguado Chacón | 1750-1751 | |
| Bachiller Juan de Bensis | 1746-1747, 1751-1752, 1756 | Comisario |
| Licenciado George Martínez | 1756-1767 | |
| Licenciado Matías José de Eguiluz | 1767-1774 | |
| Bachiller Alejo Antonio Betancurt | 1774-1784 | |
| Doctor Cayetano Jacinto de Sotomayor | 1785 | |
| Bachiller Manuel José Gil | 1783-1809 | Comisario |
| ¿? | 1810-1812 | |
| Bachiller José Policarpo Berra | 1813-1821 | Comisario |
| Jueces eclesiásticos en Tenango del Valle | | |
| Bachiller Gerónimo Francisco Carranza | ca. 1745-1757 | Comisario |

*Cuadro elaborado a partir de los expedientes existentes en el AGNM, *Bienes Nacionales*, *Clero Regular y Secular*, y del AHAM, Base Colonial, *Fondo Juzgado eclesiástico de Toluca*.
**Datos recabados del AGNM, *Inquisición e Indiferente virreinal*.

Comisarios inquisitoriales en el Valle de Toluca y áreas periféricas

| Comisaría | Comisario* | Periodo de actividad** |
|------------------|---|-------------------------------|
| Calimaya | Licenciado Felipe Manrique de Lara | 1693 |
| | Licenciado Nicolás de Villegas | 1733 |
| | Doctor Alonso Velázquez Gastelum | 1764-1765 |
| | Fray Manuel Fernández | 1791 |
| | Bachiller Ignacio Bernardino Díaz | 1797 |
| | Doctor Juan Aniceto de Silvestre y Olivares | 1807-1810 |
| Ixtlahuaca | Licenciado José Gómez Maya | 1686 |
| | Bachiller Juan Antonio Hilario de Cuevas | 1715-1718 |
| | Bachiller Miguel Varas de Valdés | 1733 |
| | Doctor Alfonso Velázquez Gastelum | 1751-1759 |
| | Bachiller Luis Román | 1776 |
| Lerma | Fray Ignacio de Merize | 1740 |
| | Licenciado Felipe Montoya y Eguiluz | 1743 |
| | Doctor Antonio Joaquín González de Velasco | 1764 |
| | Fray Francisco Larrea | 1769 |
| | Fray José de Leiza | 1782 |
| | Bachiller Rafael Valencia | 1787 |
| Malinalco | Doctor Andrés Moreno Bala | 1723 |
| | Licenciado Juan Hinostrosa | 1735 |
| | Bachiller Jerónimo Francisco Carranza | 1756 |
| | Bachiller Mateo Mariano Millán de Figueroa | 1778 |
| Metepec | Doctor Francisco Coto | 1711 |
| | Bachiller Nicolás de Villegas | 1733-1734 |
| | Bachiller José Varas de Valdés | 1735 |
| | Licenciado Juan Hinostrosa | 1745 |
| | Doctor Antonio Joaquín González de Velasco | 1765 |
| Sultepec | Bachiller Alonso Gómez de Castañeda | 1595 |
| | Licenciado Eugenio Moratilla | 1614 |
| | Bachiller Juan de los Ríos Guzmán | 1639-1653 |
| | Bachiller José de Villalpando (interino) | 1718 |
| | Licenciado Felipe Neri de Apellániz y Torres | 1722-1757 |
| | Bachiller Vicente Antonio Molina (interino) (¿juez eclesiástico?) | 1753 |
| | José Damián de Tovar y Baeza (¿juez eclesiástico?) | 1757 |
| | Licenciado José Cristóbal de Avendaño | 1766 |
| | Antonio José Lobo | 1786 |
| | Bachiller Joaquín Gil Barragán Cervantes Cabeza de Vaca | 1787 |
| Temascaltepec | Licenciado Eugenio Moratilla | 1614 |

