

Brujería, género e inquisición en Nueva Vizcaya

Susan M. Deeds

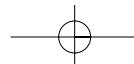
30 ◀

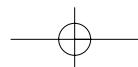
Algunos investigadores han sugerido que, en términos de etnia, la sociedad colonial del septentrión de México era menos jerárquica que la de otras regiones de Nueva España, pero más rígida en el sentido patriarcal. Este artículo considera casos de brujería de Nueva Vizcaya, en los cuales las mujeres de varias etnias y clases desafiaron este orden patriarcal e invirtieron las jerarquías de sexo para ocupar espacios liminales. Usaron la magia para protegerse o hacerse poderosas; inclusive algunas llegaron a hacer pactos con el diablo para alcanzar el dominio o la seguridad en sus relaciones con hombres en esas regiones del norte durante los siglos XVII y XVIII. Este estudio examina cómo fueron recibidas sus actividades por el Santo Oficio de la Inquisición.

Some researchers have suggested that in ethnic terms the colonial society of northern Mexico was less hierarchical than that of other regions of New Spain; however, it was also more rigid in the patriarchal sense. This article considers cases of witchcraft in Nueva Vizcaya in which women of different ethnic groups and classes defied this patriarchal order and reversed the hierarchy of gender occupying certain liminal sectors. They used magic to protect themselves or become powerful; some even went so far as to make pacts with the devil to gain strength or safety in their relations with the men of those northern regions during the 17th and 18th centuries. This study examines how their activities were received by the Holy Inquisition.

SUSAN M. DEEDS: Northern Arizona University.

Desacatos, núm. 10, otoño-invierno 2002, pp. 30-47.





Kikapoo / Archivo INAH, facilitado por el Instituto Estatal de Documentación de Coahuila

...todos los domingos a mediodía en punto bebían media jícara de peyote... y [ella] se quedaba como embriagada y veía variedad de visiones... veía muchas víboras y culebras y en ocasiones después de dicha bebida vio a un hombre que le pareció muy galán en su golilla y le dijo que si quería ir allá con él, sería libre; y que ésta declarante le dijo que sí... Usó dichas rosas y hierbas... untándose el cuerpo con ellas para torear, para jugar, para domar y pelear... Para jugar se las metía en el seno llamando e invocando al demonio para que la ayudase.

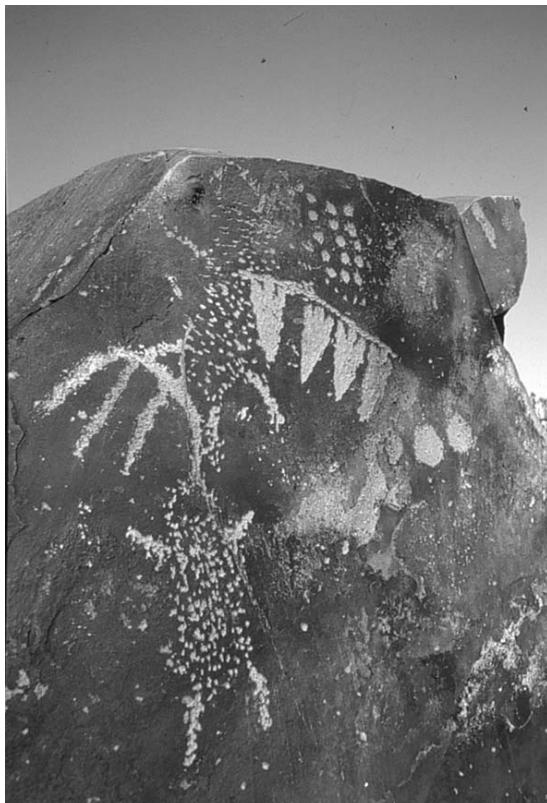
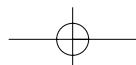
LOS CAPRICHOS DE ANTONIA

ESTAS PALABRAS, escritas al final del siglo XVII, vienen de un caso investigado por el Santo Oficio de la Inquisición en México, una aventura

contada por la mulata Antonia de Soto.¹ Este caso, así como otros de los archivos de la Inquisición, nos abre vistazos fascinantes de la vida de mujeres en el periodo colonial. En este artículo vamos a profundizar en dos casos novovizcaínos para ver qué nos pueden aportar sobre la vida de las mujeres en condiciones fronterizas.

En Parral en 1691, después de haber hecho primero su confesión al padre jesuita, Tomás de Guadalajara, Antonia, una mulata esclava de más o menos 20 años de edad, se denunció a sí misma ante el comisario del Santo Oficio en el mismo real de minas. Durante el transcurso de los siguientes dos años, ella proporcionó testimonios adicionales sobre sus actividades en los seis años previos.

¹ Denuncia que contra sí hizo Antonia de Soto, mulata esclava de Francisco de Noriega, vecino de la Ciudad de Durango de diferentes hechos con pacto con el demonio, 1691, Archivo General de la Nación (Ciudad de México), Inquisición, vol. 525, exp. 48, fols. 500-520.



32

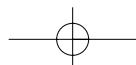
Petrograbados "El Pelillal", municipio de Ramos Arizpe, Coahuila / Foto de Jan Kuijt

Sus peregrinaciones la habían llevado hasta Veracruz y de regreso a la frontera del norte. Su odisea empezó cuando a la edad de doce años se escapó por segunda vez de su amo en la ciudad de Durango y huyó con Matías de Rentería, un trabajador tepehuán, empleado del mismo señor. Primero se dirigieron hacia el real de minas de Parral, donde Antonia fue socorrida por una mestiza, apodada Juana Golpazos. Juana le dio unas hierbas y unas flores llamadas cacomites, que le mandó poner en el seno, las cuales, según Antonia, la harían irreconocible ante el mayordomo enviado desde Durango para buscarla.

En Parral, Antonia y Matías se dirigieron con sus hierbas y flores mágicas hacia Cusihuiriachi, nuevo real de minas recién inundado por centenares de inmigrantes que buscaban plata. En el camino, Matías la indujo a una nueva forma de encanto mágico o hechizo, provocado por una mezcla de lechuguilla con peyote, produciéndole un

estado de alteración, que ella describió como embriaguez. Antonia miraba mientras Matías lograba amansar un toro bravo. De repente llegó una mujer seductora con su guitarra quien los enseñó a bailar. En la evocación del estado de estupor producido por el peyote que ingirieron todos los domingos, Antonia recordó haber visto muchas víboras. Un día apareció un hombre blanco muy galán y vestido de negro que le quiso hacer el amor y prometió darle su libertad si lo acompañaba. Antonia lo identificó con el diablo y aceptó con la condición que no la dejase volver a la casa de sus amos. Después de este incidente pasó un rato en que el "hombre / diablo" no volvió a aparecer.

Durante sus recorridos por el campo, Antonia y Matías pararon en la misión jesuita de San Miguel de las Bocas (hoy Villa Ocampo), en donde Matías parecía haber tenido familiares tepehuanes. La presencia de la mulata en esta misión no ocasionó comentarios del misionero, lo cual no era sorprendente en este pueblo de misión rodeado por muchos vecinos españoles y otros no-indígenas. Gran cantidad de los tepehuanes y tarahumaras residentes en la misión trabajaba en el sistema de repartimiento en los ranchos y haciendas circunvecinos. Es interesante que fuera en este lugar donde Antonia experimentara una transformación extraordinaria como resultado del uso de las diferentes hierbas, flores y piedrecitas de varios colores que Matías le daba. En San Miguel de las Bocas, Antonia concretó y consumó su pacto definitivo con el diablo. Por medio de este trato diabólico, ella se transformó en jinete diestro, domador de caballos y torero. Comenzó a vestirse de hombre y a imaginar una nueva vida independiente. Una de las primeras señales de su nueva fuerza muscular fue su habilidad para rechazar a Matías. Casi lo mató a golpes con un gorguz (un tipo de herramienta usada para pinchar el ganado). A pesar de esta riña se reconciliaron y se pusieron en camino de nuevo. Durante los próximos tres o cuatro años ellos trabajaron de vaqueros en varias estancias del norte de Durango y sur de Chihuahua. Después en Sinaloa, Antonia encontró trabajo de cargador con un arriero cuya recua llevaba plata, vía el Bajío, a Veracruz para ser transportada a España. De Veracruz, regresó con otro arriero; pasaron por San Luis Potosí y con el tiempo ella llegó a su territorio familiar en el norte de Durango.



