

Marginalidad, brujería y etnicidad en Nueva España: Mariana de la Candelaria, una *maléfica* mulata del siglo XVIII

Marginality, witchcraft and ethnicity in
New Spain: Mariana de la Candelaria,
a *maleficent* mulata in the eighteenth
century

Sara Sánchez del Olmo¹
Sara.SanchezDelOlmo@ne.ch

Resumen

Este artículo analiza el proceso inquisitorial llevado a cabo en 1760 contra Mariana de la Candelaria, una mulata acusada de brujería. A través de este trabajo buscamos adentrarnos en el ideal femenino vigente en la sociedad novohispana del momento, analizando las trasgresiones y rupturas de los valores y reglas morales

establecidos y las sanciones impuestas desde el poder para combatir esas *amenazas*. Finalmente, pretendemos poner en evidencia cómo las características étnicas y socioeconómicas de la protagonista fueron determinantes en el desarrollo del proceso.

Palabras clave: brujería, etnicidad, género, norma moral, castigo.

Abstract

This article analyzes the inquisitorial trial carried out in 1760 against Mariana de la Candelaria, a mulata accused of witchcraft. Through this essay, we would like to approach the female ideal prevailing in colonial society during this period, the transgressions against established rules

and moral values committed by some women, and the punishment imposed by power to combat these *threats*. Finally, we try to highlight how ethnic, social and economic characteristics of the protagonist were crucial in the development of the trial.

Key words: Witchcraft, ethnicity, gender, morals rules, punishment.

¹ | Universidad de Lausana, Instituto Religiones, Culturas, Modernidad, Bâtiment Anthropole, CH-1015, Lausana, Suiza.

Los hechizos que los hombres hacen atribúyense a alguna ciencia o arte, y llámalos el vulgo nigrománticos, y no los llama brujos [...] mas las mujeres, como no tienen excusa por alguna arte o ciencia, nunca las llaman nigrománticas [...] salvo meigas, brujas, hechiceras, jorguinas o adivinas.
Fray Martín de Castañega²

Introducción

Los expedientes inquisitoriales del periodo colonial constituyen una fuente de primer orden para analizar las complejas relaciones establecidas entre los diferentes grupos que conformaron la sociedad novohispana. En el caso de los procesos en los que se vieron involucradas mujeres de los grupos subalternos, nos permiten además explorar los valores vigentes en esa sociedad en relación a la moral y el comportamiento femeninos así como a las estrategias de defensa desarrolladas por dichas mujeres en un contexto de dominación marcado por el sexo y el color de la piel.

Con el estudio de la causa de Mariana de la Candelaria no pretendemos establecer categorías generales, pero no es menos cierto que el análisis de un suceso individual –encontrado y relacionado con su contexto– puede ayudarnos a comprender el desarrollo sociohistórico del periodo analizado. Este trabajo intenta por tanto ser un instrumento de aproximación a algunos de los fenómenos y procesos culturales que se desarrollaron en la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII. Buscamos mostrar la activa interacción existente entre los diversos grupos que componían esa heterogénea sociedad, sus intereses, sus alianzas y sus conflictos. Pero sobre todo, a través de la figura de Mariana de la Candelaria queremos adentrarnos en el ideal femenino vigente en la sociedad novohispana del momento, analizando las trasgresiones y la ruptura de los valores y reglas morales establecidos, y las sanciones impuestas desde el poder para combatir esas *amenazas*.

Un espacio y una protagonista

Mariana de la Candelaria era una mulata natural de la hacienda de Santa Ana, en la sierra de Pinos; a unas dieciocho leguas en el rumbo del no-

² | Castañega, *Tratado*, pp. 37-38.

reste se ubicaba el real de minas de Santa María de las Charcas,³ uno de los centros mineros más importantes del centro-occidente de México a lo largo del periodo colonial.⁴ Charcas se encontraba rodeado de numerosas rancherías y haciendas, en una de las cuales, San Juan Guanamé,⁵ habría de desarrollarse el suceso que nos ocupa.

Las haciendas novohispanas constituían espacios multifuncionales complejos: eran unidades económicas de base productiva mixta y, generalmente, con una amplia capacidad de autarquía; unidades laborales con una clara diferenciación del trabajo; centros de población estables en zonas de asentamiento más o menos disperso [...] pero sobre todo, las haciendas novohispanas eran un auténtico microcosmos social fuertemente jerarquizado. En ellas, bajo el poder casi omnímodo del propietario, coexistían españoles, indios y mulatos, y en ellas se reproducía a microescala la compleja y estratificada sociedad colonial. No es extraño, pues, que fueran espacios propicios para el desarrollo de procesos de aculturación, hibridación y apropiación selectiva, especialmente notorios en el campo de la salud. Aunque desde posiciones socioeconómicas diferentes, todos sus habitantes compartían determinados problemas y necesidades y, sobre todo, participaban de una misma visión del mundo, una visión en la que la magia estaba bien presente.

El análisis de la causa de Mariana de la Candelaria nos permite aproximarnos a uno de estos microcosmos, la hacienda de San Juan Guanamé, y descubrir aspectos de la vida cotidiana en ese espacio. Pero sobre todo, nos permite adentrarnos en las complejas relaciones establecidas entre sus miembros y valorar el importante papel que las rivalidades individuales y los conflictos amorosos interétnicos desempeñaron en el destino de la mulata.

Según se desprende del proceso inquisitorial analizado,⁶ en 1760 –a raíz de una denuncia presentada por don José Ignacio de Quirós, español

³ A partir de la primera mitad del siglo XVII Charcas recibe el apelativo de “real de minas”. Formó parte de la jurisdicción de la Nueva Galicia y no de las demarcaciones civiles y eclesiásticas que tuvieron asiento en la capital potosina.

