



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Facultat de Geografia i Història
Grau en Història – Curs 2022-2023

BRUJAS, HECHIZOS Y SUPERSTICIÓN

La heterodoxia religiosa y su
persecución en el Virreinato de Nueva
España

TRABAJO FINAL DE GRADO

Autor: Jordi Chico Pérez

NIUB: 20291165

Tutor: José Luis Ruiz-Peinado Alonso

*"(...) y de estos hay unos que son verdaderamente hechiceros, que por pacto expreso que inmediatamente hacen con el demonio, ò mediante otros ministros, tienen pacto implícito con él, y obran cosas extraordinarias; otros hay embusteros, que sin saber cosa, prometen maravillas, dando à entender que conocen en los enfermos, que sus achaques son porque están hechizados de sus enemigos, y que ellos saben la contrahierba, y cogiendo las primeras que topan, las aplican, y hacen otros embustes sin fundamento, à fin de ganar para pasar la vida."*¹

*"(...) algunos hechiceros disimulados, que usan del oficio con especie de Christianidad, y quando llegan al enfermo, echan sus bendiciones sobre él, y santiguándose dicen: Ay Dios! Jesus! Y otras palabras buenas, y dan à entender que hacen oración à Dios, (...) y à bueltas de eso, secretamente sacrifican, y hacen otras ceremonias con coca, cuyes, y otras cosas (...)"*²

¹ PEÑA MONTENEGRO Alonso de la, (1771), *Itinerario para párrocos de indios: en que se tratan las materias más particulares tocantes à ellos para su buena administración*, Madrid, Pedro Marín. Real Compañía de Impresores y Libreros del Reino. 07 XVIII-6909 (CRAI Biblioteca de Fons Antic de la UB). Lib. II, Trat. V, sección I, 1, p. 184.

² *Ibid.*, lib. II, Trat. V, sección I, 6, p. 185.

RESUM: Aquest treball és un estat de la qüestió, en el qual, pretenem analitzar el grau d'estudi que per a la historiografia ha meregut la identificació de pràctiques religioses que excedissin la normativitat oficial del catolicisme imposat per les autoritats colonials al Virregnat de Nova Espanya durant tot el període de la seva existència, així com les respostes que aquestes autoritats van executar al respecte, parant especial atenció en la bruixeria, la fetilleria, la màgia i la superstició. Aquests processos ens estaran caracteritzant una societat plural i complexa, que no assisteix passiva en absolut a l'evangelització, sinó que respon i, conscient o inconscientment, transgredeix els límits del permès, dibuixant dinàmiques noves i també algunes continuïtats amb el passat prehispanic.

PARAULES CLAU: Bruixeria – Heterodòxia religiosa – Virregnat de Nova Espanya – Fetilleria

RESUMEN: Este trabajo es un estado de la cuestión, en el cual, pretendemos analizar el grado de estudio que para la historiografía ha merecido la identificación de prácticas religiosas que excedieran la normatividad oficial del catolicismo impuesto por las autoridades coloniales en el Virreinato de Nueva España durante todo el periodo de su existencia, así como las respuestas que las dichas autoridades ejecutaron al respecto, poniendo especial atención en la brujería, la hechicería, la magia y la superstición. Estos procesos nos estarán caracterizando una sociedad plural y compleja, que no asiste pasiva en absoluto a la evangelización, sino que responde y, consciente o inconscientemente, transgrede los límites de lo permitido, dibujando dinámicas novedosas y también algunas continuidades con el pasado prehispánico.

PALABRAS CLAVE: Brujería – Heterodoxia religiosa – Virreinato de Nueva España – Hechicería

ABSTRACT: This paper is a state of the issue, in which we intend to analyze the extent to which historiography has studied the identification of religious practices that exceeded the official norms of Catholicism imposed by the colonial authorities in the Viceroyalty of New Spain during the whole period of its existence, as well as the responses that these authorities executed in this respect, paying special attention to witchcraft, sorcery, magic and superstition. These processes characterize a plural and complex society, which is not passive in any way to evangelization, but responds and, consciously or unconsciously, transgresses the limits of what is permitted, drawing new dynamics and also some continuities with the pre-Hispanic past.

KEYWORDS: Witchcraft – Religious heterodoxy – Viceroyalty of New Spain – Sorcery

ÍNDICE

1. Introducción.....	5
1.1. ¿Heterodoxia, herejía o disidencia?	8
2. Contexto histórico	10
2.1. El Virreinato y su sociedad	10
2.2. La evangelización y el aparato eclesiástico colonial	12
3. Las prácticas perseguidas.....	13
3.1. Revisión historiográfica	13
3.2. Brujería, hechicería, magia y superstición	21
3.3. La visión de la Iglesia: consejos contra hechiceros	31
4. Conclusiones	35
5. Bibliografía	42

1. Introducción

Desde su mismo inicio, la humanidad ha tenido la necesidad de crear una memoria a largo plazo de aquello que le había ocurrido, de la cual se pudiera extraer, por ocasiones, lecciones, aprendizaje y comprensión, pero también una a la que poder vincularse, para tratar de justificarse a sí mismos, y en paralelo también a sus ideas y concepciones, con la intención de instrumentalizar a su favor, una sesgada visión del pasado. Y no es menos cierto, que a esta tarea han contribuido de muy diversas formas aquellos que han escrito la historia, participando con sus distintas voces en el bastimento de narrativas sobre el tiempo pretérito, que se ajustaban a una cierta intencionalidad y respondían a una determinada perspectiva. Esto, en un contexto de profesionalización e incorporación de la disciplina histórica a los rigores de la ciencia contemporánea, dio lugar a lo que hoy entendemos por líneas historiográficas, que son divergentes entre sí, que postulan diferentes aproximaciones a unos mismos hechos y procesos y de las cuales nace la que es misión imprescindible de cualquier historiador o historiadora actual, el poseer la suficiente capacidad crítica como para reconocer estas perspectivas, a fin de identificar en ellas las narrativas que se han erigido, y se continúan aún hoy construyendo, alrededor de los procesos de las sociedades del pasado. Y en tanto que eso es así, no puede estar más justificado el hecho de que, la forma que tome un Trabajo Final de Grado como este sea la de un estado de la cuestión, que ponga a prueba la capacidad de análisis que se espera haber adquirido durante la estadía universitaria.

Así pues, es el tema de la religión, una de las grandes materias, a través de las cuales, suele buscarse conocer a un grupo humano histórico. Dentro de la historia social, aquellos procesos que afecten a las relaciones entre el poder político, el poder religioso y el conjunto de la sociedad han interesado a muy variados autores, y para la América colonial en concreto, que es el campo de estudio que más interés nos despierta, el abordaje de esta perspectiva nos ha legado un rico campo de estudios, cultivado por personas que, como nosotros ahora, se han preocupado por conocer como fue el choque, el contacto, la interacción, entre dos cosmovisiones distintas y distantes, como lo eran la cristiana de los conquistadores y las múltiples religiones de los muchos pueblos originarios.

Y siendo el territorio del actual Estado mexicano, uno de los que cuenta con una tradición académica más larga en todo el continente, nos ha parecido de lo más conveniente seleccionar su realidad territorial colonial, la del Virreinato de la Nueva España, como la muestra concreta sobre la que centrar nuestras miradas, sabedores de lo prolífica que esta

cuestión ha sido en este territorio, por el peso de la religión católica en el México contemporáneo (que, no obstante, parece estar en retroceso en los últimos tiempos³), y la estrecha relación que esta misma materia guarda con la propia configuración de México como Estado-Nación.⁴

Así, de las cuestiones que en materia religiosa acaecieron en la América hispana, es de nuestra más suma inquietud, la complejidad que debió entrañar los procesos de conversión religiosa derivados de la evangelización, en una sociedad que, aunque pretendidamente bipolar y reducida, en un inicio, a la dualidad indios-españoles, pronto rompió sus moldes, volviéndose cada vez más diversa,⁵ adquiriendo una amplitud que necesariamente debió de ser también cultural y que resultó, seguro, en la coexistencia de formas religiosas menos homogéneas de lo que las autoridades coloniales deseaban y trataban de imponer, naciendo así unas resistencias, unos flecos sin resolver, cabos sin atar, en suma, prácticas religiosas diferentes de lo establecido oficialmente, que se salían de la norma, y en ello, creemos que se encuentra la llave misma para la comprensión de la sociedad colonial novohispana, ya que, si la conversión religiosa fue siempre el motivo que justificó la conquista y colonización del territorio,⁶ encontrar resistencias a esto, conscientes o inconscientes, muestras que se salgan de lo permitido, y más aún, las formas en que las autoridades lleguen a conocerlo y reprimirlo, supondrá la comprensión de cuan amplia, compleja y diversa fue la realidad colonial del Virreinato de Nueva España.