Durante este tiempo, Antonia solía untar su cuerpo con confecciones hechas de rosas y piedras mágicas. Ciertas configuraciones de las piedras le daban la destreza para jugar, torear y cumplir con otros trabajos. En las palabras de ella, le “daba fuerzas y valor para hacer lo que quería”. También usaba Antonia varios conjuros con las palabras *Yumara* y *Achula* (las cuales le enseñó el tepehuán) para convocar al diablo, que solía aparecer en forma de un hombre blanco, pero a veces no lo veía sino que lo escuchaba, y una vez él tomó la forma de un oso bramante, aunque la mayoría de las ocasiones llegaba a caballo llevando consigo un machete. En estos encuentros, el diablo le hablaba a Antonia diciéndole que no debía tener miedo de él y le dio poder para hacer lo que quería. En una ocasión, estando en un rancho de minas cerca de Urique, Antonia y tres de sus compañeros asaltaron una recua, mataron a tres guardias y escaparon con una parte del envío de plata. Cuando uno de sus cómplices intentó robar su porción, con la ayuda del diablo ella lo persiguió y lo mató. Más tarde, en medio de una refriega, mató impetuosamente a otro trabajador. Antonia se había convertido en más que un hombre; ya era un bandido violento.

Con el tiempo, estas experiencias espeluznantes comenzaron a pesar en su conciencia y Antonia decidió abandonar su vida de pícara. Hizo su confesión al jesuita en Parral, pidiéndole misericordia. Él le aconsejó que se presentara al Santo Oficio porque sólo así podía ser absuelta. Después de tomar su testimonio, el comisario del tribunal en Parral, Antonio de Salaices, lo mandó a sus superiores en la ciudad de México y pidió instrucciones para proceder. A lo largo de dos años, Antonia proporcionó otros detalles a varios interrogadores mientras era restituida a su amo en Durango, quien no perdió tiempo en venderla al capitán del presidio de tepehuanes. Tal vez un militar pudiera ejercer más control sobre una perturbadora tan desvergonzada. En este momento, la historia de Antonia termina cuando la Inquisición decide, en julio de 1693, que ella estaba suficientemente arrepentida (lo que demostró por “llorar copiosas lágrimas”) para recibir la absolución bajo la jurisdicción eclesiástica. El Santo Oficio ordenó que su causa se remitiera a lo civil, pero no he encontrado otra documentación sobre el caso.

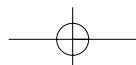
EL MUNDO INTERÉTNICO DE LA FRONTERA

Antes de analizar este episodio, cabe explicar que encontré esta historia de Antonia como parte de mis investigaciones sobre grupos indígenas de Nueva Vizcaya que habitaron parte de lo que hoy es el norte de Durango, el oriente de Sinaloa y el sur de Chihuahua, todos ellos localizados en la Sierra Madre Occidental o en las faldas del altiplano central del norte. Estos grupos fueron sujetos a misiones jesuitas y franciscanas en los siglos XVII y XVIII. Tres de ellos desaparecieron a lo largo del periodo colonial (acaxees, xiximes y conchos) y otros dos persistieron como grupos étnicos hasta nuestros días (tepehuanes y tarahumaras). En todos los casos, estos grupos llegaron a experimentar severos cambios culturales como resultado del contacto o lucha con europeos. Para entender mejor algunos de los cambios culturales y étnicos que ocurrieron en las misiones jesuitas de Nueva Vizcaya, empecé a buscar fuentes que pudieran ilustrar las relaciones entre las misiones y el mundo exterior. Este tipo de información resulta ser muy escasa, y las principales fuentes sobre las misiones son escritas por españoles, misioneros y oficiales civiles. Como los grupos indígenas de esta región no tenían sistemas de escritura, sus palabras nos llegaron sólo a través de los testimonios judiciales en casos civiles, criminales e inquisitoriales. Los indios no podían ser procesados por la Inquisición, sin embargo, aparecen con frecuencia en casos que tratan de gente no-indígena.

Así fue como encontré muchos indicios, desde fechas muy tempranas en el siglo XVII, sobre la convivencia de indios de misión con otros indígenas, mestizos, mulatos, coyotes, lobos y españoles los cuales trabajaban en la economía ganadera, agrícola y minera en los alrededores de las misiones. En el campo, los indios ganaderos y pastores de las misiones entraban en contacto con sus equivalentes, tanto indios como mestizos y mulatos que trabajaban en los ranchos y haciendas; compartían la camaradería, comida y bebida alrededor de la hoguera de los campamentos.² En las haciendas, los indios de

▶ 33

² Testimonio en el juicio de Juan, indio concho, Parral, 29 de noviembre de 1652, Archivo de Hidalgo del Parral (microfilm en la biblioteca



misiones de ambos sexos trataban con diversas castas y alguna que otra vez tenían relaciones sexuales con sirvientes y esclavos negros y mulatos. El trabajo en los reales de minas reunía a los indios de misiones con otros indios y castas que jugaban, se emborrachaban y se divertían con la pelea de gallos y otros placeres. Por otro lado, como lo demuestran los archivos de la Inquisición, las prácticas autóctonas de diversos grupos raciales se interceptaban en las áreas de curandería y hechizos realizados sobre enemigos o amantes potenciales y frecuentemente estas conductas permitían un contacto más cercano entre los distintos grupos étnicos.³ Aunque en su mayoría los hechiceros eran miembros de las capas sociales más bajas, su clientela incluyó hasta la clase gobernante.⁴

Las leyes coloniales intentaron regular las migraciones que promovieron el intercambio social en áreas rurales y controlar las diferentes clases y etnias que trabajaban en los centros mineros del norte.⁵ Mientras las autoridades intentaban imponer el control en los bajos grupos sociales, los emigrantes indígenas y castas en el norte se asociaban con advenedizos del sur, entre ellos, arrieros, carreteiros, obreros de minas, vendedores itinerantes y artesanos, quienes trataban de forjar nuevas redes sociales.

Vigilar las asociaciones que se daban entre los grupos de la clase baja no fue una tarea fácil en las montañas y desiertos de Nueva Vizcaya. Las incontrolables expansiones de la frontera ofrecían grandes espacios para que los inconformes evitaran las condiciones opresoras, al proveer los tipos de zonas de refugio descritas muchos

de la Universidad de Arizona, rollo 1652d, 1736 ff; causa criminal contra Andrés Pérez y otros indios, Parral, junio 1660, AHP, r. 1660c, 1692-1724; testimonios ante el gobernador Enrique de Ávila Pacheco, 1653, Biblioteca Nacional, caja 11, exp. 180; autos en razón de haberse retirado indios, 1689, AGN, Provincias Internas, vol. 30, exp. 6.

³ Ejemplos en el AGN: Inquisición: vol. 516, exp. 7; vol. 528: exp. 48; vol. 1254, exp. 9.

⁴ Varios casos del Real de San Andrés, 1627, AGN, Inquisición, vol. 360, exp. 2.

⁵ Cheryl Martin, "Public Celebrations, Popular Culture, and Labor Discipline in Eighteenth-Century Chihuahua", en *Rituals of Rule: Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Scholarly Resources, Wilmington, Del., 1994, pp. 95-114.

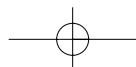
⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, Instituto Indige-

años atrás por Gonzalo Aguirre Beltrán.⁶ La huida a las regiones inaccesibles de la Sierra Madre Occidental demostró ser un factor clave en la persistencia étnica de algunos grupos como los tarahumaras y los tepehuanes. Sus comunidades algunas veces albergaban vagabundos de diferentes castas, y los pueblos aislados podían servir como zonas de estacionamiento para las incursiones sorpresivas. Para la mayoría de las personas, sin embargo, el desafío de las reglas españolas y de las exigencias onerosas era más disimulado y el alivio de todos muy efímero. Aun así, no hubieron personas que no buscaran remedios a la opresión. El diabolismo, la magia de amor, el curanderismo y otras formas de hechicería las practicaban mujeres y hombres de todas las clases y grupos étnicos en la frontera.

Tenemos, por ejemplo, un caso en la Tarahumara Baja al sur de Chihuahua en el año de 1673, poco después de que entraron los jesuitas a esa región.⁷ Se refiere a un mestizo advenedizo de la Nueva Galicia llamado Nicolás de Guzmán que vivía en la misión de Satevó y trabajaba en una estancia de Valerio Cortés del Rey, uno de los terratenientes mayores de la región. Nicolás fue acusado de hechizar a Mateo, un mulato que era marido de su sobrina, una india llamada Petrona. Para castigar una relación ilícita entre Mateo y una mulata esclava que servía en otra hacienda, Nicolás supuestamente los "ligó" (los incapacitó para tener relaciones sexuales) para que no pudieran continuar su amancebamiento e hizo enfermar a Mateo. Para sanar a Mateo, consultaron a un sin fin de curanderos indígenas de las misiones y de otras regiones, así como españoles, trayendo consigo una mezcla de remedios de origen nativo y europeo. En este caso vemos también la mezcla de prácticas curativas y de magia amorosa. Estos dos tipos de hechicería constituyeron la mayor parte de los casos que he encontrado para la región de Nueva Vizcaya durante los siglos XVII y XVIII.

nista Interamericano, México, 1967; véase también su *La población negra de México*, FCE, México, 1972. Para otra interpretación, véase Peter Stern, "Marginals and Acculturation in Frontier Society", en Robert H. Jackson (ed.), *New Views of Borderlands History*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1998, pp. 157-188.