⁴ Sus minas fueron descubiertas en 1582. Sin embargo, en la primera mitad del siglo XVII el real de minas sería abandonado en sucesivas ocasiones en favor de otros más productivos, como Ramos, por lo que habrá que esperar al último tercio (1670) para observar el resurgimiento demográfico de este espacio. Calvo, “Demografía”, pp. 579-613.

⁵ Se ubica dentro del municipio del Venado, en San Luis Potosí. Fue fundada hacia 1600 por Juan Escaname. Su nombre proviene de la lengua indígena guachichil y significa “manantial de agua buena”.

⁶ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36.

y administrador de la hacienda–, Mariana de la Candelaria fue acusada de usar y ejercer el arte de la brujería. Al momento de producirse el juicio, la mulata tenía 50 años y era una mujer casada,⁷ madre de varios hijos con edades muy diferentes, que iban desde una adulta casada hasta un niño de brazos.⁸

Tras la acusación comenzó para ella un doloroso calvario en el que se hacen visibles la violencia, las rivalidades femeninas, la solidaridad, las transgresiones y, finalmente, las percepciones y representaciones sociales asociadas a las características étnicas y de género.

El origen

El proceso que aquí presentamos no es un caso aislado;⁹ sin embargo, resulta en sí mismo único porque nos descubre un personaje concreto, una vida particular.

Mariana se hallaba inmersa en un mundo dominado por una rígida norma social y fue, en cierto modo, la no aceptación de ésta la que se halla tras su acusación. El año anterior a su procesamiento, la protagonista se había peleado –por celos– con la mujer de Luis Hernández, un indio

⁷ El expediente no nos proporciona datos sobre su marido, y parece deducirse que no convivía con él.

⁸ Es muy probable que Mariana sea una representante más de la matrifocalidad, tan presente en la América colonial, especialmente entre las mujeres de color. Una estructura familiar matrifocal es aquella en la que la cabeza de familia es una mujer. Verena Stolcke ha mostrado cómo, en el caso americano, estas estructuras estuvieron estrechamente vinculadas con la forma en que las mujeres de color se emparejaron, situación derivada a su vez de su posición de marginalidad dentro de la estructura social. Ver Stolcke, *Racismo*, pp. 198-202.

⁹ En Nueva España, los testimonios –directos e indirectos– sobre la existencia de creencias y prácticas mágicas de carácter popular, como curandería, hechicería y adivinación, son numerosos. Sin embargo, los procesos inquisitoriales abiertos son mucho menos frecuentes. Solange Alberro estima que por cada siete denuncias tan sólo se originó un juicio. Según la autora, esto muestra que la Inquisición no tenía interés en perseguir estas prácticas. Ver Alberro, *Inquisición*, p. 184. Más extraño resulta ver en los archivos inquisitoriales el delito de brujería. Pese a todo, el siglo XVIII fue testigo de diferentes acusaciones en las que se vieron implicadas mujeres. El más señalado de todos estos procesos es, sin duda, la cacería de brujas llevada a cabo en Coahuila entre 1748 y 1752, que involucró a 80 personas y que implicó el encarcelamiento de al menos veinte de ellas.

que trabajaba en la hacienda.¹⁰ En el transcurso de dicha pelea el mencionado Luis propinó a Mariana “unos cabezazos”.¹¹ Tal gesto habría de costarle muy caro a este hombre porque, según él, algún tiempo después, un día mientras dormía, vio entrar a la acusada en su cuarto y ésta, “con el dedo le picó en el estantino y desde aquel tiempo quedó malísimo por más de tres meses”.¹²

Otra pelea ocurrida entre una india, de nombre Águeda Andrea, y una de las hijas de Mariana, llamada Juana, habría de tener el mismo resultado: ambas mujeres riñeron por celos, causados –según se desprende del relato– por la relación ilícita entre la hija de la acusada y el marido de la india, el mulato Diego Martín. Tras el encuentro violento, Juana se quejó con su madre, y poco después, de manera repentina, la dicha Águeda se enfermó “de unas llagas” y de la barriga comenzaron a salirle “unos animalitos como piojos, y se llenaba toda de liendres”.¹³

Sin embargo, aunque estos dos episodios forman parte importante del proceso, ninguno de ellos constituye su nudo central. La causa concreta que desencadena el procesamiento de Mariana se llama Domingo Segura. En las mismas fechas que los sucesos anteriores, este mestizo de 38 años, casado y residente en la misma hacienda, cayó gravemente enfermo. La enfermedad lo tenía imposibilitado¹⁴ y tan sólo sentía algún alivio a su dolencia cuando “algún sacerdote le ponía la mano sobre el dolor”.¹⁵ En su declaración, Domingo narra cómo su mal había comenzado súbitamente el año anterior, y cómo ningún remedio de los que le aplicaron había conseguido mejorarle, por lo que llegó a la conclusión de que el origen de la enfermedad era que “esta reo lo tenía maleficiado”.¹⁶

La creencia de que las enfermedades de origen supuestamente no natural se debían a hechizos o maleficios estaba profundamente extendida

¹⁰ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, fol. 2r. El expediente nos permite saber que Mariana había tenido una relación amorosa con este indio.

¹¹ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, fol. 2r.

¹² AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, fol. 2r. En cuanto al significado de “estantino”, cuando el término es utilizado en plural se refiere a los intestinos, mientras que cuando es utilizado en singular suele referirse a “la postrimería tripa”, es decir al recto. Ver Sánchez González y Vázquez de Benito, “La traducción”, pp. 77-103.

¹³ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, fol. 2r. y fol. 5r.

¹⁴ El enfermo afirma que padecía un “dolor continuo que le cogía desde el pecho atravesando el hombro izquierdo por la espalda a salir por debajo del brazo izquierdo al costado, y se juntaba en el pecho”. AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, fol. 2v.

¹⁵ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, fol. 2v.

¹⁶ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, fol. 3r.

en la sociedad novohispana del momento. El dolor era el primer síntoma del hechizo y el causante era siempre alguien que tenía algún tipo de problema no resuelto con el hechizado.