| | | |
|--|---|-----------|
| | Licenciado Mateo de Ibarra | 1650 |
| | Licenciado Nicolás Acevedo y Niza | 1693 |
| | Bachiller Antonio Bañuelos Negrete | 1697 |
| | Bachiller Francisco Castañeda Villaseñor | 1707-1717 |
| | Bachiller José Villalpando | 1718-1726 |
| | Doctor Miguel de Urías Villavicencio | 1731 |
| | Bachiller Antonio Sánchez de Luque | 1737-1743 |
| | Bachiller Juan Antonio Cardoso Osorio | 1740 |
| | Doctor Ignacio Jurado | 1745 |
| | Doctor Joaquín de Cuevas | 1782 |
| | Bachiller José Mariano Ramírez de la Torre | 1783 |
| | Bachiller José Manuel Fernando de Rivera y Osorio | 1788 |
| Tenancingo | Licenciado Felipe Manrique de Lara | 1694 |
| | Doctor Andrés Moreno Bala | 1723 |
| | Licenciado Juan Hinostrosa | 1735 |
| | Fray Mariano José Casasola | 1787 |
| | Bachiller Mateo Mariano Millán de Figueroa | 1787-1805 |
| Tenango del Valle | Bachiller Sebastián de Leyva | 1688 |
| | Licenciado Esteban Romero y Quevedo | 1694 |
| | Doctor Andrés Moreno Bala | 1717-1723 |
| | Licenciado Juan Hinostrosa | 1735-1748 |
| | Bachiller Gerónimo Francisco Carranza | 1756 |
| | Bachiller José Antonio de Guzmán | 1773 |
| | Bachiller Mariano José Maldonado | 1795 |
| | Doctor Juan Aniceto de Silvestre Olivares | 1805 |
| Toluca | Bachiller Gabriel de Vargas | 1657 |
| | Bachiller Juan Varón de Lara (interino) | 1731 |
| | Bachiller Nicolás de Villegas | 1733 |
| | Bachiller Juan de Bensis Garnica | 1743 |
| | Doctor Antonio Joaquín González de Velasco | 1765 |
| | Fray José de Isla | 1769 |
| | Bachiller Francisco Garrido | 1781 |
| | Fray Mariano José Casasola | 1783 |
| | Bachiller Manuel Gil | 1792 |
| | Bachiller José Policarpo Berra | 1813 |
| Zinacantepec | Licenciado Juan Gutiérrez del Castillo | 1664 |
| | Doctor Antonio Joaquín González de Velasco | 1765 |
| *Cuadro elaborado a partir de los datos registrados en José Luis Alanís Boyso, <i>La Inquisición en el Estado de México</i> , México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1995, p. 101-110, y contrastado con la documentación existente en AGNM, <i>Indiferente virreinal, Inquisición</i> . | | |
| **Las fechas responden a los nombramientos emitidos por el Santo Oficio. | | |

Referencias bibliográficas

-Repositorios documentales

Archivo General de la Nación México (AGNM)

Instituciones coloniales

*Indiferente virreinal

*Inquisición

*Historia

*Protomedicato

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)

Base colonial

*Fondo Episcopal

▪ Sección Tribunal de la Santa Inquisición

*Fondo Juzgado Eclesiástico de Toluca (Fondo J. E. T.)

Archivo Histórico de la Parroquia San José El Sagrario, Toluca (AHPSJS)

Sección disciplinar

*Serie Cofradías/Comunicaciones

-Impresos

Cárdenas, Juan de, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Madrid, Alianza Editorial, 1988 [1591], 282 p.

“Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México el año 1585. Aprobación del Concilio, confirmación del sínodo provincial de México Sixto V, Papa para futura memoria”, en María del Pilar Martínez López Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, edición original en disco compacto; México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 2004. (Serie Instrumentos de Consulta, 4). Disponible en internet: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/3er_002.pdf.

“Concilio Provincial Mexicano IV celebrado en la Ciudad de México el año de 1771”, en María del Pilar Martínez López Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, edición original en disco compacto; México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 2004. (Serie Instrumentos de Consulta, 4). Disponible en internet: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/4to_002.pdf.

Concina, Daniel, *Theología christiana dogmático-moral, compendiada en dos tomos*, traducción de Joseph Sánchez de la Parra, 2 vols., tercera impresión; Madrid, Oficina de la Viuda de Manuel Fernández, 1773.

“Constituciones de el arzobispado y provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenochtitlan, México, de la Nueva España, Concilio Primero”, en María del Pilar Martínez López Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, edición original en disco compacto; México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 2004. (Serie Instrumentos de Consulta, 4). Disponible en internet: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/1er_2do_002.pdf.