⁷ Denuncia contra Nicolás Guzmán, Parral, 9 de septiembre de 1673, AGN, Inquisición, vol. 516, fols. 405-431.



Canal y peones / Fondo Rodríguez Triana

FRONTERAS Y MUJERES BRAVAS

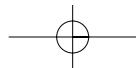
Estos casos de los archivos de la Inquisición me proporcionaron muchos datos sobre las misiones como lugares de refugio y de tratos. Me dieron un panorama más detallado de las transacciones diarias que ocurrían con o sin la vigilancia de los misioneros así como de los chismes que revelaban las creencias, actitudes y otros conocimientos locales. Dada la falta de datos de archivo sobre mujeres en particular, me interesaron mucho los casos sobre mujeres que usaban la magia para protegerse o hacerse poderosas, inclusive algunas que llegaron a hacer pactos con el diablo para alcanzar el dominio o la seguridad en sus relaciones con hombres en esas regiones del norte.

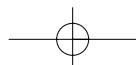
Al mismo tiempo, me preguntaba si estos casos excepcionales pudieran decírnos algo sobre los papeles y actividades de las mujeres en el norte de México. Sabemos

que hasta muy recientemente muchos libros de texto presentaban a las mujeres a través de estereotipos falsos o en algunos casos simplemente no las trataban.⁸ Durante las últimas dos décadas se ha publicado un buen número de monografías revisionistas en México y Estados Unidos que muestran cómo mujeres de todas las clases y grupos étnicos desafiaron el orden patriarcal con bastante frecuencia aunque, claro, no siempre tuvieron éxito.⁹ Sin embargo, para el norte de México no tenemos muchas

⁸ Véase, por ejemplo, la *Historia general de México* [2000] de El Colegio de México, que casi no menciona a mujeres del periodo colonial, con la excepción de monjas.

⁹ Por ejemplo, los trabajos del Seminario de Mentalidades del INAH y los estudios de las mujeres y vida doméstica coordinados por Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell; Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII*, Grijalbo, México, 1989; Steve Stern, *The Secret History of Gender: Women, Men and Power in Late Colonial Mexico*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1995.





36

Bordo con agua, lugar no registrado / Foto de Jan Kuijt

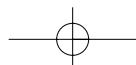
publicaciones sobre mujeres en este periodo. Algunas excepciones son el libro de Cheryl Martin sobre Chihuahua, que tiene un capítulo sobre mujeres y que describe un orden patriarcal muy rígido, y también la obra de Cynthia Radding sobre Sonora, que trata de las funciones productivas y reproductivas de las mujeres indígenas.¹⁰ Así mismo, otros historiadores han comenzado a incorporar el género como variable en sus análisis del contacto *cross-cultural* y del cautiverio en las fronteras

sólo parcialmente incorporadas por el estado en los extremos norte y sur del imperio español.¹¹

Un problema para el estudio del norte es que los datos de archivos en general son bastante escasos, especialmente sobre mujeres antes del siglo XVIII, y peor aún si se trata de mujeres indígenas. En el caso de los cinco grupos indígenas que yo estudio, he encontrado muy poco sobre mujeres. En otro estudio, tracé de manera muy general cómo las situaciones y los papeles de las mujeres indígenas cambiaron bajo el régimen de misiones, pero

¹⁰ Cheryl Martin, *Governance and Society in Colonial Mexico: Chihuahua in the Eighteenth Century*, Stanford University Press, Stanford, 1996; Cynthia Radding, *Wandering Peoples: Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*, Duke University Press, Durham, 1997. Véase también Dedra S. McDonald, "Incest, Power, and Negotiation in the Spanish Colonial Borderlands: A Tale of Two Families", en *Colonial Latin American Historical Review*, 6:4, 1997, pp. 525-557; y Miroslava Chávez, "Pongo mi demanda: Challenging Patriarchy in Mexican Los Angeles, 1830-1850", en Valerie J. Matsumoto y Blake Allmendinger, *Over the Edge: Remapping the American*, University of California Press, West, Berkeley, 1999, pp. 272-290.

¹¹ Ramón Gutiérrez, *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality and Power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford University Press, Stanford, 1991; Susan Socolow, "Women of the Frontier, Buenos Aires, 1740-1810", en Donna J. Guy y Thomas E. Sheridan (eds.), *Contested Ground: Comparative Frontiers in the Greater Southwest and the Río de la Plata*, University of Arizona Press, Tucson, 1998, pp. 67-82; y James Brooks, *Captives and Cousins: Slavery, Kinship, and Community in the Southwest Borderlands*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2002.



la verdad es que las fuentes son bastante pobres. De vez en cuando encontramos casos judiciales que tratan de mujeres. Por ejemplo, en el mismo artículo narré la historia de Ysidora de Medina, una esposa y madre tarahumara muy golpeada que mató a su abusivo marido y fue condenada a morir.¹² Pero como este incidente de auto-viuda no era típico, solamente pude especular sobre lo que el caso nos podría decir de las vidas de mujeres tarahumaras y cómo cambiaron bajo el mando de las instituciones españolas. Traté de colocar este caso dentro de un contexto detallado del desarrollo colonial de la comunidad en donde vivió Ysidora en el sur de Chihuahua, pero no superé mis propias inquietudes sobre la manera adecuada de tratar estos episodios históricos, al parecer bastante excepcionales.

CATALINA Y ANTONIA

De hecho, tenemos más probabilidad de encontrar mujeres no-indígenas en los archivos del norte. Pero aún así, la base documental es relativamente escasa en el caso de mujeres que no formaban parte de las élites españolas. Así que me sorprendió mucho encontrar la historia de Antonia de Soto. Primero, me hizo recordar otro caso semejante en otra frontera del imperio español. Hace pocos años, en Estados Unidos, una historia conocida casi solamente por estudiosos del teatro del Siglo de Oro en España, recibió bastante atención cuando se publicó en inglés bajo el título de *Lieutenant Nun: Memoirs of a Basque Transvestite in the New World*.¹³ La traducción literal sería “La monja alférez: memorias de una travestista vasca en el nuevo mundo”. Éste fue el título bastante sensacionalista de una traducción de las memorias de Catalina de Erauso, quien siendo una mujer joven a

comienzos del siglo XVII, huyó de un convento en el país vasco y se dirigió hacia el virreinato de Perú. La primera publicación de sus memorias no se llevó a cabo hasta comienzos del siglo XIX, cuando salió en París una edición en español, intitulada *Historia de la monja alférez: doña Catalina de Erauso*. Desde entonces han aparecido varias versiones de su autobiografía en varias lenguas como español, francés, inglés e italiano. Pero mejor difundida que estas obras fue una comedia escrita por el famoso dramaturgo del Siglo de Oro, Juan Pérez de Montalbán, quien en 1626 hizo una farsa de las hazañas de Catalina, poco tiempo después de que ocurrieron. El hecho fue que Catalina había andado disfrazada de hombre y soldado en Perú y Chile durante las primeras décadas del siglo XVII. Fue conocida como “soldado valiente, espadachín diestro y jugador listo”. Participó en varias campañas de guerra a lo largo de la sierra andina y acabó dando muerte a su propio hermano en un duelo.

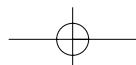
Es obvio que las historias de Catalina y Antonia tienen algunos puntos similares. El hecho de que hayan sucedido en zonas fronterizas indomables es uno. En su estudio sobre la Inquisición, Solange Alberro examinó casos de los primeros centros mineros norteños (especialmente Zacatecas) y concluyó que ellas tenían un carácter radicalmente irreverente y “macho” de frontera que ella atribuyó a una sociedad más móvil, menos unida e ineficazmente vigilada.¹⁴ El cambio de sexo de Antonia ciertamente escapó de la atención en Nueva Vizcaya. Como en el caso de Catalina de Erauso, ella viajaba en la compañía de hombres que nunca parecían darse cuenta de su falta de anatomía masculina. ¿Cómo se deberían comparar las motivaciones de estas dos mujeres que decidieron que sería más ventajoso comportarse como un hombre?

Primero podemos preguntarnos si cualquiera de las dos corresponde a la definición moderna de un travestista: “Una persona, especialmente un varón, que adopta el vestido y frecuentemente el comportamiento típico del sexo opuesto especialmente para el propósito de gratificación emocional o sexual.” Hay un extenso conocimiento

¹² Susan M. Deeds, “Double Jeopardy: Indian Women in Jesuit Missions of Nueva Vizcaya”, en Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett, *Indian Women of Early Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman, 1997, pp. 255-272.