Por tanto, es el objetivo fundamental de este Trabajo Final de Grado, el conocer en qué grado ha identificado la historiografía la existencia de prácticas religiosas que excedieran

³ Según lo publicado en INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA, (2022), *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2020: Estados Unidos Mexicanos.*, México, pp. 131-132; en lo relativo al 2020, y en INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA, (2011), *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010*, México, p. 68; para los datos de 1990, 2000 y 2010, detectamos una reducción en el porcentaje de ciudadanos que se declaran católicos sostenida en el tiempo, desde el 89,7% en 1990, a un 88% en el 2000, un 83,9% en 2010 y finalmente un 77,7% en 2020. En cambio, el protestantismo recoge un crecimiento desde el 4,9% en 1990 al 11,2% en 2020, al igual que lo hace también el grupo de personas que no sigue ninguna religión, que en estos últimos treinta años han pasado de ser un 3,2%, a representar al 8,1% de la población mexicana.

⁴ Cuestión de gran importancia para la cual podemos contar con análisis como los de TRASLOSHEROS Jorge E., (2002), «Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895», *Signos Históricos* 4 (7). En línea: <<http://148.206.53.210/shis/index.php/historicos/article/view/89>>, accedido el 06/02/2023 o LAFAYE Jacques, (2002), *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México.*, 4a edición, México, Fondo de Cultura Económica.

⁵ BONFIL BATALLA Guillermo, (1977), «El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial», *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1973-1979)* 39 (48), pp. 17-32. En línea: <<http://www.jstor.org/stable/40975940>>, accedido 01/04/2023.

⁶ ESTRADA DÍAZ Juan Antonio, (1992), *Las contradicciones de la evangelización de América: análisis ético y teológico*, Bilbao, Sal Terrae, pp. 15-20.

la normatividad oficial del catolicismo impuesto por las autoridades coloniales en el Virreinato de Nueva España durante todo el periodo de su existencia, así como las respuestas que las dichas autoridades habrían ejecutado al respecto, y también, tratar de conocer los motivos, las causas que empujaron a esas personas a llevarlas a cabo, partiendo para ello de la necesidad de demostrar nuestras hipótesis, que de manera inicial serían: entender la evangelización de las poblaciones indígenas del continente americano como la razón esgrimida por los europeos para la conquista y la colonización del territorio y que, en tanto que eso fue así, el proceso de conversión, imposición y homogeneización religiosa recibió un peso enorme en la sociedad novohispana, que aun con todo, no pudo impedir, dentro de su enorme complejidad y diversidad social y cultural, la aparición o permanencia de prácticas religiosas que, con raíz en la ancestralidad prehispánica, o como respuesta y reacción a las subjetividades propias de los individuos que estaban recibiendo la nueva cosmovisión católica, rebasaran el límite de lo aprobado canónicamente y planteasen de forma consciente o inconsciente una narrativa ritual propia y diferente de la establecida. Nos referimos especialmente a prácticas relacionadas con la brujería, la hechicería, la superstición y la magia, que interpelen y afecten al conjunto de la sociedad, por bien que también podríamos incluir bajo esta etiqueta materias como la idolatría y la bigamia que, en cualquier caso, excederían las limitaciones de este formato. Debemos poner en práctica, además, una especial perspectiva de género y de las realidades indígenas y afrodescendientes, siendo otra de nuestras hipótesis en relación con esto, que las personas en situación de esclavitud resultaron un foco muy importante de esta heterodoxia religiosa. Así mismo, buscamos identificar como, en algunas ocasiones, las denuncias a personas en relación con la comisión de estas prácticas estaban movidas por prejuicios sociales y culturales, intereses enfrentados y malas relaciones personales, algo en lo que queremos ver las fricciones propias de una sociedad amplia, plural y compleja. Por último, defendemos también que las instituciones civiles y religiosas de toda instancia y jurisdicción persiguieron activamente cualquier desviación del dogma establecido, llegando en ocasiones a mostrar un exceso de celo en la ejecución de sus competencias.

Finalmente, a nivel metodológico, como ya hemos apuntado, se plantea este trabajo como un estado de la cuestión y, por tanto, nuestra tarea será buscar y analizar aquello que la historiografía haya dicho con anterioridad sobre los temas que vamos a abordar, recoger los debates que se hayan suscitado y las perspectivas desde las cuales se han trabajado y resuelto las problemáticas tratadas. Así mismo, tendremos la oportunidad de completar y

profundizar algunos de estos análisis a través del estudio de una fuente histórica que a este respecto nos parece apropiada, el *“Itinerario para párrocos de indios: en que se tratan las materias más particulares tocantes à ellos para su buena administración”*, realizado por Alonso de la Peña Montenegro, en su edición de 1771, dado que dicha versión es la que conserva el CRAI Biblioteca de Fons Antic de nuestra universidad, permitiendo con ello su óptima accesibilidad, consulta y contraste.

1.1. ¿Heterodoxia, herejía o disidencia?

Y un aspecto que debemos justificar entre estas cuestiones preliminares es el título mismo del trabajo. El debate entre las denominaciones “heterodoxia”, “herejía” y “disidencia” daría cuerda suficiente como para dedicarle en sí mismo un estudio propio, del cual, no obstante, difícilmente saldríamos con una conclusión que no respondiera a gustos meramente personales y precisiones de matices léxicos. En todo caso, inicialmente se planteó este estudio en términos de “herejía”, un concepto que ya de por sí daba pie a discusión. En el derecho canónico, se recoge la herejía en los siguientes términos:

“Se llama herejía la negación pertinaz, después de recibido el bautismo, de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica, o la duda pertinaz sobre la misma”.⁷

Esto, coloca la herejía como un quebrantamiento de la fe, sin duda, pero también deja claro, que no puede ser hereje aquel que no conoce la palabra de Dios. Este sujeto no bautizado será en todo caso otra cosa, quizá un infiel o un idolatra, y con ello nuestro tema de estudio se hacía más difícil, al tiempo que nos obligaba a abrir los horizontes y pensar en una mirada que no partiera del discurso del poder colonial, como si lo era el nombre de herejes, buscarle una lectura que, aunque moderna y anacrónica respecto a los hechos, fuese un indicador historiográfico, un concepto para el análisis actual de la cuestión que responda al reflejo que le queremos dar al mismo. Fue así como observando las formas en que la bibliografía ha abordado este tipo de cuestiones, en este y otros contextos, nos aparecían con frecuencia dos nuevos términos, el de “heterodoxia” y el de “disidencia religiosa”.⁸ A este respecto, la palabra heterodoxia, nos refiere

⁷ IGLESIA CATÓLICA, (1983), «Libro III: La función de enseñar de la Iglesia», en: *Código de Derecho Canónico*, canon 751. En línea: <https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/esp/documents/cic_libro3_cann747-755_sp.html>, accedido 19/02/2023.

⁸ En concreto, inspiró en mucho la orientación de la nueva denominación, la reflexión que hace en la introducción de su texto PONS FUSTER Francisco, (2018), «Disidencia religiosa y heterodoxia espiritual en

inmediatamente a su opuesto, la ortodoxia, su contraparte, aquello con respecto a lo cual es diferente. Y es que la heterodoxia se construye siempre en comparación a la ortodoxia, aquello que no responde a estos elementos concretos, fijados, establecidos y aprobados es diferente, es lo otro, es el *hetero*.⁹ La disidencia recibe por su parte una connotación de confrontación más directa, de decidida oposición, casi más de ruptura, de desaprobación incluso, con lo oficial. Puede parecer una diferencia mínima, pero en general, entenderíamos que en el concepto de “disidencia” hay una voluntad, más o menos expresa, de transgresión, que no se da en la “heterodoxia”, entendida como aquellas diferencias en la praxis religiosa.¹⁰

Visto esto, cualquiera puede comprobar que finalmente se ha optado por la denominación de “heterodoxia religiosa” como término de identificación global de las prácticas de las que se hablará, entendiendo que, aquellos que las llevarán a cabo, o mejor dicho, aquellos a los que se acusará de hacerlas, no serán siempre personajes que de manera consciente y decidida se dispongan a quebrantar el dogma, casi con una intencionalidad reivindicativa de su condición de alteridad social o de indisposición con el poder colonial establecido, como podría parecer si empleáramos el término de “disidencia”. Lo que realmente veremos aquí con frecuencia, son elementos de diversidad, personas que exceden en su actuar, su sentir y su pensar los márgenes de lo aprobado, y se sitúan, a menudo, seguramente sin percibirlo con la claridad con la cual, si parecieran verlo sus perseguidores, fuera de la ortodoxia, fuera de la oficialidad, como recurso de supervivencia, como alternativa desesperada a una situación límite o como fruto del prejuicio social. Por lo tanto, ya advertimos aquí, que la nomenclatura responde a este matiz de percepción, que es una preferencia y que como la totalidad de lo que contienen las líneas de este estudio, está sujeto a la riqueza del debate y la confrontación de las perspectivas historiográficas.