Y el proceso nos descubre cuáles habrían sido las razones de Mariana para hechizar a Domingo: el propio testigo confirma que “como frágil, había tenido amistad ilícita con ella”.¹⁷ Dicha relación amorosa había acabado, según él, hacía mucho tiempo. Pero dos años después de la ruptura comenzaron los dolores.

¿Hechicera o curandera?:

Mariana y Domingo convivían en la misma hacienda, pero además de compartir espacio vital ambos compartían una misma visión heterodoxa del mundo. Por esa razón, pese a afirmar que era la propia rea quien le había “maleficiado”, Domingo no dudó en acudir a ella “como curandera”.¹⁸ En un primer momento, Mariana aceptó, aunque en realidad –según se desprende del proceso– nada hizo por sanarle. Fue la presión del enfermo, y muy especialmente la amenaza de éste de que la denunciaría ante el dueño de la hacienda,¹⁹ las que “obligaron” a Mariana a comenzar el proceso curativo. A partir de ese momento la difusa frontera entre magia y medicina se va haciendo presente.

Toda terapia curativa necesita de un diagnóstico, y Mariana le hizo también el suyo a Domingo, señalándole que tenía el corazón “caído y seco por un lado”.²⁰ La mulata comenzó entonces una curación por etapas en la que los remedios naturales desempeñaron un papel determinante.

¹⁷ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, fol. 3r.

¹⁸ AHN, Inquisición, 1732, Expediente 36, fol. 3r. En numerosas ocasiones, tras ser hechizado, la búsqueda de la salud pasaba irremediadamente por recurrir a los propios que habían causado el daño al enfermo. Lo mismo sucede, según se desprende del proceso, con la ya mencionada Águeda Andrea. Al principio, cuando enfermó, no imaginó estar hechizada. Sin embargo, tras una conversación con la curandera, ésta le dio a entender que “ellas la tenían así”. AHN, Inquisición, 1732, Expediente 36, Folio 5r. Mariana se negó a curar a Águeda quien tardó un año en sanar, según ella con la ayuda de Dios. Cuando la india se enteró de la denuncia contra Mariana ante el Santo Oficio, fue a declarar en su contra. Su actitud puede ser interpretada claramente como un acto de venganza personal.

¹⁹ La amenaza de Domingo revela cómo, en este caso, la delación constituye un mecanismo para el ejercicio de la dominación masculina. Y revela también la importancia de la jerarquía social en el interior de ese microcosmos que era la hacienda.

²⁰ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, fol. 3v.

El relato nos muestra cómo, para sanar a Domingo, utilizó “grana con leche de mujer, dándosela a beber, y la hierba mora con la misma leche”.²¹ Del proceso se desprende también que Mariana y sus remedios eran bien conocidos en la hacienda, por lo que a lo largo del texto salen a escena los saberes y métodos empleados por la rea en curaciones anteriores, entre los que destaca la herbolaria.²² La mulata conocía –y utilizaba– el tabaco, el peyote y su “parte femenina”,²³ la rosamaría, la ruda²⁴ y la hierba del venado.²⁵

Gonzalo Aguirre Beltrán ha señalado que los curanderos novohispanos pertenecieron mayoritariamente a los grupos de mezcla, y en la última fase del periodo colonial, que podríamos situar entre 1713 y 1810, fueron frecuentes los procesos contra mulatos a los que solía acusarse de curanderos supersticiosos. En opinión de Aguirre Beltrán, esto revela hasta qué punto los hombres y las mujeres de mezcla eran quienes conservaban vivas en esos años las prácticas y la teoría de la medicina afri-

²¹ La hierba mora es una planta herbácea de origen americano perteneciente a la familia de las solanáceas. Según el terreno y las condiciones de nutrición puede llegar a ser sumamente tóxica, ya que contiene elevadas concentraciones de solanina. No obstante, sus hojas o una infusión en frío de ellas se usan también como sedante, antiinflamatorio, antipirético y purgante. Una sobredosis, sin embargo, puede ser letal.

²² El uso de plantas con propiedades curativas, especialmente de alucinógenos, fue una parte vital de la práctica de los curanderos coloniales. Desde fechas tempranas el poder civil y eclesiástico estableció toda una serie de mecanismos destinados a distinguir a los buenos especialistas médicos de los *brujos* y *hechiceros*. Algo similar ocurrió con las plantas, que fueron también sometidas a una rígida diferenciación, y se prohibió y persiguió el uso de los alucinógenos, al considerar que estas yerbas llevaban consigo de manera implícita un pacto con el demonio.

²³ Los indígenas prehispánicos y los mestizos coloniales atribuyeron al peyote características sexuales al proyectar en él rasgos humanos y divinos. Así, la raíz o la cabeza de la planta adquirió carácter masculino y la flor carácter femenino.

²⁴ La ruda es conocida por sus efectos en el tracto reproductor femenino. Sus agentes químicos pueden estimular los músculos del útero e iniciar el periodo menstrual. Ha sido utilizada como anticonceptivo y para provocar abortos. Su uso entraña graves riesgos asociados con hemorragias uterinas.