¹³ Catalina de Erauso, *Lieutenant Nun: Memoirs of a Basque Transvestite in the New World*, Boston, Beacon Press, 1996, p. XXVI. Para un comentario reciente, véase Antonio Rubial, “Catalina de Erauso o el travestismo tolerado”, en *Historias*, 43, mayo-agosto de 1999.

¹⁴ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1521-1700*, FCE, México, 1988, pp. 379-408.



sobre la “monja teniente”, que proviene principalmente de una tradición literaria. Una reciente interpretación concluye que Catalina de Erauso era lesbiana, argumentando que el lesbianismo se veía benignamente en el mundo español del siglo XVII, en la medida que no hubiese ningún signo de contacto o penetración genital.¹⁵ En el caso de Antonia de Soto tenemos mucha menos evidencia con respecto a su orientación sexual. Su testimonio nos da dos indicios: uno, el que ella rechazara los lances sexuales de Matías, y dos, el que el demonio empezara a “hacerle amores” cuando él le preguntó si quería que la poseyera. ¿Podemos inferir de esto que su transgénero estaba eróticamente inspirado? ¿Qué factores motivaron a estas dos mujeres a asumir la actitud de hombres y cómo escaparon del descubrimiento de tal actitud por tanto tiempo?

En el siglo XVII hubo muchos modelos para asumir actitudes masculinas con propósitos de combate y aventura. Las historias de doncellas guerreras fueron populares en Europa, divulgándose en romances y representaciones teatrales. Los investigadores han observado en la primera parte de la época moderna numerosos ejemplos de mujeres que se vestían como hombres “por una variedad de razones, incluyendo tanto motivos románticos heterosexuales o hacia el mismo sexo, patriotismo, necesidad económica, seguridad al viajar, razones criminales, como el deseo de libertad y aventura”.¹⁶ En estas historias, las mujeres podrían ser representadas como malvadas o heroínas, pero en cualquiera de los casos, el disfrazarse de hombre casi siempre les confería poder al menos por un tiempo. Sin embargo, no podían ser masculinas por mucho tiempo sin sufrir un final infeliz. Es probable que Catalina y Antonia hubiesen escuchado historias de mujeres espadachinas.

En las narraciones de Catalina y Antonia encontramos elementos de la aventura picaresca que usualmente

¹⁵ Un sumario de esta literatura se encuentra en Sherry Velasco, *The Lieutenant Nun: Transgenderism, Lesbian Desire and Catalina de Erauso*, University of Texas Press, Austin, 2000; sobre lesbianismo, véase capítulo 1.

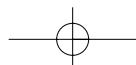
¹⁶ Sherry Velasco, *Lieutenant Nun*, op. cit., pp. 31-40; Julie Wheelwright, *Amazons and Military Maids: Women Who Dressed as Men in the Pursuit of Life, Liberty, and Happiness*, Pandor, Boston, 1989.

representan a un delincuente masculino. Estas historias hacen la crónica de una serie de acontecimientos que van más allá del tiempo y del lugar —los protagonistas siempre están moviéndose hacia el próximo encuentro o trabajo. Los relatos están repletos de hazañas heroicas, violencia, trampa, juego y una conducta criminal sin arrepentimiento. Ambas mujeres viajaron a través de vastas fronteras y territorios donde las condiciones de inestabilidad política y social solían prevalecer. En el caso de Antonia, la volatilidad de la frontera norteña estaba en un punto culminante en los años de 1680. La rebelión de los indios pueblo de Nuevo México en 1680 tuvo efectos que se hicieron sentir en el sur de Nueva Vizcaya, donde las amenazas de futuras hostilidades indígenas provocaron la creación de nuevos presidios para vigilar los caminos reales y la plata que se llevaba a la ciudad de México. Después, en 1690, los indios tarahumaras se rebelaron en las misiones occidentales recientemente establecidas en la Sierra Madre Occidental, reaccionando en parte a los intentos españoles de obligarlos a trabajar en las nuevas minas de plata en Cusihuiriachi.¹⁷ La vida de las mujeres podía ser especialmente precaria en la situación de constante guerra que prevaleció en la Nueva Vizcaya del siglo XVII. Los tobosos y otros grupos de banda en la frontera oriental del camino real fueron parte de una red de intercambios e incursiones en las cuales la toma de cautivos suministraba los medios de subsistencia, tanto para proveer trabajo como para reproducir y sostener grupos de parientes. Algunas veces, los cautivos, especialmente las mujeres y los niños, eran incorporados a las bandas, en otros casos eran tratados severamente como esclavos.¹⁸ Aun así, fue en estas circunstancias impredecibles que Antonia se movió libremente alrededor del peligroso campo.

En esta situación, no es raro que Antonia (como Catalina) disfrutara de la camaradería de los hombres al apostar e ir de juerga y fácilmente parecía dispuesta a

¹⁷ P. Tomás de Guadalajara a P. Prov. Bernardo Pardo, Parral, 4 de diciembre de 1681, *Archivum Romanum Societatis Jesu*, Provincia Mexicana, vol. 17, fol. 466; autos sobre las invasiones..., 1691-1693, AGN, Provincias Internas, vol. 29, exp. 5.

¹⁸ P. Nicolás de Zepeda al P. Provincial, San Miguel de las Bocas, Apr. 18, 1645, AGN, Historia, vol. 19, fols. 136-166; causa criminal contra Andrés Paez e indios..., junio de 1660, Archivo de Hidalgo del Parral [citado como AHP], rollo 1660c, fr. 1692-1724.



Mascobo / Archivo INAH, facilitado por el Instituto Estatal de Documentación de Coahuila

recurrir a la violencia. La débil presencia del estado español en las áreas donde aún la conquista no se había completado frecuentemente servía para generar volatilidad y brutalidad.

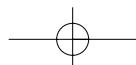
Otro punto similar entre ambas mujeres es que eran cristianas, versadas en las enseñanzas de la Iglesia católica. Catalina hasta había tenido una audiencia con el Papa. Y en su confesión y testimonios, Antonia repetidamente declaraba que era una cristiana piadosa. Su conocimiento del diablo estaba basado en la doctrina de la Iglesia, y sus descripciones físicas de él indican que ella estaba familiarizada con la iconografía del diablo y su imagen fálica. Ella tenía suficiente información para relacionar sus visiones de serpientes con la tentación de Eva.¹⁹

¹⁹ Los esclavos africanos llegaron al norte en los primeros días después de la conquista. De su designación de mulata, podemos suponer que Antonia era ladina.

Recientes investigaciones presentan un argumento fuerte sobre el hecho de que los esclavos negros y mulatos tenían un conocimiento considerable de la cristiandad aun cuando su educación religiosa fuera frecuentemente ignorada por sus amos.²⁰

Sin embargo, es desde una perspectiva étnica que podemos empezar a probar la gran división entre los mundos de estas dos mujeres. La interpretación de Antonia del dogma católico era muy diferente a la de Catalina, y esto sucede por su lugar como una esclava mulata. Ella no disfrutó del privilegio de ser blanca en una sociedad colonial. Aun en su "libertad", en vez de disfrutar del respeto debido a un conquistador o soldado español, ella trabajaba en ocupaciones de bajo nivel que estaban disponibles

²⁰ Joan Cameron Bristol, *Negotiating Authority in New Spain: Blacks, Mulattos, and Religious Practice in the Seventeenth Century*, tesis doctoral, University of Pennsylvania, Pennsylvania, 2001.



para los hombres mestizos. Más revelador es que Antonia creía que ella sólo podía ejercer la habilidad masculina a través de la magia o la rebeldía ante el orden de la Iglesia, mientras Catalina desarrolló sus habilidades de pelea naturalmente y dentro de los límites de una creyente de la Iglesia católica militante. Esta última diferencia es de interés particular.