Valencia durante el siglo XVI», en: BOEGLIN Michel, FERNÁNDEZ TERRICABRAS Ignasi y KAHN David (eds.), *Reforma y disidencia religiosa: La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 227-243. En línea: <<http://books.openedition.org/cvz/5798>>, accedido 19/02/2023, pensado para el protestantismo valenciano, pero de perfecta extensión a este supuesto.

⁹ Ibid., p. 227.

¹⁰ Ibid., p. 228.

2. Contexto histórico

Y, ciertamente, no podríamos entender lo que en este trabajo se vendrá discutiendo, si antes no tomamos en consideración, algunos elementos imprescindibles de la realidad política, social y religiosa del Virreinato de Nueva España.

2.1. El Virreinato y su sociedad

Para empezar, debemos saber que el Virreinato de Nueva España fue creado en 1535 por orden de Carlos V, siendo Antonio de Mendoza su primer titular.¹¹ Las prerrogativas del cargo eran, a grandes rasgos, las mismas que las de la majestad real, como ya lo indica su propio nombre,¹² pero a su vez, diferentes de las de un mero gobernador o un capitán general, con competencias más exclusivamente militares, pues de hecho venía precisamente a restar poder a este tipo de figuras salidas de la conquista, a fin de devolver un mayor control por parte de la Corona al territorio.¹³ Por tanto, le eran propias las responsabilidades relacionadas con la recaudación fiscal, la gestión política y administrativa del territorio en todos los sentidos, e incluso la administración de justicia, en tanto que también era presidente de la Real Audiencia de la capital virreinal, por bien que, el pacto era que no ejerciera activamente esta última responsabilidad y la limitase únicamente a la firma de la documentación que correspondiera.¹⁴ Antes de eso, no obstante, los virreinos habían sido en la Europa medieval, la forma que típicamente había escogido la Corona de Aragón para suplir la ausencia de su monarca en aquellos territorios en los que el dicho soberano no se encontraba físicamente,¹⁵ y, de hecho, para América, el mismo Colón había recibido en las *Capitulaciones de Santa Fe* el título de “*visorey e gobernador general en todas las dichas tierras firmes e yslas que, como dicho es, el descubriere*”,¹⁶ pero su gestión en las Antillas probó ser nefasta, y su sucesor en el

¹¹ RUBIO MAÑÉ Jorge Ignacio, (1983), *El virreinato, I: Orígenes y jurisdicciones, y dinámica social de los virreyes*, 2a edición, México, FCE, UNAM, p. 21.

¹² SMITH Donald E., (1913), *The viceroy of New Spain*, Berkeley, University of California Press, p. 101.

¹³ CARDIM Pedro y PALOS Joan-Lluís (eds.), (2012), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Madrid, Frankfurt am Main, Iberoamericana Vervuert, p. 18 y ESCALANTE GONZALBO Pablo et al., (2008), *Nueva historia mínima de México*, México, El Colegio de México, p. 129.

¹⁴ FISHER Lillian Estelle, (1926), *Viceregal administration in the Spanish-American colonies*, Berkeley, University of California Press, p. 2 y RUBIO MAÑÉ, (1983), *El virreinato*, p. 21.

¹⁵ CARDIM Pedro y PALOS Joan-Lluís (eds.), (2012), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Madrid, Frankfurt am Main, Iberoamericana Vervuert, p. 16; RUBIO MAÑÉ Jorge Ignacio, (1983), *El virreinato, I: Orígenes y jurisdicciones, y dinámica social de los virreyes*, 2a edición, México, FCE, UNAM, pp. 4-11 y SEMBOLI CAPITANI Lara, (2014), *La construcción de la autoridad virreinal en nueva España, 1535-1595*, México D.F., El Colegio de México, p. 25.

¹⁶ CARDIM y PALOS (eds.), (2012), *El mundo de los virreyes...*, p. 16; REAL CANCELLERÍA, (1492), «Capitulaciones del Almirante don Cristóbal Colón o de “Santa Fe”», Archivo de la Corona de Aragón,

gobierno, Francisco de Bobadilla, ya no lo fue como virrey, quedando como un tratamiento honorífico más para el Almirante, hasta que le fue retirado en 1499.¹⁷

Con todo, la definición geográfica de la Nueva España resultó por momentos una tarea complicada, ya que los límites reales de dominio hispánico frente al territorio indígena no incorporado fueron ampliándose a norte y sur durante todo su período de existencia. Además, algunos autores han apuntado las capitanías generales como entidades autónomas, mientras que otros las consideran como administraciones dependientes del control virreinal. Con ello, se suele entender, por lo general, que, en su máxima extensión, la Nueva España reclamó la administración de los territorios comprendidos entre California, Texas, Nuevo México, Luisiana y Florida, al norte, y el istmo de Panamá, al sur, siendo, no obstante, el istmo de Tehuantepec el límite a partir del cual comenzaban las tierras administradas por la Capitanía General de Guatemala, institución que como decíamos es discutida como dependiente o autónoma de la propia autoridad del virrey. Adicionalmente, de este Virreinato dependía orgánicamente también el territorio controlado por la Capitanía General de Filipinas, así como las islas del Caribe.¹⁸

El virreinato será, pues, la máxima autoridad colonial en el territorio, y únicamente tendrá por encima a las autoridades de la península, es decir, el Rey, y su Consejo de Indias, que será, a partir de 1524, el órgano consultor de la monarquía para la administración de todo lo tocante a los territorios del “Nuevo Mundo”. La legislación emanada de esta institución, en nombre del rey, constituirá un corpus legal propio y diferenciado del resto, las llamadas “Leyes de Indias”, cuya aplicación práctica en América será variable. Antes, desde 1503 ya funcionaba en Sevilla la Casa de la Contratación, competente en lo referido a la navegación atlántica, la preservación del monopolio comercial que la monarquía pretendía con América y el control de los permisos para viajar o no legalmente.¹⁹

Fuera de la política, la sociedad del Virreinato, como en general la de la América colonial, fue pretendida en un inicio por los españoles bajo la dualidad de “república de españoles” y “república de indios”, una separación legal y espacial para una sociedad colonial ideal,

Cancillería, Registros, Núm.3569, folios 135v-136v. En línea: <<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/5401002>>, accedido 22/02/2023 y RUBIO MAÑÉ, (1983), *El virreinato*, p. 13.

¹⁷ RUBIO MAÑÉ, (1983), *El virreinato*, p. 15.

¹⁸ ALAMÁN Lucas, (1883), *Historia de Mexico*, vol. 1, México, Imprenta de V.Agüeros y Comp., Editores, pp. 49-50; FISHER, (1926), *Viceregal administration in the Spanish-American colonies*, pp. 3-4 y SMITH, (1913), *The viceroy of New Spain*, p. 102.