Ledesma, Pedro, *Adiciones a la primera parte de la summa, en la cual se cifra y summa todo lo que toca y pertenece a los sacramentos: con todos los casos y dudas morales, resueltas y determinadas. Principalmente lo que toca y pertenece al Sacramento de la Confesión, que va todo muy distintamente declarado, y todo lo que pertenece a las censuras eclesiásticas*, Zaragoza, Imprenta de Lucas Sánchez, 1611.

Noydens, Benito Remigio, *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia, en que con mucha erudición y singular claridad se trata de la instrucción de los exorcismos, para lanzar y auyentar los demonios, y curar espiritualmente todo género de maleficio y hechizos*, Valencia, Imprenta del Molino de la Rovella, 1711, 434 fols.

Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, 6 tomos, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española por los herederos de Francisco del Hierro, 1734.

Recopilación de las leyes de estos reinos hecha por mandado del Rey Don Felipe Quinto, que se ha mandado reimprimir con las leyes y pragmáticas que después de la última impresión se han publicado, 4 tomos, reimpresión, Madrid, Imprenta de Juan de Ariztia, 1723.

Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias, vols., Madrid, Julián de Paredes [impresor], 1681.

Rodríguez, Antonio Joseph, *Nuevo aspecto de theología médico-moral, y ambos derechos o paradoxas phisico-theológico-legales. Obra provechosa a párrocos, confesores y profesores de ambos derechos, y útil a médicos, phylosophos y eruditos*, segunda edición, 2 Tomos, Madrid, Imprenta Real de la Gaceta, 1763.

San Juan Evangelista, Luis de, *Tratado sobre el cuarto maestro de las sentencias. Donde con grave estilo, y copiosamente se tratan todas las materias de los Sacramentos, y las concernientes a ellas, con la explicación de muchos lugares de Escritura, y decretos de entrambos Derechos, y decisiones de las Sacras Congregaciones, sobre el Concilio, y regulares, y privilegios de las Religiones, consultadas, y decididas por nuestro muy Santo Padre Paulo Quinto*, tomos, Madrid, Imprenta de Diego Díaz de la Carrera, 1642.

Serna, Jacinto de la, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas” [1656], *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, presentación de Fernando Benítez, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional Indigenista, 1987 [1892], p. 261-491.

Terreros y Pando, Esteban, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes*, 2 tomos, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1787.

Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio franciscano de los varones más señalados, que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica en su vida, ilustraron la provincia del Santo Evangelio de México*, vols., segunda edición facsímil; México, Porrúa, 1982. (Biblioteca Porrúa, 45).

Villaseñor y Sánchez, José Antonio, *Theatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones. Seguido de Suplemento al Theatro Americano (La ciudad de México en 1755)*, Edición y preliminar de Ernesto de la Torre Villar, estudio introductorio de Alejandro Espinosa Pitman; México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, 773 p. (Nueva Biblioteca Mexicana, 159).

-Fuentes secundarias

Achim, Miruna, *Lagartijas medicinales. Remedios americanos y debates científicos en la Ilustración*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Dirección General de Publicaciones-Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Cuajimalpa, 2008, 573 p.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, 1992 [1963], 391 p. (Obra Antropológica, VIII).

Aguirre Salvador, Rodolfo, Enrique González, Leticia Pérez Puente, “Estudio introductorio. Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo”, en María del Pilar Martínez López Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, edición original en disco compacto; México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 2004. (Serie Instrumentos de Consulta, 4). Disponible en internet: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/1er2do_001.pdf.