Investigadores de la experiencia africana en México han notado la inclinación de los esclavos a blasfemar por muchas razones prácticas. Si un esclavo renunciaba a Dios e invocaba al diablo durante un azotamiento, el amo estaba teóricamente obligado a parar el castigo y entregar al blasfemo a la Inquisición. Esta estrategia podía proporcionar un alivio temporal del castigo físico y algunas veces una oportunidad para que un esclavo denunciara a su amo por conductas sospechosas.²¹ En nuestra historia, Antonia, negando el poder de Dios, fue un paso más allá al aceptar al diablo para aliviar su opresión. Ella también se involucró en otras formas de brujería que le enseñaron otras personas marginales con las que estuvo en contacto. Los negros y los mulatos a lo largo de la Nueva España frecuentemente eran llevados a este mundo de sincretismo mágico.²²

Así las prácticas populares de diversos grupos raciales frecuentemente interceptaban y ponían en contacto directo a indígenas, mestizos, mulatos y españoles.²³ En este caso, Antonia fue iniciada en la magia por el indio tepehuán Matías y la mestiza Juana Golpazos. Ella ingirió peyote cuyos efectos alucinógenos podían ser poderosos. El peyote, reducido a polvo y mezclado con agua, se usaba comúnmente en curas y magia de amor. Ella le dio conjuros mágicos a otros transeúntes que encontraba en sus viajes, entre los cuales se encontraban un indio apache y un mulato esclavo. La Inquisición le hizo preguntas algo directas acerca de estas asociaciones, revelando una preocupación oficial acerca de las maneras en las cuales una subcultura popular podía socavar la autoridad

real. En el norte, las haciendas de ganado con sus amplios espacios eran un lugar común para la actividad diabólica, como Fernando Cervantes ha sostenido. En su estudio de los casos de la Inquisición que involucraban el diablo, se percató de una creencia mágica popular que se desarrolló entre los pastores y vaqueros de diferentes etnias en zonas aisladas donde un “diablo” sincrético hacía apariciones ocasionales.²⁴

Antonia vivió en este mundo de asociaciones itinerantes, de historias contadas y baladas cantadas alrededor de una fogata, y de encuentros con el diablo en sitios remotos. Otros investigadores de la Inquisición han sugerido que en regiones de grandes mezclas interétnicas y poblaciones más nómadas, la brujería y los pactos con el diablo eran más comunes.²⁵ La historia de Antonia es un vívido ejemplo de la ineficacia de los intentos de la Corona española para limitar la movilidad geográfica y la mezcla de etnias, especialmente en las áreas norteñas menos pobladas. Su caso ofrece una ilustración sobresaliente de cómo el uso práctico de lo sobrenatural o de los poderes divinos se podían percibir como desestabilizadores.

Al momento de encontrarse con el diablo, Antonia ya había alcanzado cierta libertad al escapar de sus obligaciones como esclava. Pero su género le impuso limitaciones definidas a esa llamada “libertad”. La necesidad de aumentar su capacidad de auto protección llegó a ser más aparente en sus relaciones con su compañero Matías. El diablo evocado por Antonia nos parece como el *alter ego* de un patriarca masculino o el amo en su lado compasivo (y quizás sexual), pero le ofrecía más que consuelo. Él era el proveedor de las habilidades que ella necesitaba para defenderse —habilidades que sólo eran terreno de los hombres. Ella pidió las mismas habilidades de macho que los hombres buscaban (a través de medios naturales y sobrenaturales) con el propósito de elevar su nivel o condición —ser jugadores, toreros y jinetes diestros.²⁶ Aunque podríamos ver esto hoy como

²¹ Alberro, *Inquisición y sociedad*, *op. cit.*, pp. 455-485; Fernando Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, Yale University Press, New Haven, 1994, pp. 78-80.

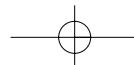
²² Bristol, “Negotiating Authority”, *op. cit.*, cap. 3.

²³ Susan M. Deeds, “Colonial Chihuahua: Peoples and Frontiers in Flux”, en Jackson (ed.), *New Views of Borderlands History*, pp. 21-40.

²⁴ Cervantes, *The Devil in the New World*, *op. cit.*, p. 90.

²⁵ Ruth Behar, “Sex and Sin, Witchcraft, and the Devil in Late Colonial Mexico”, en *American Ethnologist*, 14:1, 1987, pp. 34-54; Alberro, *Inquisición y sociedad*, *op. cit.*, pp. 283-408.

²⁶ Noemí Quezada, “La brujería: Salud y enfermedad. Nuevas perspectivas teóricas”, conferencia dada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 27 de abril de 2001.



la versión más trillada del machismo, sus contemporáneos pudieron haber visto sus acciones como un tipo de desafío noble (porque era masculino) que fue más allá de la hechicería insignificante y el engaño (percibidos como recursos débiles o afeminados). El diablo era el proveedor de competencia que podía conferir poder; al mismo tiempo, provocaba o fomentaba la violencia, lo que significaba que Antonia vivía en una atmósfera de incertidumbre y consecuencias espantosas día a día.

De su testimonio, tenemos la sensación de que Antonia tuvo una posición muy ambivalente con respecto al diablo. Lo escogió como su campeón en un momento impetuoso de alucinación provocada por la droga. Sobre todo, él era un defensor capaz, acaso siniestro, de los no privilegiados. Al principio ella parece haberlo visto como un timador que podía ser invocado de momento y después ignorado. Con el paso del tiempo, ella parece haber tomado su poder más en serio: lo invocaba como el medio para apropiarse de su poder y él la libraba de muchas situaciones peligrosas de manera complaciente. Pero en algún momento, esta fuerza benigna (en el sentido de que ella podía controlar su increíble poder) comenzó a palidecer en comparación con el temor a Dios como el poder que más posibilidades tenía de causar consecuencias terribles.

Con el tiempo, los mecanismos internos de control social establecidos por las advertencias morales acerca de la desobediencia a la iglesia corrieron las satisfacciones de una nueva condición. Antonia había invocado al diablo para trascender la feminidad y la vida doméstica, alienándose de la casa y llegando a ser una aventurera itinerante violenta. Al final, sin embargo, no pudo sostener este estilo de vida. Quizá se aburrió del mismo. Pero su necesidad de confesión también sugiere una fuerte influencia sobre su mente de las reglas católicas de conducta apropiada. Éstas pudieron derivarse de la coerción diaria de su vida como esclava, de sus dueños, de su mayordomo o de su cura local.

Además, los oficiales del imperio Habsburgo fueron efectivos al usar espectáculos religiosos y actuaciones de teatro para establecer una legitimidad con un estado casi-religioso. Autodisgusto o temor —la incapacidad para reconciliar sus actividades ilícitas con las enseñanzas

católicas— parecen haber motivado su decisión (si fue su decisión) de entregarse. “En otras palabras, el imperio encontró, ganó o creó grupos, aun entre los oprimidos, que aceptaron su legitimidad y encontraron el sistema imperial, en balance, más tolerable, dados los riesgos y posibilidades reales, que cualesquier alternativa imaginable.”²⁷ Además, si Antonia sintió que iba a ser descubierta, se pudo haber dado cuenta que tendría una mejor oportunidad si ella tenía una audiencia que le permitiera hacer ver su arrepentimiento. Las autoconfesiones ayudaban a disminuir el castigo si quedaba claro que el pecador realmente deseaba ser reintegrado al rebaño.²⁸

HECHICERÍA Y GÉNERO

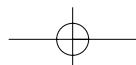
En general, frecuentemente encontramos mujeres denunciándose a la Inquisición, pero en la mayoría de los casos se trata de transgresiones menos serias que los pactos con el diablo —éstos incorporaban todo un rango de práctica mágica menor. Aun ofensas insignificantes podían provocar un sentimiento de auto-culpa y vergüenza en una sociedad cubierta con reglas de la Inquisición. Recurrir a la hechicería era común en toda la América española colonial, y este tipo de magia parece haber sido comúnmente practicada por las mujeres de baja condición social.²⁹ Se usaba la magia para atraer parejas para el matrimonio (o al menos protección), para frenar la

► 41

²⁷ Murdo J. MacLeod, “Some Thoughts on the Pax Colonial, Colonial Violence, and Perceptions of Both”, en Susan Schroeder (ed.), *Native Resistance and the Pax Colonial in New Spain*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1998, p. 131.

²⁸ Behar, “Sex and Sin”, *op. cit.*, pp. 36-38; Elia Nathan Bravo, “La Inquisición como generadora y trasmisora de ideologías” y Marcela Suárez, “Sexualidad, Inquisición y herejía en la Nueva España de las Luces”, en Noemí Quezada *et al.* (eds.), *Inquisición novohispana*, I, pp. 273-286, y II, pp. 13-24.

²⁹ Ruth Behar, “Sexual Witchcraft, Colonialism, and Women’s Power: Views from the Mexican Inquisition”, en Lavrin (ed.), *op. cit.*, *Sexuality and Marriage*, pp. 178-206; Mary Elizabeth Perry y Anne J. Cruz (eds.), *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, University of California Press, Berkeley, 1991; Martha Few, “Women, Religion, and Power: Gender and Resistance in Daily Life in Late Seventeenth-Century Guatemala”, en *Ethnohistory*, 42, 1995, pp. 627-638.