¹⁹ MALAMUD RIKLES Carlos Daniel, (2005), *Historia de América*, Alianza Editorial, pp. 153-155.

y dual. No obstante, la colonización hispana se caracterizará por el fenómeno del mestizaje, diversificando los estándares iniciales. Además, los conquistadores habían traído consigo a sus esclavos africanos, que se integran, por tanto, desde el comienzo a la nueva sociedad colonial, pasando a ser un grupo considerable con la extensión de la trata esclavista atlántica a lo largo de todo el periodo.²⁰

2.2. La evangelización y el aparato eclesiástico colonial

Sobre el papel, las bulas otorgadas por el papa Alejandro VI eran las que justificaban la legitimidad castellana sobre el territorio, y por su contenido, la expansión de la Fe de Cristo se convirtió en una misión fundamental del nuevo proyecto colonial ultramarino, pues esta premisa, fue el justificante oficial de toda la empresa. La Iglesia Católica, como institución, se hizo entonces presente en América desde el segundo viaje de Colón, y tomaría un papel central en la sociedad colonial dada su transversalidad, capaz de abarcar intereses en las elites y en las capas populares, y su encaje en el proceso de aculturación de la población indígena.²¹

Así, la Iglesia indiana habría jugado un doble papel de “choque y retaguardia”, por el cual, actuaba en la “extirpación de la idolatría” con los indígenas, la llamada “conquista espiritual”, que debía conseguir una conversión en masa de estas poblaciones originarias, y a la misma vez, aseguraba el cumplimiento de los deberes morales de los cristianos venidos de Europa. Por otro lado, a nivel organizativo, se registró la particularidad de que la Corona gozaba de un derecho, el Real Patronato, por el cual disponía de las facultades necesarias para controlar el actuar de la Iglesia en América; un vínculo entre Iglesia y Estado que, de hecho, irá a más con el tiempo, a través del Vicariato o la doctrina regalista, en aras de conseguir un dominio casi absoluto sobre el clero indiano, en detrimento de la autoridad papal.²²

Y un arma imprescindible para ejecutar esa doble función, fue la Inquisición, cuya implantación en América se ha considerado como relativamente tardía, si se tiene en cuenta que los tribunales de México y Lima no se organizaron hasta la entrada del último tercio del siglo XVI, pero lo cierto es que, ya desde 1517, se dotó a los obispos de poderes inquisitoriales para juzgar delitos contra la Fe en sus diócesis,²³ y que, a partir de 1522,

²⁰ ESCALANTE GONZALBO et al., (2008), *Nueva historia mínima de México*, p. 135.

²¹ MALAMUD RIKLES, (2005), *Historia de América*, p. 103.

²² *Ibid.*, pp. 104-105.

²³ *Ibid.*, p. 115.

se organizó en la Nueva España, una inquisición monástica liderada por frailes dominicos. Luego en 1535, el franciscano Juan de Zumárraga asumió como Inquisidor apostólico,²⁴ cargo del que fue depuesto en 1543 por el exceso de celo demostrado al enviar a la hoguera a un cacique de Texcoco,²⁵ y es que, ciertamente, durante esta primera etapa, imbuida por el fervor evangelizador, se actuó contra los indígenas con especial dureza y poca efectividad, recibiendo por ello la reprimenda de las autoridades peninsulares, que, en consecuencia, al instalar los tribunales del Santo Oficio de México y Lima en 1571, prohibieron que estos juzgaran a los indígenas, considerando que al estar recién convertidos su religiosidad era de esperar imperfecta y debía de seguir puliéndose.²⁶ Así, la Inquisición pretendía garantizar la “pureza” de la Fe de los españoles, para que no “contagiaran” sus “errores” a las nuevas masas en proceso de conversión, y en general, luchar contra cualquier precepto herético o irrespetuoso hacía la religión católica,²⁷ de modo que cualquier caso que pasara por sus manos, será reflejo de una mentalidad situada fuera de lo permitido por la oficialidad, y varias de estas mentalidades juntas, dibujaran fenómenos de cierta transcendencia social, que suponían una visión alternativa a la del poder.

3. Las prácticas perseguidas

Pasando ya de manera decidida al grueso de este Trabajo Final de Grado, y habiendo podido comentar las claves que nos permiten entender los procesos de los que estamos hablando, debemos echarle una mirada a la historiografía con la que hemos contado para nuestro análisis. En un primer momento, estaremos presentando una mirada superficial que contextualice el recorrido de las obras a través del tiempo, con la perspectiva que sus autores le han ido dando al tema, para justo después desmenuzar las ideas principales que cada texto nos da sobre estas prácticas mágicas.

3.1. Revisión historiográfica

Nos encontramos, pues, ante un campo de estudio, el de la heterodoxia religiosa en la Nueva España, que en cierta manera empezó a cultivarse de forma indirecta, abordando

²⁴ GREENLEAF Richard E., (1969), *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 8 y 10.

²⁵ *Ibid.*, pp. 74-75.

²⁶ BEHAR Ruth, (1987), «Sex and sin: witchcraft and the devil in late-colonial Mexico», *American Ethnologist* 14 (1), p. 34. En línea: <<https://doi.org/10.1525/ae.1987.14.1.02a00030>>, accedido 01/04/2023.

²⁷ *Ibid.*, p. 35 y GREENLEAF, (1969), *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, p. 1.

la materia en estudios que no se consagraban al entendimiento de estas prácticas como tal, sino que se las encontraban como una problemática más a exponer, casi accidentalmente, en su tratamiento de una cuestión más amplia. En este sentido, veremos como la historiografía que se ha movido alrededor de estos temas, ha sido siempre, una muy vinculada a la Inquisición, el gran tribunal por el cual pasaban los quebrantamientos de la fe y aquel de cuya riqueza documental más provecho han podido extraer historiadores de todos los tipos en el último siglo de investigaciones científicas sobre esta cuestión.

Ese es el caso de la primera obra que hemos encontrado que se dedique de alguna forma a tratar la cuestión religiosa en la Nueva España desde la perspectiva de la justicia, es decir, aquella que nos permita comprender la identificación y persecución de estas prácticas por parte de las autoridades coloniales. Estamos hablando, pues, de José Toribio Medina, con su obra de 1905 *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*.²⁸ Este intelectual chileno dedicó su carrera académica al estudio de la América colonial, trabajando con documentos inéditos en ese momento, siguiendo en sus análisis una perspectiva claramente positivista, típica de la época, de la historia entendida como una disciplina científica y, en consecuencia, profundamente centrada en las fuentes escritas como pruebas empíricas imprescindibles para la reconstrucción del pasado, las cuales toma, eso sí, sin preguntas ni cuestionamientos, sin crítica. Su relato es así de corte generalista, en él analizará la Inquisición como institución y, por tanto, poco profundizará en relaciones más complejas de esta con la sociedad, y así, se aproximará a los casos que en los autos de fe de la Inquisición vaya encontrándose, resultando para nosotros, de toda la información que nos aporta, especialmente relevante la referida a los casos de brujería, aunque no haga en ellos especial esfuerzo por determinar procesos sociales de interpelación al orden colonial. Línea similar observaríamos para el texto de Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*,²⁹ de cinco volúmenes publicados entre 1921 y 1926. Cuevas, en tanto que jesuita y miembro de las Academias Mexicanas de la Lengua y de la Historia, se fijará en la institución eclesiástica, por tanto, de nuevo en la perspectiva del poder y de las instituciones coloniales, encontrándose de pasada con la necesidad de hablar de temas como la idolatría y actuaciones puntuales de la Inquisición

²⁸ TORIBIO MEDINA José, (1905), *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana. En línea: <<http://cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/11927>>, accedido 06/03/2023.

²⁹ CUEVAS Mariano, (1921), *Historia de la Iglesia en México*, 5, México, Imprenta del asilo «Patricio Sanz».

que se refieran a las cuestiones en las que nosotros ponemos el foco, observando aún las fuentes como lo hacía Toribio Medina, casi sin mayor crítica a las mismas, aunque si muestre su disconformidad con el actuar de ciertos personajes históricos, mientras a otros los glorifica, acentuándose en su texto una cierta necesidad de construir la identidad mexicana, una característica también muy propia de su tiempo, a través de personas que se hicieron relevantes por actuaciones que con el tiempo pudieran seguir considerándose como memorables y reivindicables en tanto que herencia fundacional de los sustratos del México contemporáneo.