- Aguirre Salvador, Rodolfo, "El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII", *Historia Crítica*, Bogotá, Universidad de Los Andes, núm. 36, julio-diciembre 2008, p. 14-35.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación-Bonilla Artiga Editores, 2012, 372 p.; mapas; tablas. (La Real Universidad de México, estudios y textos, 29).
- Amodio, Emanuele, "Curanderos y médicos ilustrados. La creación del Protomedicato en Venezuela a finales del siglo XVIII", *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. XLIX, núm. 1, 1997, p. 95-129.
- Alanís Boyso, José Luis, *La Inquisición en el Estado de México*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1995, 157 p.
- Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, sexta reimpresión; México, Fondo de Cultura Económica, 2013 [1988], 623 p. (Colección Historia).
- Argueta Villamar, Arturo (coord.), *Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana*, 3 vols., México, Instituto Nacional Indigenista, 1994.
- Ayala Calderón, Javier, *Fantasma de la Nueva España. Discursos y representaciones políticas y sociales de las apariciones de ultratumba en los documentos novohispanos, de los siglos XVI y XVIII*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2019, 418 p. (Colección Historiografías, 3).
- Bustamante Vismara, José, *Escuelas en tiempos de cambio. Política, maestros y finanzas en el valle de Toluca durante la primera mitad del siglo XIX*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos, 2014, 235 p.; mapas; tablas.
- Campos Moreno, Araceli (ed.), *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*, edición anotada y estudio preliminar por Araceli Campos Moreno, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 1999, 189 p. (Biblioteca novohispana, 4).
- Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, tercera edición, Madrid, Alianza Editorial, 2003, 380 p. (El libro de bolsillo; Sección Humanidades).
- Cohn, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, traducción de Oscar Cortés Conde, Madrid, Alianza Editorial, 1980, 329 p. (Alianza Universidad, 269).

- Escobar Puente, Juan, *Los curanderos de la ciudad de México y los conocimientos terapéuticos locales, 1730-1791*, tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 2017, 125 p.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, traducción de Stella Mastrangelo; mapas de Reginald Piggott; México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Geografía-Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, 493 p.; mapas; tablas. (Espacio y tiempo, 1).
- Ginzburg, Carlo, *The night Battles. Witchcraft & agrarian cults in the sixteenth & seventeenth centuries*, traducción de John y Anne Tedeschi, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983, 209 p.; ilus.
- Granados Vázquez, Geraldine Guadalupe, *Maleficios, enfermedad y violencia contra las mujeres de la Nueva España, siglo XVIII*, tesis de licenciatura en antropología física, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009, 172 p.
- Greenleaf, Richard E., *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, traducción de Víctor Villela, segunda reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 181 p.; ilus. (Colección Historia)
- Hernández Sáenz, Luz María, *Learning to Heal. The Medical Profession in Colonial Mexico, 1767-1831*, Nueva York, Peter Lang, 1997, 301 p. (Series XXI. Regional Studies, vol. 17).
- Jarquín Ortega, María Luisa (coord.), *Voces indígenas en cuatro archivos parroquiales de la orden franciscana: Calimaya, Metepec, Toluca y Zinacantepec*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2015, 100 p.; ilus.
- Kieckhefer, Richard, *La magia en la Edad Media*, traducción de Montserrat Cabré, Barcelona, Editorial Crítica, 236 p.; ilus.
- Lara Cisneros, Gerardo, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría en el provisorato de indios y chinos del arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, 464 p. (Historia Novohispana, 91).
- León García, María del Carmen, *La distinción alimentaria de Toluca. El delicioso valle y los tiempos de escasez, 1750-1800*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Miguel Ángel Porrúa, 2002, 264 p.
- López Sarrelangue, Delfina E., "La población indígena de la Nueva España en el siglo XVIII", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos, 1963, vol. XII, núm. 4 (abril-junio), p. 516-530.