²⁵ Originaria de México, esta planta es utilizada hasta el día de hoy para curar la “inflamación del corazón”, para sanar el espanto, para eliminar el “frío de los huesos” y “el aire de los oídos”. Pero sobre todo, esta planta posee propiedades estimulantes y afrodisiacas. Actúa sobre los centros espinales estimulando la micción, erección y eyaculación. Es empleada en casos de impotencia masculina y frigidez femenina, en especial si ésta se debe a causas psíquicas.

cana, infiltradas ambas por la magia de los blancos y por la creencia india que basaba el diagnóstico de la enfermedad y de los males del paciente en las virtudes de las plantas alucinógenas.²⁶ A ello habría que añadir, como certeramente ha señalado Noemí Quezada, que esos curanderos, conscientes de su papel social, acumulaban los conocimientos de otros grupos con el fin de dar mayor vigencia a su medicina y poder así sobrevivir.²⁷ De esta manera, nos encontramos con personas que como Mariana atesoraban los saberes médicos del “otro” para poder curar a propios y, sobre todo, a extraños.²⁸

De amores y desamores

Sin embargo, a pesar de todas las terapias aplicadas, Domingo no mejoró. La causa de esta falta de salud le fue confesada por la propia Mariana al enfermo: el origen de su enfermedad radicaba en que estaba hechizado. Se trataba además de un tipo particular de maleficio, pues Domingo había sido “burlado”.²⁹

El proceso nos permite así descubrir y ahondar en el trasfondo que se halla tras la denuncia contra la mulata. Más allá de su papel de hechicera o curandera, lo que el proceso nos descubre es una mujer que ha sufrido decepciones y rupturas amorosas.

Cuando Domingo enfermó, Mariana le explicó claramente cuál era el origen de su enfermedad: andar “haciendo burla de las mujeres”, y le recriminó que si “hiciera caso de ellas, no se vería así”.³⁰ Stern ha mostrado cómo en la Nueva España de este momento, el uso del término “burlar” en relación con las mujeres era, a menudo, un eufemismo para referirse a la violación.³¹ No es posible descifrar, a partir de las declaraciones del

²⁶ Aguirre Beltrán, *El negro esclavo*, p. 119.

²⁷ Quezada, *Enfermedad*, p. 30.

²⁸ El proceso muestra de forma evidente este intercambio de saberes: Mariana mantenía una relación de amistad con un indio llamado José Esquivel y con su mujer, residentes en el pueblo del Venado. Con ellos compartió terapias curativas como la aplicada al mulato Facundo Justo, residente en la hacienda.

²⁹ La diferencia entre la burla y el hechizo es el contexto y la relación de los afectados. La burla se da siempre en un contexto amoroso o en una relación de pareja en la que ha existido un agravio. Cuando las cuestiones amorosas no entran en juego se trata simplemente de un hechizo o maleficio.

³⁰ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, fol. 3v.

³¹ Stern, *La historia secreta*, p. 238. Este acto, que demostraba el poder de los varones para “divertirse” a costa del sexo opuesto, poseyó en numerosas ocasiones caracte-

proceso, si Domingo ejerció violencia sexual contra Mariana u otras mujeres de la hacienda. Lo que sí se desprende de los testimonios es que la mulata consideraba que el comportamiento de Domingo hacia éstas debía ser castigado.

Como ha señalado Steve Stern, la magia –junto con el escándalo– fueron dos de las armas más peligrosas que utilizaban las mujeres en la época colonial para resistir las órdenes y los deseos de los hombres.³² Para Mariana, la burla de Domingo era, en cierto sentido, un acto de justicia: frente a la resignación, ella optó por utilizar todos sus conocimientos para “darle una lección”. El móvil pasional se halla así presente en todo el proceso y es, en realidad, el hilo conductor de éste.³³

Ante la imposibilidad de rebelarse directamente contra el orden establecido, Mariana hizo uso de sus saberes. La magia, elemento perturbador de la cultura,³⁴ se convierte así en un mecanismo de defensa en una sociedad profundamente patriarcal. El hechizo del amante aparece como uno de los escasos recursos para igualar las fuerzas, como un dispositivo de protección ante la indefensión, la dominación y el engaño de los hombres.

Pero frente al recurso de hechizar, instrumento de defensa, siempre quedaba el contraataque, la denuncia. Y Mariana fue denunciada, como ya señalamos, por don José Ignacio de Quirós, administrador de la hacienda donde residían nuestros protagonistas. Al español “se le hizo cargo de conciencia el deberla denunciar”.³⁵ Es a través de sus declaraciones –y de testigos como una de las propias hijas de la acusada– como vemos transformarse a nuestra protagonista de curandera en bruja. Según opinión comúnmente aceptada, las brujas poseían la capacidad de hechizar a las personas y, una vez que lo hacían, una enfermedad de carácter no natural aparecía súbitamente. Y justamente eso parecía haber hecho Mariana.

rísticas sociorraciales: con cada uno de esos actos se reafirmaban también, en cierto sentido, las distinciones –a veces casi invisibles pero existentes– entre los diferentes grupos que componían la heterogénea sociedad novohispana.

³² Stern, *La historia secreta*, pp. 164-165.

³³ Las artes utilizadas por Mariana se encuadrarían así en lo que Caro Baroja definió como la “magia erótica”. Y es que, como bien ha señalado Solange Alberro, en la Nueva España lo erótico sustituyó en numerosas ocasiones a lo herético.

³⁴ A través de la magia es posible traspasar las barreras de lo prohibido y, sobre todo, subvertir las estructuras simbólicas que rigen la vida de los sujetos. La magia actúa sobre las concepciones del mundo, produciendo cambios cognitivos y, en consecuencia, redefiniendo la realidad. Como bien ha señalado Delgado, la magia es el arte de los cambios. Delgado, *La magia*, p. 50.

³⁵ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, fol. 5v.

¿Y además bruja?