42

Petrograbados "El Barril", municipio de Ramos Arizpe, Coahuila /
Foto de Jan Kuijt

conducta masculina abusiva o, en el caso de los practicantes, para ganarse la vida.³⁰

Las denuncias más tempranas de magia de amor que he encontrado en la Nueva Vizcaya vienen de los primeros establecimientos mineros y eran dirigidas en contra de hombres y mujeres. Aunque era más probable que las mujeres usaran la magia de amor en el periodo colonial posterior, a principios del siglo XVII cuando pocas mujeres españolas o gente de razón estaba presente en el

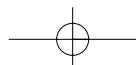
³⁰ Para un resumen de casos de magia amorosa de la Inquisición mexicana, véase Quezada, "Cosmovisión, sexualidad e Inquisición", en Quezada *et al.* (eds.), *Inquisición novohispana, op. cit.*, II, pp. 77-86.

norte, era más factible que los hombres estuvieran más inseguros acerca de su capacidad para atraer parejas sexuales o para el matrimonio. Usando un encantamiento secreto, Bartolomé de Salas, un minero español de Real de San Andrés en Topia, fue supuestamente capaz de atraer a "todas las mujeres que él quería". Uno puede darse cuenta aquí que su denunciante, un arriero, estaba envidioso de su rival en la competencia por mujeres. Al invocar el poder del espíritu santo, Bartolomé recurrió al diablo para hacer que ciertas mujeres cumplieran con sus deseos sexuales.³¹ En un tipo diferente de recurso era más probable que, tanto españolas como mestizas, usaran poción y polvos para atraer a los hombres.³² Se preparaban varias sustancias de origen vegetal, animal o del cuerpo humano y frecuentemente se ingerían en la taza de chocolate o en otras comidas. Las secreciones y partes del cuerpo fueron quizás los ingredientes más comunes en estas preparaciones: sangre menstrual, el agua que se usaba para lavar las partes íntimas, el semen, el excremento, cabello, uñas, dientes y huesos. Se usaba el peyote para atraer a los amantes o hacerlos impotentes. Estas medidas parecen haber sido conocidas universalmente por los sirvientes de las haciendas. Los mulatos (esclavos y libres), mestizos, los cautivos apaches y otros trabajadores indios vivían en contacto directo, compartiendo sus curas y antídotos para arreglárselas día a día.³³

³¹ Denuncia de Hernando de Alessa, San Andrés, 23 de marzo de 1627, AGN, Inquisición, vol. 560, exp. 2, fol. 374. Para aumentar la posibilidad de atraer la atención del diablo, Bartolomé le llamó de varios nombres: Reb, Adon, Belial, Asmodeus, y Belsebú.

³² Denuncia por Ignacia de Brizuela de Ana de Salas, San Andrés, 27 de marzo de 1627, AGN, Inquisición, vol. 560, exp. 2, fol. 384; P. Alberto Clerici, Zape, 3 de junio de 1627, AGN, Inquisición, vol. 360, fol. 30.

³³ Comparar, por ejemplo, el inventario en Quezada, "La brujería", con el caso en contra de Bernabe, Parral, diciembre de 1680, AGN, Inquisición, vol. 661, exp. 22, fols. 570-595. Véase también contra María negra, Cuencamé, 1626, AGN, Inquisición, vol. 356, fols. 474-475; contra Francisca de la Cerda y San Miguel, mestiza, Saltillo, enero de 1665, Inquisición, vol. 513, exp. 35; contra Mariana de la Fuente, Saltillo, 17 de mayo de 1668, AGN, Inquisición, vol. 518, exp. 33; contra Nicolás de Guzmán, mestizo, Parral, 9 de septiembre de 1673, AGN, Inquisición, vol. 516, fols. 405-431; causa criminal... por indicios de hechicero, marzo de 1703, AHP, reel 1703, fr. 973-982; y contra Bárbara de Mata por supersticiones, Saltillo, 18 de agosto de 1741, AGN, Inquisición, vol. 912, exp. 27.



LOS MALEFICIOS DE CRISTINA

Los reales de minas también facilitaron este tipo de intercambio de información interracial e intercultural y ofrecieron aún más posibilidades para nutrir los lazos entre mujeres de todas las clases. Para el año 1721, la población no-indígena de Cusihuiriachi, donde Antonia había estado en el tiempo de su fundación, había aumentado a más de mil personas.³⁴ Después de su temprana bonanza, la producción de plata había disminuido, dejando el futuro de muchos mineros españoles y de casta y mercaderes menores a la deriva. Las peleas de gallos, el juego de naipes y otro tipo de apuestas suministraban distracciones y atrajeron otros españoles de las minas y haciendas cercanas que venían a comprar provisiones de los mercaderes vascos que se habían establecido al final del siglo. El padre jesuita en la cercana misión tarahumara de San Francisco Borja era uno de los visitantes regulares al real de minas. Un criollo de México, el padre Felipe de Calderón, estaba en sus treinta. Probablemente atraído allí primero para comprar artículos no incluidos en los cargamentos de provisiones de la misión que venían de México, pronto sucumbió a otras atracciones que tuvieron consecuencias inesperadas y desagradables. En un intento desesperado por superar estas atracciones, en abril de 1721, el padre Calderón viajó a Parral, donde buscó al comisario de la Inquisición para hacer su denuncia.³⁵ El primer objetivo de su lista de cargos fue Cristina de Villanueva, la esposa de Joseph de Acuña, un comerciante español sin mucha suerte. Calderón alegó que había sido seducido por Cristina, quien no sólo había usado un arsenal de trucos de magia de amor, sino que también usó "artes diabólicas" para enfermarlo. La enfermedad consistía en dolores intestinales crónicos así como también impotencia sexual.

Cómo Calderón había conocido inicialmente a Cristina, a su esposo y a su padre, Juan Núñez de Villanueva, no lo sabemos, pero en algún momento en 1720 el jesuita

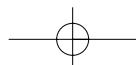
se había convertido en frecuente visitante de su casa. Sus problemas comenzaron cuando acompañó a Cristina a una visita con su amiga María la Chanes. Pasaron la noche allí, aparentemente continuando con una relación sexual que había comenzado algún tiempo atrás por investigación del padre. La siguiente mañana, de vuelta en su casa, Cristina le ofreció a Calderón una taza de chocolate. En retrospectiva, el jesuita identificó este momento como el inicio de sus problemas físicos.

Aunque continuó teniendo relaciones sexuales con Cristina, el padre Calderón comenzó a experimentar problemas intestinales, expulsando "gusanos, huesos, cabelllos, cerdas y otras inmundicias" de su cuerpo. Con el paso del tiempo empezó a relacionar incidentes que habían ocurrido en la casa de Cristina con sus males. Cuando intentó desprendérse de su relación con ella, se dio cuenta de que era incapaz de tener sexo con alguien más —estaba "ligado", como se dice en el lenguaje vulgar de esos tiempos. En las primeras semanas del nuevo año, 1721, Calderón parecía no tener poder para resistir los intentos de seducción de Cristina en su propia casa, donde ella supuestamente era instigada en sus esfuerzos por su esposo y su padre. Antes de que el jesuita llegara a darse cuenta de que tenía un maleficio, aceptó curas para sus problemas intestinales ofrecidas por Cristina. Éstas incluían una pastilla roja, la hierba de Santa María, cilantro y peyote (Cristina le dijo que los botones del peyote eran orejones de calabacitas). Pero en vez de mejorarse, su salud seguía deteriorándose. Estos remedios ineficaces y los que buscó de otros curanderos indígenas o de castas terminaron costándole cientos de pesos. Ni siquiera las visitas a los curas de las parroquias vecinas fueron eficaces para quitar los hechizos que, según él, ella le había puesto. Después de varios meses, Calderón fue a la Inquisición con sus cuentos extraños de enfermedad, brujería, perversiones sexuales, abuso de las imágenes cristianas y un pacto con el diablo.

De acuerdo con el jesuita, Cristina tenía un historial de muchos romances prematrimoniales con los residentes locales, a través de los cuales había perfeccionado "el arte de ligar a los hombres", incluyendo al hombre con el que se casó. Calderón admitió que debido a su "común fama", él la había percibido inicialmente como una

³⁴ Peter Gerhard, *The North Frontier of New Spain*, University of Oklahoma Press, Norman, 1982, p. 190.

³⁵ Denuncia de Cristina de Villanueva, Parral, 16 de julio de 1721, AGN, Inquisición, vol. 791, exp. 31.



conquista fácil. Ella había continuado durmiendo con otros hombres después de su matrimonio, aparentemente con el consentimiento de su esposo y su padre. Se suponía que su padre le había enseñado muchas prácticas de hechicería y curación. Entre éstas se encontraba el uso del peyote y otras pocións preparadas con una variedad de hierbas y plantas. El ligar a los hombres se lograba con atados que contenían su propio vello púbico envuelto alrededor de camaleones. Cristina también se valió de sapos, víboras, gatos, doradillas y marranos para atontar a los hombres. De la evidencia que tenemos, es probable que ella se involucrara en prácticas mágicas y de curación como un medio para procurarse alguna entrada económica extra para su familia.