Ya más adelante en el tiempo, nos encontramos con la primera obra que dedica su integridad al análisis exclusivo de estas realidades, la escribirá Julio Jiménez Rueda en 1946 y se titulará *Herejías y supersticiones en la Nueva España*.³⁰ Su concepción es en parte novedosa respecto al abordaje planteado con anterioridad, en tanto que, propone una observación específica de estas prácticas, eso sí, su visión seguirá siendo decididamente católica, y desde esa parcialidad presentará los fenómenos de la brujería y la hechicería sin detenerse a ver en ellos las causas que los promovieron o un trasfondo social que pudiera profundizar en cómo nos hablan estas prácticas de la sociedad colonial en que ocurrían, y, por tanto, los ve con una mirada que sigue pareciéndose a la propia de la colonia. De hecho, este autor no era principalmente historiador, sino que más bien destaca por su trayectoria como miembro de una generación literaria de autores mexicanos posteriores a la Revolución, que han sido clasificados como “colonialistas”, en tanto que escribían textos narrativos de marcado tinte nostálgico con la época virreinal, casi como respuesta a los miedos que en hombres como ellos, de la elite cultural y social del país, despertaban las posibles consecuencias de los cambios políticos de su tiempo.³¹ Una huida al pasado en la que Jiménez Rueda toma como modelo la obra de temática similar que Menéndez y Pelayo escribió para la España peninsular, de un tono, esta otra, decididamente conservador, católico, tradicionalista y enfocado en la construcción de la idea de una hispanidad católica, frente a cualquier aspiración liberal de su tiempo de separar Iglesia y Estado.³² Jiménez Rueda pondrá, pues, su atención a la heterodoxia que

³⁰ JIMÉNEZ RUEDA Julio, (1946) (UNAM, Monografías Históricas), *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, México, Imprenta Universitaria.

³¹ FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ Teodosio, (2007), «El pasado mexicano en la literatura “colonialista”», *América sin Nombre* (9-10), pp. 67-74. En línea: <<https://americasinnombre.ua.es/article/view/2007-n9-10-el-pasado-mexicano-en-la-literatura-colonialista>>, accedido 11/03/2023.

³² Hablamos de la obra de MENÉNDEZ Y PELAYO Marcelino, (1880), *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Librería Católica de San José.

representaban los protestantes, los llamados “judaizantes”, o los movimientos de “alumbrados” e “iluminados”, que no responden propiamente a los objetivos marcados para nuestro trabajo, por bien que también nos introducirá conceptos e ideas que nos serán de una clarísima utilidad para la detección de las fórmulas de acusación que habitualmente empleaban las autoridades coloniales.

Es, ciertamente, una línea que siguen algunos otros autores más la de aproximarse a la historia desde la literatura, mezclando realidad y ficción, tendencia para la cual debemos descartar en gran medida los rigores que esperaríamos de las formas actuales de la historiografía, y verla más como textos de cariz divulgativo, pero que suponían en su momento la producción que desde la oficialidad se hacía con relación a los diferentes aspectos del pasado y que nos sirve para comprender también las preocupaciones e intereses de la época de quién lo escribe y de este sujeto en sí mismo. En todo caso, para lo referido a las prácticas de heterodoxia religiosa en general, y la brujería en particular, suele pasarse bastante superficialmente, tal y como nos demuestra la obra *Inquisición y crímenes* de Artemio de Valle-Arizpe, publicada en 1952,³³ donde, una vez más, los casos de hechiceros y demás, serán tratados en la medida en que se los encuentre, entre otros muchos, en los autos de fe y no como una materia dedicada en exclusiva. En este sentido, supone un paso atrás respecto de lo que ganábamos con la obra de Jiménez Rueda.

En paralelo, desde la academia estadounidense, Richard Greenleaf brindará, desde finales de los años cincuenta, una amplia gama de nuevos estudios que pivotarán siempre alrededor de la Inquisición en la Nueva España, el tema de su tesis doctoral y su gran campo de especialización, huyendo, tal y como declaró uno de sus muchos discípulos, Jorge Traslosheros, de las tendencias marxistas que se estaban imponiendo en la Academia mexicana de su tiempo. Una voz, así, a contracorriente que, no obstante, no por ello debemos atribuir a un perfil conservador en su metodología, pues la realidad nos revela todo lo contrario, ya que su línea historiográfica abordará los estudios del Santo Oficio combinando la historia jurídica con la social en su vertiente religiosa e incluso contribuyendo a la materia con ciertas perspectivas etnohistóricas, entendiendo, y ahí residiría su diferencia de criterio con quienes parecía que quisieran borrar la religiosidad de sus estudios, que el factor religioso era intrínseco a la sociedad y los individuos que la

³³ VALLE-ARIZPE Artemio de, (1952) (Tradiciones, leyendas y sucesos del México virreinal), *Inquisición y crímenes*, Mexico, Patria.

conforman.³⁴ Así pues, entre las múltiples aportaciones de Greenleaf, contaremos con textos como *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*, su tesis doctoral, presentada en 1957, hecha libro en 1961,³⁵ o *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, de 1969.³⁶ Obras en las cuales, observaremos por lo general un tono que ya es muy diferente. Es cierto que siguen sin ser obras que aborden con exclusividad las prácticas no normativas de la religiosidad popular, pero sí que vemos ya un interés definido en entender la sociedad que hay detrás de la religión, la de los perseguidos y la de los perseguidores, un declarado objetivo de comprender la relación de la sociedad con la religión y viceversa, adentrándose en debates más profundos como lo son el de la jurisdicción de la Inquisición para los indígenas, o la pervivencia de conjuntos culturales y religiosos prehispánicos en la Nueva España virreinal, en definitiva, una determinada renovación historiográfica, imbuida ya de las nuevas tendencias de su momento hacia una historia social y de las mentalidades, que convierten su obra en una referencia absoluta.

Y sobre la misma estela dejada por Greenleaf, cabalgará luego Solange Alberro, historiadora de origen francés, pero que adscribe su producción a la academia mexicana, a la que aportará durante los años ochenta, estudios sobre la sociedad novohispana de entre los cuales podremos contar con su obra *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, publicada en 1988,³⁷ que de nuevo vuelve a ser una obra sobre la Inquisición, pero, en la cual, el peso de los fenómenos sociales, la comprensión del porqué de las prácticas heterodoxas y la profundización en los procesos mentales son los auténticos protagonistas del estudio, dejando de mirar a la institución para pasar a interesarse por lo que hacen las personas y por lo que ello representa en un orden colonial como el de la Nueva España.

Y aunque esta renovación, a priori, pudiera parecer venida de fuera, lo cierto es que fue acogida enseguida con fuerza por instituciones como El Colegio de México que, como centro, dio lugar a historiadores de muy diversos temas, adeptos a la nueva forma de hacer historia, como por ejemplo Pilar Gonzalbo Aizpuru en los campos de la vida cotidiana y

³⁴ TRASLOSHEROS Jorge E., (2012), «In memoriam Richard E. Greenleaf (1930-2011): Académico completo, gran Maestro y hombre excepcional», *Estudios de historia novohispana* (46), pp. 17-18. En línea: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0185-25232012000100001&lng=es&nrm=iso&tlng=es>, accedido 25/03/2023.

³⁵ GREENLEAF Richard E., (1961), *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History.

³⁶ GREENLEAF, (1969), *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*.

³⁷ ALBERRO Solange, (1988), *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica.

la historia de la familia y de la educación.³⁸ Además, desde ese momento y en adelante, la producción de artículos y obras dedicadas a la comprensión de las particularidades de la religiosidad novohispana se dispararon, destacando aún en los ochenta las contribuciones de William Madsen, “Sincretismo religioso en México”, un capítulo de libro aparecido en 1982,³⁹ o la obra colaborativa del Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial del INAH, *El placer de pecar y el afán de normar*, publicada en 1988,⁴⁰ enfocados en la pervivencia y transformación de los ritos prehispánicos dentro del catolicismo y en la represión sexual y la imposición de los estándares morales de la cristiandad respectivamente. La senda parecía, pues, estar abriéndose hacia la diversificación temática de campos concretos, en una tendencia historiográfica cada vez más decantada hacia la historia de las mentalidades, la historia social y cultural, con el agregado ya, en el caso de *El placer de pecar*, de algunos textos que aplicaban la perspectiva de género, a fin de interesarse por la especial limitación que a la libertad sexual de las mujeres imponía el catolicismo respecto a los contextos socio-religiosos previos a la Conquista.

Finalmente, para la última década del siglo XX y lo que va del XXI, la historiografía no ha dejado de darnos estudios sobre la brujería, la hechicería y la magia, en forma de artículos como el de Juan Blázquez Miguel, “Brujas e inquisidores en la América colonial (1569-1820)”,⁴¹ el de Javier Laviña, “Afromexicanos, curanderos heterodoxos y brujos”,⁴² o el de Patricia Lopes Don, “Franciscans, Indian Sorcerers, and the Inquisition in New Spain, 1536-1543”,⁴³ así como también en libros que se consagran a la cuestión en exclusiva, como por ejemplo las obras de Laura A. Lewis, *Hall of Mirrors: Power,*

³⁸ OSSENBACH SAUTER Gabriela Ossenbach, (2010), «Conversación con Pilar Gonzalbo Aizpuru, profesora-investigadora de “El Colegio de México”», *Historia de la Educación* 29, pp. 353-372. En línea: <<https://revistas.usal.es/tres/index.php/0212-0267/article/view/8174>>, accedido 25/03/2023.