La bruja novohispana³⁶ fue un modelo importado de Europa³⁷ que adquirió en el Nuevo Mundo algunos rasgos particulares.³⁸ En el viejo continente las brujas se definían por cinco características: tenían pacto con el diablo, podían realizar maleficios y transformarse en animales, realizaban el *sabbat* o la reunión nocturna en el bosque con el diablo (donde se preparaban venenos y ungüentos con la sangre y el cuerpo de niños), realizaban un vuelo nocturno (volando como personas o convertidas en animales) y tenían signos corporales que las identificaban.³⁹ En líneas generales, estas mismas características se conservaron para la Nueva España, aunque aquí los rasgos predominantes, además claro está de su pacto con el diablo, fueron sus actuaciones en pequeños grupos, las reuniones nocturnas, su conversión en animales, su capacidad para volar, que producían enfermedades a través del maleficio y que eran amantes de los maleficiados.⁴⁰

Dos elementos esenciales fueron compartidos por todas ellas, europeas y americanas: los ungüentos y los muñecos de trapo. Elemento propio y característico de la bruja, el ungüento estaba relacionado en nu-

³⁶ La brujería en la Nueva España ha sido tema de diversos estudios realizados bajo muy diferentes perspectivas. A partir de los años 90 se ha producido una renovación historiográfica y en el presente asistimos a nuevos enfoques que privilegian, por ejemplo, las cuestiones de género, y hacen hincapié en las experiencias individuales relacionándolas con su contexto. Destacan entre otros los trabajos de Ruth Behar, Lara Semboloni, Cecilia López Ridaura, Patricia Gallardo Arias y Lourdes Somohano.

³⁷ En 1484 el papa Inocencio VIII encargó a los inquisidores Kraemer y Sprenger, ambos dominicos alemanes, crear el “manual del perfecto cazador de brujas”. El *Malleus Maleficarum* salió a la luz pública en 1486. En este texto, los rasgos de la bruja quedaron definitivamente trazados; su vínculo con el diablo las convertía en “enemigas de Dios”. Según el *Malleus* las brujas no actuaban solas, sino en grupo, con el fin de romper el orden de la cristiandad. Para acabar con ellas, el *Malleus* no dudaba en recomendar la violencia.

³⁸ En la sociedad colonial, dadas sus peculiares características, operaron redes interétnicas vinculadas con la hechicería y el curanderismo, lo que produjo un intercambio de saberes y prácticas. Esto es bien evidente en el caso de las mulatas que *acumulaban conocimientos* vinculados con la magia europea (y más concretamente española), las creencias africanas y la cosmovisión indígena.

³⁹ Nathan Bravo, *Territorios*, pp. 29-35.

⁴⁰ Somohano Martínez, “Las brujas novohispanas”, p. 63.

meras ocasiones con el deseo sexual.⁴¹ En cuanto a los muñecos, se consideraba que eran capaces de desencadenar las enfermedades.

Uno de los problemas planteados a los inquisidores fue distinguir entre las practicantes de hechicería y de brujería, o de ambas. En teoría, la diferencia radicaba en las artes usadas al aplicar los maleficios,⁴² pero la realidad es que, en la práctica, ambas aparecían amalgamadas. Por esa razón, la forma de clasificar a las brujas fue modificándose y en el siglo XVIII uno de los elementos que cobraron peso en su procesamiento fue la existencia de pruebas materiales. Ungüentos y muñecos adquirieron entonces un nuevo valor.

En su declaración, Quirós cuenta cómo una hija de Mariana llamada Francisca le había contado que su madre “tenía un muñeco dentro de un cantarito [...] y que cada noche veía entrar en su casa unas luces grandes, y luego entraban como animales, y se salía su madre y no volvía hasta los segundos gallos”.⁴³

Obviamente, la pequeña –de tan sólo diez u once años– fue llamada a declarar. Las referencias de la niña al “cantarito colorado” en el que su madre escondía el muñeco resultaron demoledoras para la rea. Pero el testimonio de Francisca revela además otros aspectos interesantes: la niña alude a sus miedos nocturnos ante la ausencia de su madre, quien abandonaba la casa –probablemente para encontrarse con sus amantes– dejándolos solos a ella y a su pequeño hermano de leche, quien lloraba amargamente de hambre. El testimonio de la hija, más que al universo de la magia, nos remite a un universo de carencias afectivas. Por esa razón, en nuestra opinión, sus palabras deben ser interpretadas no tanto como acusación sino como queja. El proceso se convierte así en un momento para el reproche y la denuncia pública de un sentimiento de abandono.⁴⁴

Con todos estos elementos en escena, no es extraño que Mariana fuese encerrada.⁴⁵ Denunciante y comisario del Santo Oficio se concentraron entonces en encontrar la prueba, ésa que les permitiese establecer definitivamente el delito de brujería y el pacto de la mulata con el diablo.

⁴¹ Cohen menciona que las brujas al untarse los ungüentos en las partes vergonzosas podían despertar un deseo irresistible. Ver Cohen, *Con el diablo*, p. 65.

⁴² La brujería engloba a la hechicería aunque va más allá pues implica un pacto con el diablo.

⁴³ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, fol. 6r.

⁴⁴ Esos reproches no hicieron sino contribuir a ampliar y fortalecer la sospecha, pues Mariana, además de bruja, era percibida por la comunidad como una mala madre.

⁴⁵ Su detención en la hacienda duró cuatro meses.

Revisaron a fondo el lugar donde vivía la rea, pero tan sólo encontraron algunas hierbas, como peyote y la hierba del venado, unas “barbas que parecían de chivato prieto” y, entre unos trapos, “unos mechones de cabellos”.⁴⁶ Ni rastro del muñeco.

Un día, la persona que llevaba la comida a Mariana se dio cuenta de que la mulata, sumida en la desesperación, había intentado suicidarse. No era su primer intento.⁴⁷ A partir de ese momento fue esposada para evitar su muerte.⁴⁸ La cárcel y los grilletes fueron penas demasiado duras para Mariana, quien, finalmente, mandó llamar al administrador y le pidió “que le quitara los grillos”. A cambio, “le diría la verdad de todo y le entregaría el muñeco”.⁴⁹ Quirós le prometió “no sólo quitarle las prisiones sino interceder por ella”.⁵⁰ La mulata indicó entonces al administrador dónde buscar y éste sacó un muñeco que Mariana escondía bajo su pecho.⁵¹ No obstante, ésta le señaló que éste no era el muñeco “en el que estaba hechizado Segura”, ya que “el muñeco principal”⁵² estaba guardado a buen recaudo. La rea afirmaba además que el artefacto había sido hecho por varias mujeres residentes en la hacienda.⁵³

La mulata dio instrucciones al administrador sobre cómo actuar con ese “muñeco secundario”, advirtiéndole sin embargo que Segura sólo

⁴⁶ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 9r.