En el testimonio de Calderón observamos varias estrategias para desacreditar a Cristina. Él la tachó de prostituta, bruja y curandera. Aseveró haberla visto firmar un pacto de sangre con el diablo y citó la presencia de muchas imágenes que se asocian con Satán. Además, ella tuvo contacto con mujeres deshonrosas de etnias inferiores. Sus relaciones con dos mulatas y cuatro indias, incluyendo una apache, una de Sonora y una hablante de náhuatl, la hicieron aún más sospechosa, ya que se consideraba que estas indias y mulatas tenían una inclinación a usar lo oculto. El padre Calderón entretejió las referencias con estas “asociaciones sombrías” a lo largo de su testimonio para realzar una imagen de ella como lasciva, depravada y traicionera.³⁶

Al mismo tiempo, también mencionó otros españoles locales prominentes que habían sucumbido a sus tretas y quizás a sus intentos de extorsión. Es interesante que su caracterización de la “mujer seductora” y “bruja” evita cualquier referencia directa a Cristina como una madre, aun cuando al menos se mencionan dos hijos indirectamente en sus cargos.

¿Por qué iría este padre jesuita a tales extremos para desacreditar a Cristina de Villanueva, especialmente cuando significaba exponer públicamente su propia falta de

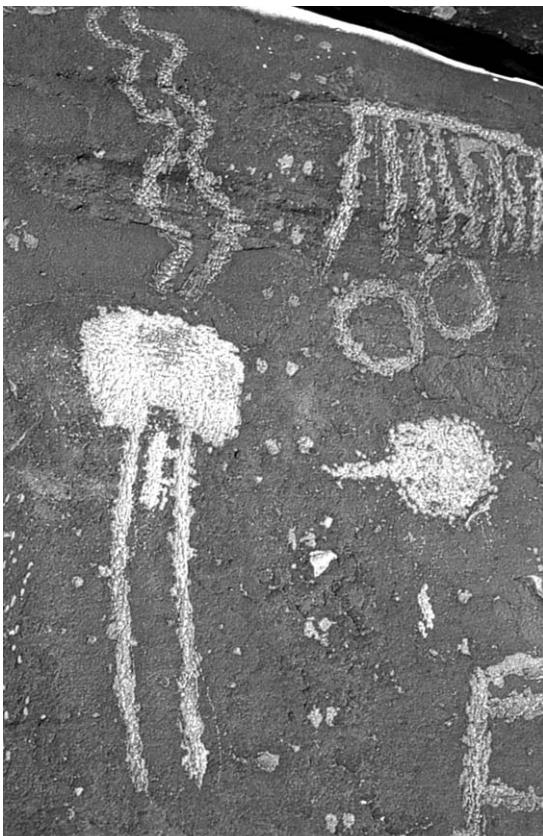
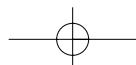
celibato, clara violación de sus votos sacerdotales?³⁷ Por una razón: la violación de celibato era común en el mundo ibérico y no era considerada particularmente grave a menos que ocurriera como resultado de una solicitud en el confesionario. Como han apuntado otros investigadores, los religiosos estaban en una posición anómala en un mundo donde la masculinidad estaba fuertemente asociada con la actividad sexual. Esto ayuda a explicar por qué las indiscreciones sacerdotales eran toleradas hasta tanto las mismas fueran relativamente discretas.³⁸ En este caso, las aflicciones de Calderón se convirtieron en una patología que lo llevó a buscar la intervención de la Inquisición. De su testimonio, es difícil afirmar cuál de las enfermedades era la más molesta, pero él parece haber estado más atormentado por la condición de estar “ligado” y dominado por una mujer. Hay también alguna evidencia de que la aventura con Cristina había comenzado con la solicitud en el confesionario y que él había esperado anticipar o impedir una denuncia de ella o de una tercera parte. Al final, el Santo Oficio se negó a investigar sus acusaciones, quizás porque percibió muy difícil el sustanciarlas o demasiado desequilibrantes de la legitimidad o autoridad sacerdotal en una frontera turbulenta. El testimonio del jesuita implicó también que los funcionarios de la Inquisición podrían haberse comprometido en su red “infame”.

Cualesquiera que hayan sido las razones para cerrar el caso, los alegatos del padre Calderón suministran indicios para entender los puntos de vista de la sociedad local acerca de la conducta apropiada para los sexos. El testimonio construye a una Cristina de Villanueva como la vengadora de un orden patriarcal ideal que ubicaba a las mujeres por debajo de los hombres en una jerarquía sexual clara y que intentaba circunscribir la participación de las mujeres en la esfera pública. Al usar la magia amorosa, Cristina revertió el orden en su propia familia y

³⁶ Behar, “Witchcraft, Colonialism, and Women’s Powers”, *op. cit.*, pp. 194-199; María Elena Sánchez Ortega, “Sorcery and Eroticism in Love Magic”, en Perry and Cruz (eds.), *Cultural Encounters*, *op. cit.* pp. 59-60.

³⁷ Calderón se quejó en su carta del 16 de julio de 1721 de que los comisarios tenían la fama de violar las reglas de secreto que deberían guiar sus investigaciones. AGN, Inquisición, vol. 791, fol. 500.

³⁸ Gutiérrez, *When Jesus Came*, *op. cit.*, p. 314; William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 1996, p. 188.



Petrograbados "El Pelillal", municipio de Ramos Arizpe, Coahuila / Foto de Jan Kuijt

también en la relación laico clérigo, que idealizaba el papel paternal del sacerdote.³⁹ El padre Calderón evidentemente creía que ella tenía poder sobre él. Por supuesto que ésta es una de las razones por las cuales la Iglesia condenó la magia de amor —eliminaba el libre albedrío. Ésta era, en general, probablemente percibida como un pecado mayor cuando se dirigía en contra de los hombres. El lenguaje usado por hombres y mujeres cuando hablaban acerca del uso de la magia de amor también revela diferencias de género que otorgan a los hombres la exclusividad en la dominación. Mientras los hombres usaban verbos como *alcanzar*, era más probable

³⁹ Agradezco a mi alumno Scott Wolf por esta observación: "Sex, Sickness, Magic, and Power: The Case of Padre Felipe Calderón", manuscrito inédito.

que las mujeres escogieran *atraer* o *aficionar* para describir sus acciones.

Las mujeres se involucraban más frecuentemente en estas prácticas como una manera de buscar protección y seguridad —podríamos interpretarlas como las clásicas "armas del débil" o un tipo de subversión moderada que era frecuentemente tolerada en la sociedad colonial. La asociación de la magia de amor con los pactos diabólicos era más amenazante, pero para el siglo XVIII las autoridades eclesiásticas estaban menos preocupadas por la influencia del diablo en la Nueva España.⁴⁰ Así es que los alegatos del sacerdote jesuita pudieron haber sido percibidos por las autoridades de la Inquisición en México como una tormenta en un vaso de agua, aun cuando él construyera una imagen de Cristina que la hacía ser mucho más que una mujer buscando seguridad. En su mente, ella estaba buscando el poder para controlar el cuerpo de los hombres deliberadamente.