³⁹ MADSEN William, (1982), «Sincretismo religioso en México», en: LORENZEN David N. (ed.), *Cambio religioso y dominación cultural: el impacto del Islam y del cristianismo sobre otras sociedades*, Mexico, D.F, El Colegio de México, pp. 138-168.

⁴⁰ SEMINARIO DE HISTORIA DE LAS MENTALIDADES Y RELIGIÓN EN EL MÉXICO COLONIAL, (1988), *El placer de pecar y el afán de normar*, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

⁴¹ BLÁZQUEZ MIGUEL Juan, (1994), «Brujas e inquisidores en la América colonial (1569-1820)». En línea: <<http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:ETFSerie4-F6B9DFA9-CFD2-6DB4-89DD-5B9709912A71>>, accedido 30/11/2022.

⁴² LAVIÑA Javier, (1999), «Afromexicanos, curanderos heterodoxos y brujos», *Boletín americanista*, pp. 197-210. En línea: <<https://raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/view/98822>>, accedido 04/02/2023.

⁴³ LOPES DON Patricia, (2006), «Franciscans, Indian Sorcerers, and the Inquisition in New Spain, 1536-1543», *Journal of World History* 17 (1), pp. 27-49. En línea: <<http://www.jstor.org/stable/20079359>>, accedido 25/03/2023.

Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico,⁴⁴ Joan Cameron Bristol, *Christians, Blasphemers, and Witches: Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century*,⁴⁵ y Rosalba Piazza, *La conciencia oscura de los naturales: procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI – XVIII*,⁴⁶ o la obra colectiva *Mujeres quebradas: la Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*.⁴⁷ El creciente interés por este género de cuestiones podría responder a la también mayor conciencia que se está adquiriendo con relación a la diversidad social de la América actual y así a la necesidad que esto genera de estudiarla a través del tiempo, encontrando su origen en la colonización, al tiempo que la popularización del feminismo y el creciente interés por repensar la historia incluyendo en ella a las mujeres, tantas veces obviada, en aras de visibilizar la opresión de los sistemas patriarcales presentes y pretéritos, ha situado la brujería como un tema de actualidad, una moda a la que definitivamente la historiografía se ha sumado, entendiendo que como disciplina, la historia debe responder a las inquietudes que la sociedad que la genera tiene en cada momento. Veremos en todos estos nuevos textos, un uso de fuentes más diversas, distintas de las que fabrica el poder, intentando obtener testimonios personales y enfocando sus análisis hacia unas clases populares que reciben multitudes de estímulos diferentes y actúan por supervivencia.

Además, por sus propias características, esta cuestión ha sido trabajada también por académicos de la antropología social y cultural, quienes, ya en los años setenta, nos descubren el que de hecho es por antigüedad el primer estudio que hemos podido detectar dedicado en exclusiva a la brujería y la magia en América. Lo traerá Carlo Liberio del Zotti, en 1975, y se titulará exactamente de esa forma, *Brujería y magia en América*.⁴⁸ Lo malo es que no es una obra histórica, sino que como es propio de su ramo, estudia la existencia de esas prácticas en la contemporaneidad de su tiempo, lo bueno, pero, es que nos dejará algunas reflexiones muy interesantes acerca del encaje de este tipo de fenómenos en la sociedad americana, y de cómo la raíz de ellas es la diferencia existente

⁴⁴ LEWIS Laura A., (2003), *Hall of Mirrors: Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*, Durham, Duke University Press.

⁴⁵ BRISTOL Joan Cameron, (2007), *Christians, Blasphemers, and Witches: Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century*, UNM Press.

⁴⁶ PIAZZA Rosalba, (2016), *La conciencia oscura de los naturales: procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI - XVIII*, México, D.F, El Colegio de México.

⁴⁷ ZAMORA CALVO María Jesús (ed.), (2018) (Tiempo emulado. Historia de América y España 66), *Mujeres quebradas: la Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*, Frankfurt am Main, Iberoamericana Vervuert.

⁴⁸ ZOTTI Carlo Liberio del, (1975) (Otros mundos), *Brujería y magia en América*, 2a ed., Esplugas de Llobregat, Plaza & Janés.

entre el cristianismo en Europa y en América, entre otras cuestiones. En este mismo sentido, y con una orientación etnohistórica nos encontraremos con los artículos de Ruth Behar, a finales de los ochenta, “Sex and sin: witchcraft and the devil in late-colonial Mexico”,⁴⁹ y “The Visions of a Guachichil Witch in 1599: A Window on the Subjugation of Mexico's Hunter-Gatherers”,⁵⁰ que nos permiten profundizar en las líneas que otros autores también han trabajado en relación con las censuras a la sexualidad, el encaje socioeconómico de las viudas en la sociedad colonial y la relación de ambos temas con las acusaciones de brujería. Otras contribuciones al tema serían, desde la misma antropología, la obra de Pamela J. Steward y Andrew Strathern, *Witchcraft, sorcery, rumors and gossip*, de 2004,⁵¹ que no se dedica en exclusiva a nuestro campo de estudio, pero que ofrece una perspectiva comparativa de los fenómenos de la brujería y la hechicería en diferentes contextos geográficos y temporales, dándonos algunas características comunes para este tipo de procesos y lo que ellos nos dicen de las sociedades que los experimentan y los persiguen.

Y finalmente, cabe mencionar que estos temas son tan sumamente prolíficos y provechosos de investigar, que han generado textos que lo han buscado entender desde la historia del arte, como *Idols Behind Altars*, de Anita Brenner, que ya en 1929,⁵² se interesaba por la existencia de cierta idolatría en las representaciones del cristianismo en el México virreinal, o desde la historia de la medicina, como *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*, de Gonzalo Aguirre Beltrán, publicado en 1963,⁵³ como un texto que trata de indagar la utilidad médica de rituales mágicos, propios del mundo indígena, pero también los traídos por las personas en situación de esclavitud.

⁴⁹ BEHAR, (1987), «Sex and sin: witchcraft and the devil in late-colonial Mexico».

⁵⁰ BEHAR Ruth, (1987), «The Visions of a Guachichil Witch in 1599: A Window on the Subjugation of Mexico's Hunter-Gatherers», *Ethnohistory* 34 (2), pp. 115-138. En línea: <<https://doi.org/10.2307/482250>>, accedido 01/04/2023.

⁵¹ STEWART Pamela J. y STRATHERN Andrew, (2004) (New departures in anthropology), *Witchcraft, sorcery, rumors and gossip*, Cambridge, University Press.

⁵² BRENNER Anita, (1929), *Idols Behind Altars*, Biblo & Tannen Publishers.

⁵³ AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo, (1963), *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista.

3.2. Brujería, hechicería, magia y superstición

Con todo lo expuesto anteriormente, comprobamos la existencia de un buen número de obras consagradas al estudio de la heterodoxia religiosa, y la presencia casi obligatoria de las prácticas vinculadas al uso de la magia en ellas. Y, ciertamente, no es para menos, pues, en este tipo de cuestiones, residen las “grandes enemigas” de la religión católica, que no son otras que las ritualidades alternativas, aquellas que dicen ofrecer soluciones a problemas vitales por vías ajenas a las de la Fe, contraviniendo con ello la omnipotencia del Dios único cristiano y asociándose directamente, por tanto, con el enemigo, con el demonio.

A este respecto, agrupamos en un mismo estudio a la magia, la brujería, la hechicería y la superstición, porque son todas ellas expresiones de una misma realidad, de una misma necesidad. Tal como nos exponen Manuel Pérez y Paola Monreal, la magia es una de las dos formas posibles de maravilla, la otra, sería el milagro, de origen divino, la maravilla cristiana, con lo que la primera sería de origen maléfico, sobrenatural y satánico. Así mismo, también nos definen la brujería y la hechicería como las dos especies de magia que pueden practicarse, diferenciándolas en la existencia o no de pacto con el diablo, respectivamente.⁵⁴ Esto, claro está, desde la perspectiva de la religión, pues no debemos olvidar nunca que estas etiquetas y nombres nos vienen dados directamente de los usos que empleaban las autoridades e individuos de la época. Por otro lado, el término “superstición” nos aparece vinculado con mucha frecuencia a este tipo de prácticas, empleado como denominación genérica para cualquier creencia que salga de la religión y atribuya poder, y magia, a acciones, objetos y hechos de apariencia intrascendente, y, aunque hoy la utilizaríamos como calificativo para actuaciones basadas en la irracionalidad y alimentadas por el miedo, ya era en cierta forma ese también el carácter que ellos le otorgaban cuando la empleaban en las fuentes, eso sí, entendiendo por irracional aquello que sale de la explicación cristiana del mundo.