⁴⁷ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 5v.

⁴⁸ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 5v.

⁴⁹ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 6r.

⁵⁰ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 6r.

⁵¹ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 6v.

⁵² AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 6v.

⁵³ El muñeco se encontraba, según Mariana, en casa de Bernarda, cuñada del propio Segura. Ellas dos, junto a Josefa, habían hecho el muñeco principal. La alusión a Bernarda y Josefa nos introduce en el universo de las relaciones femeninas. En la categorización de la bruja novohispana desempeñó un papel determinante su comportamiento social. Éstas eran, en numerosas ocasiones, mujeres que vivían solas, sin supervisión masculina, y que tenían amigas. Este último elemento resulta sumamente importante ya que para la sociedad patriarcal esos vínculos suponían un verdadero peligro: las amigas constituían una red de apoyo que confería a las mujeres poder, autonomía e independencia. Stern ha señalado cómo estas redes informales creadas por las mujeres fueron uno de los recursos utilizados en su defensa frente a la dominación masculina, ya que a través de ellas intercambian información y creaban lazos de solidaridad, con lo que disminuían su aislamiento y su vulnerabilidad frente al poder y la autoridad del hombre. No es extraño que el poder hegemónico se mostrara en su contra. Stern, *La historia secreta*, pp. 156-162.

sanaría cuando tuviese en su poder el muñeco principal. Quirós debía ir aflojando “poco a poquito los cabellos” y ese gesto habría de mejorar el malestar del enfermo. Y el español así lo hizo.

El 29 de febrero de 1760 Mariana declaró ante el Comisario. Ante él se confesó curandera, afirmando “haber curado a varios enfermos con medicinas caseras y muchas hierbas que conocía”,⁵⁴ entre ellos a Domingo Segura. Confesó también haber tenido relación “ilícita” con él, aunque afirma haber sido ella quien le abandonó.⁵⁵ Tras esta declaración vendrían careos y nuevas declaraciones en las que la mulata negaría su culpabilidad y confesaría “haber fingido todos los pasajes del muñeco”.⁵⁶ No le creyeron; el administrador declaró haber desamarrado los cabellos de éste y cómo, inmediatamente, Segura había recuperado la salud. El muñeco y la palabra del español constituían dos elementos lo suficientemente sólidos para acusarla.

El 25 de junio de 1763 Mariana fue recluida en cárceles secretas y el muñeco fue agregado a su causa.⁵⁷ A pesar de negar las curaciones, las supersticiones y los hechizos,⁵⁸ dos años después los calificadores dieron su parecer al Tribunal y declararon a la mulata “hechicera bruja supersticiosa con pacto expreso”.⁵⁹ Ella tan sólo confesó “haber vivido en incontinencia con el enfermo Segura y con otros”.⁶⁰ La “clara ignorancia, rusticidad y sencillez” de la reo alegadas por su abogado no evitaron que, el 7 de marzo de 1768, Mariana fuera condenada a salir en “auto público con insignias de maléfica, hechicera y bruja, y embustera”.⁶¹ Debía además abjurar *de levi*, sufrir pública vergüenza, ejemplificada en doscientos azotes, y ser “desterrada del lugar en que cometió sus delitos por tiempo y espacio de diez años a veinte leguas de contorno”;⁶² los primeros seis habría de pasarlos “reclusa en la casa del Salvador, destinada al servicio de las locas”.⁶³

⁵⁴ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 13r.

⁵⁵ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 13r.

⁵⁶ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 15r.

⁵⁷ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 18r.

⁵⁸ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 18v.

⁵⁹ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 18v.

⁶⁰ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 19r.

⁶¹ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 19v.

⁶² AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 19v.

⁶³ AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 19v.

La moral y la fama

Más allá de la existencia –o no– de muñecos y ungüentos, uno de los elementos determinantes para la condena de Mariana fue, en nuestra opinión, una prueba intangible. Presencia recurrente en el texto, la “mala fama”⁶⁴ de la mulata resulta una constante invisible que habría de tener consecuencias directas en su destino.

En una sociedad profundamente estratificada como lo era la novohispana, el papel de cada uno de sus miembros estaba condicionado y delimitado por su pertenencia a determinado grupo social. Dicha pertenencia asignaba papeles, obligaciones y, sobre todo, imponía normas de comportamiento que era imprescindible cumplir. Aunque esto sucedía en todos los niveles de la jerarquía social y tanto para hombres como para mujeres, en el caso de éstas adquirió características particulares, especialmente en relación con la honra.⁶⁵ Gustavo Correa ha acuñado el concepto de “honra horizontal” para referirse a las complejas relaciones entre los miembros de una comunidad establecidas en este plano; en su opinión, este tipo de honra puede ser definido como la fama o la reputación y descansa, sobre todo, en la opinión que los demás tienen de esa persona.⁶⁶

Diversos factores de orden político, social, religioso y económico hicieron que en el periodo barroco la mujer viera incrementada su reducción al ámbito privado.⁶⁷ Es cierto que determinadas actividades, especialmente las vinculadas con las prácticas religiosas, posibilitaban a las mujeres

⁶⁴ Encontramos alusiones directas en AHN, Inquisición, 1732, exp. 36, f. 2v, f. 4r; f. 4v; f. 5v; f. 8r y f. 8v.

⁶⁵ Entre las definiciones proporcionadas por la RAE para este término se hallan las siguientes acepciones: “Buena opinión y fama, adquirida por la virtud y el mérito” y “Pudor, honestidad y recato de las mujeres”. Sobre la cuestión de la honra femenina en la Edad Moderna, ver Bel Bravo, *Mujer y cambio social*, pp. 101-108.