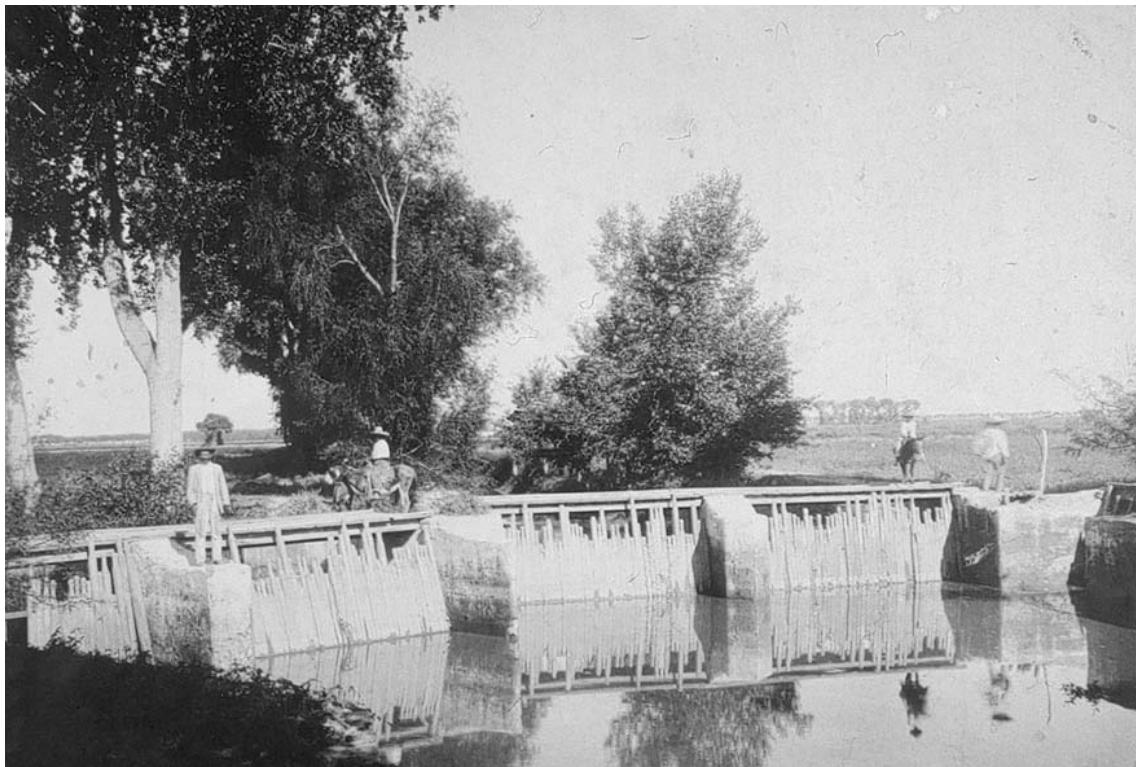
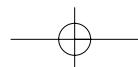
Por supuesto, ella no alcanzó todos estos objetivos por sí misma. Tenía una red de cómplices que la habilitaban. En este y otros casos inquisitoriales se nos da un vistazo íntimo de las redes sociales, más frecuentemente entre etnias, que suministra indicios acerca de lo que la gente estaba pensando y revelan una coincidencia de simpatías entre los grupos formados por diferentes mezclas de clases, etnias y sexos.⁴¹ Los historiadores que han estudiado las relaciones entre los grupos de capa social baja en las áreas urbanas grandes han argumentado que el Estado era efectivo en las tácticas de dividir y gobernar que inhibían la solidaridad de la clase baja,⁴² pero yo argumentaría que era más probable que las condiciones de la frontera fomentaran la confianza entre culturas. Los

▶ 45

⁴⁰ Cervantes, *The Devil in the New World*, *op. cit.*

⁴¹ Otros investigadores han llamado la atención a los intercambios de magia y ritual que ocurren a los márgenes de culturas distintas, por ejemplo, Nancy Farriss, *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton, 1984, p. 295; y Bristol, "Negotiating Authority in New Spain", *op. cit.* pp. 259-263.

⁴² R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, University of Wisconsin Press, Madison, 1994; Christopher Lutz, *Santiago de Guatemala, 1541-1773, City, Caste, and the Colonial Experience*, University of Oklahoma Press, Norman, 1994).



46

Archivo Purcell, Saltillo

casos que he examinado revelan asociaciones fuertes entre los hombres y las mujeres de diversos grupos indígenas y castas que ocupaban posiciones subordinadas en un mundo especialmente impredecible. Es interesante que en este caso, el padre Calderón pusiera gran énfasis en una red de mujeres incontrolables. Claro que esta red abarcó a mujeres de diferentes clases y etnias, pero le restó importancia a la influencia de los hombres hasta el punto de emascularlos.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

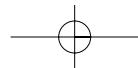
En mi libro sobre la persistencia étnica entre los grupos indígenas de Nueva Vizcaya, trazo el proceso de mezcla étnica y demuestro que las intersecciones cambiantes de etnicidad, cultura, clase e identidad en esta frontera fueron formadas mayormente por factores locales, fre-

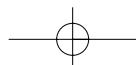
cuentemente distintivos de la frontera. Cuando el Estado intervino, tendió a reflejar estos procesos más que a transformarlos.⁴³ Ya he sugerido que el control del Estado estuvo severamente limitado en el norte donde la violencia era endémica como resultado de varios factores. El primero es característica del imperio español como un todo: la coerción que las élites locales ejercían en áreas limitadas engendró a su vez respuestas violentas.⁴⁴ Los otros dos son particulares de la frontera: 1) la falta relativa de mecanismos administrativos de coerción efectivos, y 2) el estado de guerra continuo con los grupos indígenas.

En general, la inversión social era menos definida y menos amenazante en este lugar. El fracaso de la Inquisición

⁴³ Susan Deeds, *Defiance and Deference in New Spain: Indians under Colonial Rule in Nueva Vizcaya*, University of Texas Press, Austin, para publicar en 2003.

⁴⁴ MacLeod, "Thoughts on the Pax Colonial", *op. cit.*, pp. 139-142.





para castigar severamente o hasta perseguir la conducta aberrante es un indicador. El Santo Oficio virtualmente ignoraba los casos de hechicería que buscaban manipular las relaciones entre los sexos. Los alegatos presentados en los casos y el interrogatorio inquisitorio acerca de ellos nos dicen mucho sobre los patrones de relaciones entre los sexos tanto idealizados como los subvertidos. De éstos podemos obtener un vistazo, rico en tradición anécdota, de las maneras en las que las diversas mujeres de frontera en Nueva Vizcaya interactuaban y se ubicaban en un orden patriarcal y jerárquico. También sugieren que las autoridades reales podrían estar circunscritas en sus esfuerzos por controlar a las mujeres "salvajes" e indisciplinadas, especialmente fuera de las áreas más pobladas del norte como la villa de Chihuahua.⁴⁵ La sexualidad femenina no siempre era propensa a un control vigilante.

En los casos detallados en este artículo, tenemos a mujeres que deliberadamente derrocaron el orden patriarcal. Aun cuando asumíramos que estas historias no son típicas, éstas nos permiten hacer algunas observaciones. Podemos comparar la medida en que estas mujeres llegaron a "hablar por sí mismas"⁴⁶. En el caso de Antonia, supuestamente es la propia mujer que habla, mientras que en el caso de Cristina, la mujer es representada por un hombre. Sin embargo, el testimonio de Antonia nos llega algo distorsionado por los filtros de los interrogadores y escribanos. En ambos casos tenemos que emplear un escepticismo imaginativo para aproximar las acciones e intenciones de las protagonistas. Ninguna de ellas tiene la voz libre aunque Antonia, por hablar primero, toma la iniciativa para aumentar la posibilidad de hacer descarrillar las fuerzas dominantes punitivas.

Enfocándonos en otra comparación, ¿qué podemos decir sobre los límites que teóricamente marcaron los pañuelos de las mujeres de distintas etnias? Los casos nos permiten ver la disipación de los límites cuando estas mujeres invirtieron las jerarquías de sexo y ocuparon espa-

cios liminales (o entre medio). Ambas mujeres saltaron fuera de las normas de la vida casera para asumir algún control sobre sus circunstancias materiales y afectivas. Para Antonia, el salto fue más radical y transformador, permitiéndole trascender tanto la dominación legal como la sumisión femenina. Su opresión étnica en esclavitud fue una carga, pero ella no creía que esto la debilitara tanto como su sexo. Para Antonia de Soto, la libertad para actuar por su propia cuenta estuvo claramente basada en estereotipos masculinos. El poder se derivaba de la masculinidad en cualquiera de los dos mundos que ella decía conocer —el mundo de los españoles y el del diablo. Al final, su usurpación de la energía super masculina diabólica no pudo erradicar las semillas de la obediencia católica que habían germinado en su mente.

Cristina de Villanueva no tuvo que desviarse tan lejos para revertir el orden patriarcal. En su cuerpo de mujer, ella se alternaba entre la seducción y la debilitación de un padre jesuita, dejándolo impotente tanto sexual como espiritualmente. Su éxito (ya fuese como sustento de familia o como de mujer seductora) también dependía de su capacidad para apoderarse de la masculinidad. En ambos casos las mujeres eran apoyadas en sus actividades a través de alianzas y confianzas que cruzaron las líneas étnicas. Al resistirse a los límites de su lugar establecido en la jerarquía de clase y sexo ellas negociaron diariamente con subalternos (indios, mulatos, mestizos, sirvientes, cocineros, vaqueros, ganaderos, carreteros y mineros) y elites (oficiales, clérigos y hacendados). En estas actividades, ellas no fueron tan diferentes de otras mujeres que vivieron en el norte lejano. Podríamos haber asumido que su traspaso de límites más desdeñoso o audaz hubiera causado consecuencias más serias. Pero aún sus supuestos pactos con el diablo no provocaron ninguna respuesta ni moderada; no había una necesidad urgente de dar un castigo ejemplar para detener a las otras. Estar "entre una cosa y la otra" en términos de sexo parece no haber sido una amenaza terrible en áreas menos establecidas donde la violencia y la anormalidad eran la regla. Eso cambiaría en el siglo XVIII, cuando las poblaciones no-indias crecieron y la represión patriarcal suplantó las formas más arbitrarias de violencia que caracterizaron a una frontera indócil.

⁴⁵ Martin, *Governance and Society*, *op. cit.*

⁴⁶ Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, 1988, pp. 271-313.