Así, esta cuestión ha aparecido en la historiografía a lo largo del siglo XX y XXI de forma recurrente, pudiendo caracterizarse tres grandes grupos de obras. En primer lugar, encontraríamos los escritos de la primera mitad del siglo XX, muy vinculados en sus formas al positivismo, con un estilo rápidamente identificable a nivel de lenguaje y en la

⁵⁴ PÉREZ Manuel y MONREAL Paola, (2018), «Motivos tradicionales de hechicería erótica en denuncias y autodenuncias inquisitoriales de San Luís Potosí (1629)», en: ZAMORA CALVO María Jesús (ed.), *Mujeres quebradas: la Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*, Frankfurt am Main, Iberoamericana Vervuert, pp. 64-65.

forma de presentar los contenidos. Por lo general serán textos en los cuales nos aparecerán relacionados casos de brujería y hechicería que sus autores encuentran en las fuentes inquisitoriales que van consultando y presentando en sus obras, sin analizarlos de manera individualizada, sin ir a ver en ellos mayores causas o consecuencias. A menudo, serán obras que estudian estas prácticas de forma indirecta, dentro de contextos más grandes, obras sobre la Inquisición principalmente. Son obras como la de Toribio Medina, de 1905, en que nos aparecen enumerados los nombres de los acusados en listados que vuelcan los contenidos que se va encontrando en las fuentes, siendo su principal aportación a la historiografía precisamente el hecho de dar a conocer el alcance que tenían esas fuentes y su potencial. A modo de ejemplo, en una ocasión nos cita el caso de siete mujeres, españolas, algunas viudas y otras casadas, que fueron acusadas de utilizar “*cosas santas y benditas para saber el porvenir y para que sus amigos las quisiesen bien*”, y citando un pasaje directo de su fuente añade que “*eran gente ignorante y de poco entendimiento y mostraron con lágrimas mucho dolor y arrepentimiento*”, con lo que se les perdonaron los azotes y se las condenó a pagar con dinero.⁵⁵ También seguiría esa senda, Mariano Cuevas, quien considerará la Inquisición como un elemento regenerador de la sociedad colonial del primer momento posconquista, y cuando explique las actividades que esta persiguió, dirá que la hechicería y la bigamia fueron considerados como delitos menores, al mismo nivel que las palabras malsonantes, una apreciación importante.⁵⁶

Con Julio Jiménez Rueda seguimos aún en este grupo, pero la cosa ya cambia un poco, y aunque se centra especialmente en los protestantes y los judíos, le dedica un capítulo entero de su obra a hablar de la hechicería y la superstición. Conceptualiza la hechicería como culto al demonio, y desde una perspectiva claramente católica presenta la magia como la creencia que da lugar a las supersticiones, culto al diablo que otorga poder para conocer el porvenir y modificarlo a su antojo.⁵⁷ En referencia a la obra de Menéndez Pelayo, de la que ya hemos dicho toma influencia, dice que en la España de los siglos XVI y XVII no se practicaban este tipo de actividades mágicas, pero añade que en la Nueva España si existieron, un matiz en el que podríamos ver una voluntad de recoger la complejidad que le era intrínseca a la sociedad colonial y a partir de la cual podríamos conceptualizar más cosas, sin embargo, esta valoración última, él no la hace, no es su forma de abordar el estudio histórico. Describe también los rituales de brujería, diciendo

⁵⁵ TORIBIO MEDINA, (1905), *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, pp. 94-95.

⁵⁶ CUEVAS, (1921), *Historia de la Iglesia en México*, p. 273.

⁵⁷ JIMÉNEZ RUEDA, (1946), *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, pp. 195-196.

que estos realmente solo ocurrirían en la imaginación de las brujas por intermediación del demonio, habla sobre la astrología, los agüeros y los amuletos, usando como fuente principal de información la obra de Pedro Ciruelo, de 1556, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, a la cual en ningún momento cuestiona y de la que, de hecho, extrae citas textuales continuamente sin matizar ni comentar.⁵⁸ Este autor, destacará, en un momento dado, un edicto de la Inquisición novohispana, que reproduce literalmente, y, en el cual se advierte de la especial inclinación que las mujeres tendrían hacia la superstición, lo cual las haría propensas a caer en pactos con el diablo, ósea convertirse en brujas, por bien que el autor aquí si matiza que a estas, a las brujas, ni en España ni en la Nueva España las quemaban en masa como en otros lugares de Europa, y que la magia novohispana recibió una especial mezcla hispano-indígena que resultó en su propia tipología, de matriz criolla, admitiendo que sobrevivieron a través de esto, elementos de ritualidad prehispánica.⁵⁹ Finalmente, agrupa también este autor diferentes casos de hechicería seguidos por el Santo Oficio, y también algunos de los procesos que se dieron contra indígenas por esta materia antes de la instalación del Tribunal de la Inquisición, es decir en la etapa de los inquisidores apostólicos, destacando en este último grupo la causa que se abrió contra un “sacerdote” de Moctezuma, de nombre cristiano Martín, por hacer hechicería muy influyente entre los indígenas, siendo condenado a ir a Castilla.⁶⁰ Es, por tanto, la aportación de este autor, la más significativa de este primer grupo, vinculado aún en buena parte a los valores de la colonia, principalmente por la continuidad de la fe católica como condicionante de sus perspectivas.

Esos conjuntos empezarán a verse cada vez más lejanos para los nuevos historiadores que iban tomando el relevo generacional a finales de los años 50 del siglo XX y especialmente a partir de los 60, entrando en un segundo grupo historiográfico que empezaría a incorporar de forma progresiva los elementos de renovación que se estaban generando en ese momento en la academia francesa a través de *Annales*, encontrando como principal abanderado a Richard Greenleaf. Ciertamente, su obra se dedica a la Inquisición, no se consagra en exclusiva a la heterodoxia, y, en ese sentido, pierde la especificidad que había aportado la de Jiménez Rueda, pero a cambio, gana en profundidad crítica y análisis social. En su libro sobre Juan de Zumárraga como inquisidor apostólico, por tanto, antes de la instalación del tribunal en la Ciudad de México, dedica

⁵⁸ Ibid., pp. 197-198.

⁵⁹ Ibid., pp. 198-199.

⁶⁰ Ibid., pp. 200-201.

un capítulo a hablar de la hechicería y la superstición, un uso de los términos idéntico al de Jiménez Rueda en ese sentido, destacando que estas actividades fueron especialmente perseguidas por el inquisidor, relaciona además diferentes casos concretos de hombres y mujeres, de los cuales analiza especialmente el procedimiento, las acusaciones y los testimonios, por tanto, ya no solo los lista, sino que los explica en mayor detalle, va más allá. Así, dado que el protagonista de su análisis es Zumárraga, condiciona el relato de los hechos a la actuación de este, concluyendo que los resultados fueron dudosos en este campo de la hechicería, pues lo oculto permaneció aún más en secreto y sus practicantes habrían actuado con mayor cautela, destacando sobre todo la continuidad temporal, llevándola incluso al presente, de la hechicería femenina.⁶¹ Además, tratando sobre el Santo Oficio mexicano del XVI, Greenleaf dice que la hechicería y la brujería le parecen dos de los temas más interesantes de entre los que trataba el tribunal; que lidiaron los primeros inquisidores con las brujerías indígenas y españolas, y con el tiempo, con la fusión de ambas. De nuevo, nos conceptualiza la diferencia entre brujería, abandonando la Fe para abrazar al demonio, y hechicería, en un grado menor, por bien que mucho más frecuente, incluyendo en ella a astrólogos, y lectores del futuro a través de las palmas de las manos y las “líneas de vida”.⁶² Es, por tanto, una visión que relativiza la efectividad de las actuaciones inquisitoriales en este campo concreto, del cual en realidad sigue extrayendo perspectivas parecidas a las del grupo anterior, pero más formuladas, observando que eran delitos de moralidad, menores en ese sentido respecto a las herejías protestantes, de mayor castigo y represión.