⁶⁶ Correa, “El doble aspecto”, pp. 188-199.

⁶⁷ Como ha señalado Sánchez Lora, la crisis general del siglo XVII, que sacudió las bases que sustentaban la sociedad estamental, tuvo como consecuencia un endurecimiento ideológico que fue acompañado del reforzamiento de los códigos jerárquicos y organizativos. Cada miembro de la sociedad quedó sometido al estricto cumplimiento de una serie de funciones estamentales, funciones a las que se hallaba vinculado por nacimiento. A la mujer le correspondió el papel de asegurar y garantizar la legitimidad de la vinculación estamental. La honestidad se convirtió entonces en el valor fundamental. Ver Sánchez Lora, *Mujeres*, p. 456. A partir de ese momento, el encerramiento de las mujeres se acentuó ya que éste facilitaba la protección de la honra femenina. Toda visibilidad excesiva era considerada un peligro.

cierta ruptura de este nivel de subordinación, pero en líneas generales vivían sometidas a la vigilancia del sistema patriarcal.⁶⁸

Por otro lado, la mujer del barroco estuvo supeditada a una *lógica de la inacción*, ya que su honra se asociaba casi siempre con la exigencia del “no ser, no decir, no hacer”. Elemento sumamente frágil, la honra femenina podía romperse tan sólo con un rumor. Llamar la atención, significarse, dar que hablar... constituían hechos capaces por sí solos de acabar con ella. Ese riesgo era especialmente significativo para las solteras y para todas las que, por circunstancias diferentes, tenían una vida apartada de la norma social, como Mariana. Un chisme, un rumor, un secreto revelado, constituían elementos sumamente peligrosos.

El sistema patriarcal dominante en el antiguo régimen se esforzó por configurar una estructura de poder que no se viera amenazada. Para consolidar y mantener esa visión del mundo, el poder desarrolló una serie de mecanismos tendentes a neutralizar esas amenazas, entre ellos la implantación de un modelo o ideal femenino. La mujer debía ser virtuosa, casta, pura, sumisa, modesta y obediente. Debía además limitar su presencia en la vida pública reduciéndola a la vivencia externa de lo religioso o a pequeños esparcimientos aceptados socialmente. Toda actividad que excediera esos ámbitos era considerada inconveniente y toda mujer que cuestionaba a través de su comportamiento ese modelo era considerada inmoral. El elemento sexual entraba entonces en escena y esas mujeres eran presentadas como féminas sin castidad, viciosas, indecorosas y, sobre todo, promiscuas. En resumen, mujeres sin “honor”.

Es cierto también que todas estas reglamentaciones morales tenían mayor impacto entre las mujeres de las elites, cuya conducta –especialmente la sexual– estaba fuertemente controlada. Las mujeres de los grupos subalternos, al no estar tan afectadas por cuestiones como el prestigio familiar o la existencia de bienes materiales, tenían cierto grado de libertad. Sin embargo, esa relativa libertad tuvo como contrapartida una mayor vulnerabilidad frente a los excesos sexuales. Así, las negras y las mulatas eran vistas como objetos más fáciles de la agresividad o la explotación masculinas. Al mismo tiempo, esa libertad y los comportamientos que conllevaba las hacían sospechosas y suscitaban el recelo entre los miembros de la comunidad a la que pertenecían, especialmente entre sus congéneres.

⁶⁸ Siguiendo a Stern definimos el patriarcado como “un sistema de relaciones sociales y valores culturales por el que [...] los varones ejercen un poder superior [...], tal dominación confiere a los varones servicios específicos y estatus social superior en sus relaciones con las mujeres”. Stern, *La historia secreta*, p. 42.

Y es que la visión sobre el ideal femenino constituida desde el poder era compartida también por las propias mujeres. El texto nos muestra cómo los comentarios acerca de la mala fama de Mariana proceden, en numerosas ocasiones, del universo femenino: el comportamiento de la mulata es cuestionado también por otras habitantes de la hacienda que depositan en ella la “culpabilidad moral” de las relaciones extramatrimoniales. Mariana ponía en riesgo y debilitaba la estabilidad conyugal y, por tanto, era percibida como un peligro potencial que debía ser alejado lo más posible.⁶⁹

La mirada que los habitantes de ese pequeño microcosmos que era la hacienda de San Juan Guanamé proyectan sobre Mariana ese estigma. Sus características étnicas y socioeconómicas constituyen dos elementos esenciales en la construcción de esta mirada. Autosuficiente, con una estructura familiar que no respondía al patrón hegemónico y con una amplia libertad de acción, Mariana contradecía completamente el ideal femenino defendido por el sistema patriarcal.⁷⁰ Mulata, sola y con varias relaciones extramatrimoniales, ella representaba la desviación.

Conclusiones

Stern ha señalado que las viudas y solteras que habían escapado o sobrevivido a las fases de vigilancia patriarcal constituían en la mente masculina el ejemplo máximo de provocadoras culturales. Ellas representaban las expresiones más poderosas de la potencialidad femenina para el mal y el desorden moral.⁷¹

Mujeres como Mariana, independientes y capaces de sobrevivir sin la presencia constante de un varón, asustaban a una sociedad patriarcal que las consideraba no sólo un pésimo ejemplo sino un auténtico peligro. Dueña de su propia vida sexual, la mulata representaba la subversión del orden, y eso la convertía en un elemento perturbador y sumamente dañino. Al no acatar la norma ni someterse a ella, Mariana estaba poniendo en evidencia el funcionamiento del sistema. Su castigo debía constituir un ejemplo para todas las mujeres.

Su condición étnica constituye otro elemento fundamental que marca y acentúa la percepción de sus convecinos sobre ella. A diferencia de la vi-

⁶⁹ La pena de destierro que le fue impuesta se enmarca, precisamente, en esa lógica: se aleja el *pecado* pero, sobre todo, la tentación.