- Luzán Cervantes, Olivia, “Indios acusados de hechicería ante el foro de justicia civil de la ciudad y provincia de Tlaxcala (siglo XVIII)”, en Benedetta Albani, Otto Danwerth, Thomas Duve (coords.), *Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX*, Múnich, Max Planck Institute for European Legal History, 2018, p. 197-215.
- Luzán Cervantes, Olivia, *Indios acusados por hechicería ante los foros de justicia de la ciudad y provincia de Tlaxcala, siglo XVIII*, Tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, 214 p.
- Luzán Cervantes, Olivia, “La política ilustrada del gobernador español don Francisco de Lissa respecto a la hechicería entre los indios de Tlaxcala (1776-1801)”, en Gerardo Lara Cisneros (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*, México, UNAM/IIH-Colofón, 2016, p. 209-232.
- Martínez Hernández, Gerardo, *La medicina en la Nueva España, siglos XVI y XVII. Consolidación de los modelos institucionales y académicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación, 2014., 502 p. (Serie Historia novohispana, 93).
- Martínez Ruíz, Enrique, Magdalena de Pazzis Pi (coords.), *Las jurisdicciones*, Madrid, Actas editorial, 1996, 385 p. (Instituciones de la España moderna, 1).
- Minois, Georges, *La Iglesia y la ciencia. Historia de un malentendido*, traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, 2 tomos, Madrid, Akal, 2016, 1351 p.
- Nathan Bravo, Elia, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución de brujas*, primera reimpresión; México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2002, 225 p. (Publicaciones Medievalia, 16).
- Perdiguero, Enrique, "Protomedicato y curanderismo", *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, Granada, Universidad de Granada, vol. 16, 1996, p. 91-108.
- Pizzigoni, Caterina Luigia, “‘Como frágil y miserable’: las mujeres nahuas del Valle de Toluca”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo III: *El siglo XVIII. Entre la tradición y el cambio*, tercera reimpresión, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 501-529; ilus.
- Porter, Roy, *Breve historia de la medicina. De la antigüedad hasta nuestros días*, México, Taurus, 2007, 302 p.
- Quezada Ramírez, Noemí, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989 [2000], 168 p.; ilus. (Etnología, Serie Antropológica, 93).

- Quezada Ramírez, Noemí, Martha Eugenia Rodríguez Pérez, Marcela Suárez, *Inquisición novohispana*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000.
- Reyes Garza, Juan Carlos, “Del de amores y otros males. Curanderismo y hechicería en la villa de Colima del siglo XVIII”, en *Estudios de historia novohispana*, vol. 16, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, p. 83-99.
- Reyes Márquez, Jorge Cazad, *La religión popular en el valle de Toluca, siglos XVII-XVIII*, Tesis de licenciatura, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2013, 177 p.
- Rodríguez Pérez, Martha Eugenia, Angelina Galindo, “El Protomedicato y la Inquisición: supervisores de la medicina”, en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez Pérez, Marcela Suárez, *Inquisición novohispana*, vol. II, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000, p. 333-348.
- Royo Vega, Anastasio, *Enfermos y sanadores en Castilla del siglo XVI*, Valladolid, Universidad de Valladolid/Secretariado de Publicaciones, 1993, 165 p. (Historia y Sociedad, 34)
- Sánchez Díaz, Gerardo, “Hechicería y curanderismo entre los nahuas de la Costa y la Tierra Caliente de Michoacán en el siglo XVI”, *Revista Internacional d’Humanitats*, Barcelona, CEMOrOc-Feusp-Universidad Autónoma de Barcelona, núm. 35, septiembre-diciembre 2015, p. 67-74.
- Sánchez Reséndiz, Izchel, *Gracia divina. Un curandero español en el corazón de la Nueva España del siglo XVIII*, tesis de licenciatura, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011, 198 p.
- Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, traducción de Nilda Mercado Baigorria, segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, 580 p.
- Tate Lanning, John, *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el Imperio español*, edición de John Jay TePaske; traducción de Miriam de los Ángeles Díaz Córdoba y José Luis Soberanes Fernández; México, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Medicina/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1997, 560 p. (Serie C. Estudios Históricos, núm. 68).
- Tavárez Bermúdez, David, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, traducción por el autor, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-El Colegio de

Michoacán-Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca-Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa, 2012, 552 p.

Trasloheros Hernández, Jorge Eugenio, “El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México, hasta 1630”, *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. LI, núm. 3, enero-marzo, 2002, p. 485-516.

Trasloheros Hernández, Jorge Eugenio, *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*, primera reimpresión, México, Editorial Porrúa-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, 201 p.

Trasloheros Hernández, Jorge Eugenio, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, México, Editorial Porrúa-Universidad Iberoamericana, 2004, 219 p.

Trasloheros Hernández, Jorge Eugenio, “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-1750”, en Ana de Zaballa Beascochea, Jorge Eugenio Trasloheros Hernández (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 47-74.

Viesca Treviño, Carlos, “Hechizos y hierbas mágicas en la obra de Juan de Cárdenas”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 9, núm. 9, 1987, p. 37-50.

Zamora Calvo, María Jesús, *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*, Barcelona, Calambur Editorial, 2016, 270 p.; ilus. (Colección Historia, I)