⁷⁰ No es casual que, en la Nueva España, muchas de las sospechosas de brujería sean mujeres “solas”, no sometidas a un varón.

⁷¹ Stern, *La historia secreta*, p. 179.

sión proyectada sobre las mujeres indígenas, consideradas habitualmente frágiles y necesitadas de amparo, en la Nueva España colonial las mujeres de color eran muchas veces percibidas como seres carentes de moral, veleidosos, altaneros y orgullosos. Identificadas con el mal, el pecado y la promiscuidad sexual, su movilidad espacial les confería independencia y autonomía. No es extraño, pues, que estas mujeres fueran percibidas como elementos peligrosos por parte de la sociedad patriarcal.

Ante estas amenazas, el poder hegemónico se dotó de numerosos mecanismos que le permitieran restablecer el orden alterado. Al perseguir, acusar y juzgar a aquellos que no se sometían a las normas, no sólo a las religiosas, sino sobre todo a las normas sociales, el control regresaba a las manos de quienes *debían* detentar realmente la autoridad. El proceso inquisitorial se convierte entonces en el mecanismo que posibilita la restitución y la salvaguarda del orden social. Constituye un ejercicio destinado a restablecer el *estado natural* de las cosas, un estado que ha sido trastocado, dislocado y desplazado por la magia y la hechicería. La condena busca restituir la posición y el lugar de cada uno.

Por otro lado, del proceso se deduce también que la acusación fue aprovechada por la propia comunidad como un mecanismo de castigo a Mariana. Con su comportamiento (especialmente el sexual), la mulata había sido capaz de desestabilizar la vida de este microcosmos que era la hacienda de San Juan Guanamé. Muchos de sus vecinos, especialmente mujeres, recelaban de ella y la temían. La denuncia y los hechos derivados de ella se inscriben así dentro de una lógica que busca mantener el orden y el control social dentro de la comunidad, además de sancionar y escarmentar a quien lo vulnera.

Como señalamos al principio, a partir de esta aproximación al proceso inquisitorial de Mariana no se pretende establecer categorías generales ni arquetipos. Nuestra intención ha sido, por un lado, ofrecer otra mirada sobre este tipo de documentos y sobre los propios delitos que juzgan, contemplándolos no sólo desde la perspectiva de la trasgresión religiosa, sino desde la subversión del orden social. Por otro lado, a través de la figura de Mariana hemos buscado traer al presente a un personaje *insignificante* para la biografía histórica tradicional. Este pequeño ejercicio de microhistoria ha buscado, finalmente, reflexionar sobre la sociedad novohispana en las postrimerías del periodo colonial y mostrar cómo a menudo los fenómenos de resistencia se hacen presentes en los actos pequeños y casi invisibles.

Archivos

AHN, Archivo Histórico Nacional, Inquisición, Madrid, España.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Alberro, Solange

Inquisición y sociedad en México, 1571-1700, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Behar, Ruth

“Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México”, Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, Grijalva, 1991.

Bel Bravo, María. Antonia

Mujer y cambio social en la Edad Moderna, Madrid, Encuentro, 2009.

Calvo, Thomas

“Demografía y economía: la coyuntura en Nueva Galicia en el siglo XVII”, *Historia Mexicana*, vol. XLI, núm. 4 (1992), pp. 579-613.

Castañega, Fray Martín

Tratado de las supersticiones y hechicerías [1529], (ed. de Agustín G. de Amezúa), Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1946.

Cohen, Esther

Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Taurus, 2003.

Correa, Gustavo

“El doble aspecto de la honra en *Peribáñez y el Comendador de Ocaña*”, *Hispanic Review*, vol. XXVI, núm. 3 (1958), pp. 188-199.

Delgado, Manuel

La magia. La realidad encantada, Barcelona, Montesinos, 1992.

Gallardo Arias, Patricia

“La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en Valle de Maíz”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 44 (2011), pp. 77-111.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar

“Entre perjuicios y penurias: las mujeres en la capital de la Nueva España”, José Pascual Buxó (ed.), *La producción simbólica en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

Lara Alberola, Eva

Hechiceras y brujas en la literatura española de los siglos de Oro, Valencia, Universidad de Valencia, 2010.

- López Ridaura, Cecilia
“Las brujas de Coahuila y el Demonio”, *Revista de Literaturas Populares*, vol. XI, 2 (2011), pp. 239-273.
- Medina, José Toribio
Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Nathan Bravo, Elia
Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- Quezada, Noemí
Enfermedad y maleficio, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Ramos Escandón, Carmen (comp.)
Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México, México, El Colegio de México, 1987.
- Sánchez González, María de las Nieves y María Concepción Vázquez de Benito
“La traducción de textos médicos medievales. Cuestiones en torno al léxico”, *Cuadernos del Instituto de Historia de la Lengua*, vol. 4, (2010), pp. 77-103.
- Sánchez Lora, José Luis
Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.
- Semboloni, Lara
“Cacería de brujas en Coahuila, 1748-1751. De Villa en villa, sin Dios ni Santa María”, *Historia Mexicana*, vol. LIV, núm. 2 (2004), pp. 325-364.
- Somohano Martínez, Lourdes
“Las brujas novohispanas en la tradición campesina actual mexicana”, Luz María Lepe y Osvaldo Granda (ed.), *Comunicación desde la periferia: Tradiciones orales frente a la globalización*, Barcelona, Anthropos, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, 2006.
- Stern, Steve J.
La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del período colonial, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Steward, Pamela J. y Strathern, Andrew
Brujería, hechicería, rumores y habladurías, Madrid, Akal, 2008.
- Stolcke, Verena
Racismo y sexualidad en la Cuba Colonial, Madrid, Alianza, 1992.

Recibido: 29/08/2014. Aceptado: 26/01/2015