Con esta renovación vinieron también estudios de otras disciplinas a enriquecer la conceptualización de estas materias; desde la antropología, por ejemplo, Carlo Liberio del Zotti, aunque hablando de la brujería en el presente de cuando escribía, dijo que a quien cree en ello, poco le importa que la mirada europea le diga que es superstición y mito, se desconoce de la noción de pecado y del concepto de “tributar culto al demonio”, añadiendo que, desde la conquista, el clima ideológico en América se fue construyendo por compromisos, diferenciándose en el plano religioso de la estricta doctrina europea, haciendo que prácticas de curanderismo, adivinación o invocación de espíritus, lejos de ser mera superstición popular, se integren en un sincretismo religioso, en el cual el cristianismo deviene un elemento “*arquitectónico y fuente de referencia litúrgica*”, dice

⁶¹ GREENLEAF, (1961), *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*, pp. 111-120.

⁶² GREENLEAF, (1969), *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, p. 173.

el autor, similar al papel pretendido por el esperanto en la lingüística, de universalidad, detectando con fuerza la pervivencia de cultos africanos e indígenas y su mezcla con tradiciones heterodoxas europeas, siendo la brujería la primera de ellas.⁶³

Pero, sin ninguna duda, la novedad que resultaría más decisiva y que más condicionaría el desarrollo de este campo de estudios en el futuro, sería la incorporación de la perspectiva de género, con los textos de Ruth Behar, desde la etnohistoria, y de Solange Alberro, desde la historia. La primera, afirmará que la Inquisición no fue tan severa como las leyendas cuentan, mostrando una baja preocupación por perseguir y erradicar del común de la sociedad las prácticas mágicas, tratándolas a menudo como problemas que podían solventarse por la confesión, limitándose además en la mayoría de los casos a temas relacionados con la sexualidad y el matrimonio que se centraban en el ámbito doméstico e implicaban especialmente a mujeres, aseverando la autora que, el dominio del cristianismo, en relación con la religión popular, era más bien tenue, apuntando al especial componente de diversidad y mezcla étnico-cultural, española, indígena y africana de esa sociedad.⁶⁴ Así, para Behar la magia y la brujería eran a menudo la forma más eficaz para una mujer de recuperar espacios de autonomía personal que el matrimonio eliminaba por completo, y a la vez librarse del poder, la opresión y la violencia ejercida por el marido en ese ámbito. Una brujería, en todo caso, muy vinculada a temas amorosos, tratada, dice, con indulgencia, como surgida de la ignorancia y no tanto como herética. De este modo, a diferencia de los casos de brujería famosamente conocidos del norte de Europa, que además eran laicos, los de la Inquisición española, y por extensión los de su versión novohispana, habrían caracterizado, para la autora, un estilo propio, basado en la búsqueda de los motivos de las creencias o actos de una persona para comprenderlos, con lo que también variaban las condenas, que no partirían de la culpabilidad o no, sino del arrepentimiento, valor fundamental en el cristianismo, lo que nos conecta con el gran número de autodenuncias que se producían, hecho que demostrarían cuan interiorizada estaba la autocensura moral, de nuevo especialmente en mujeres, la vergüenza, la culpa, y la pretendida benevolencia de los inquisidores.⁶⁵

Luego, Solange Alberro coincide en diagnosticar ese mismo hecho de que la brujería y la magia no generaron demasiados casos en América en general. Sí destaca, la presencia de

⁶³ ZOTTI, (1975), *Brujería y magia en América*, pp. 14-15.

⁶⁴ BEHAR, (1987), «Sex and sin: witchcraft and the devil in late-colonial Mexico», p. 34.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 35-36.

una ritualidad mágica cotidiana, la mezcla, de nuevo, de elementos españoles, indígenas y africanos, y el hecho de que cuando actúe la Inquisición sobre estos temas lo hará buscando reafirmar la ortodoxia y resultar ejemplificante.⁶⁶ Y en el factor de género de los acusados, subraya la participación mayoritaria de las mujeres en esta tipología de prácticas, relacionándolo con la cotidianidad, el ámbito doméstico y la resolución de problemas del día a día. Finalmente, en el factor étnico afirma que el suministrador de los productos suele ser indígena, el cliente final de las sustancias mágicas, una mujer española y la intermediaria y artífice de brebajes y ungüentos, una mujer mestiza.⁶⁷

Finalmente, el tercer grupo historiográfico, el más reciente, viene desarrollándose desde los años noventa y llega hasta la actualidad, es en buena medida una continuidad lógica del anterior, pero va un paso más allá, y ya no solo busca las causas y hace análisis más profundos, sino que además se interroga por el uso de los conceptos, buscando en ellos conocer los imaginarios de la sociedad colonial y entenderla en su diversidad y complejidad a través de aproximaciones de casos vistos en todo detalle, mediante los cuales acceder a la cotidianidad, a las clases populares y conceptualizarán las mentalidades y el cómo afectarán a ellas multitud de condicionantes, de género, origen étnico y estrato social y se preocuparán por entender los valores que desprende la sociedad analizada a través de esos casos.

Laura A. Lewis es un ejemplo de finales del siglo XX; en uno de sus artículos abordará las representaciones de las mujeres y los indígenas a través de los textos generados en la Nueva España, para, desde ellas, entender las ideas coloniales alrededor de la religión, la racionalidad, el autocontrol y el poder social en los diferentes grupos étnicos. De todas, nos interesarán sus apreciaciones sobre la brujería, de la cual dirá, que en la mentalidad colonial se vinculaba esta práctica con la pérdida del control sobre sí mismo, que será una actividad de la que se acusará con especial frecuencia a los indígenas y las mujeres, que estarían actuando bajo efecto del demonio y en favor de actitudes de subversión, de las relaciones de género, como que el hombre rinda su poder a la mujer y esta le domine, a través de la magia amorosa, la más comúnmente acusada a las mujeres, o del orden social, encantando a esclavos para que se resistieran a trabajar. Además, nos caracteriza el perfil de la mujer, soltera o viuda y pobre como el más habitual para ser acusado de brujería si se era española, para los indígenas, la acusación será más generalizada, por bien que, al

⁶⁶ ALBERRO, (1988), *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, pp. 213-215.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 217-218.

quedar fuera del mandato de la Inquisición, será inevitable un cierto paternalismo e infantilización hacia ellos y sus actuaciones, se les creará así en un estadio de mayor irracionalidad que el resto, de mayor superstición y de mayor facilidad para caer en las “trampas diabólicas”.⁶⁸

Por otro lado, la obra colectiva *Mujeres quebradas: la Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*, es una de las más recientes muestras de este tercer grupo historiográfico. A través de sus diferentes capítulos de marcada composición interdisciplinar y con un tono cercano a la microhistoria, los diferentes autores se interesan por conocer aspectos concretos de las mentalidades e ideologías de la sociedad colonial novohispana mediante la profundización en historias personales que utilizan como ejemplos para la extracción de las ideas principales que les permitan caracterizar la persecución inquisitorial ahondando en las causas y condicionantes de dichas persecuciones. Hablarán también de otros temas más que no solo el de la brujería y la hechicería para entender a través de ellos una sociedad marcada por la sumisión de las mujeres y de los grupos sociales populares a las elites coloniales.

De este modo, y por citar un par de capítulos que nos sirvan de ejemplo, encontraríamos a Alberto Ortiz con su “*Corre de pública vos i fama que es bruxa. Catalina de Miranda y el perfil de la víctima propicia*”, donde, a partir de un caso acaecido en el Valladolid de la Nueva España, hoy Morelia, en el siglo XVII, despliega un análisis basado en la teoría del “chivo expiatorio” que conceptualizó René Girard, a partir de la cual concluye que determinadas mujeres fueron denunciadas por sus vecinos y juzgadas por la Inquisición basándose en sus características personales y a la luz de los prejuicios sociales, en cumplimiento con las indicaciones que prescribían los tratados de la época a este respecto, observando con claridad, como ya había hecho Lewis, un perfil de víctima, femenina, de edad avanzada y sola, por viudedad normalmente, de condición social pobre, que encuentra su encaje y supervivencia en la sociedad a través del celestinaje y la hechicería, así como la limosna, acciones que cruzaban la línea de lo permitido y entraban en una heterodoxia que denunciaron los propios vecinos a los que alguna vez benefició con sus

⁶⁸ LEWIS Laura A., (1996), «The ‘Weakness’ of Women and the feminization of the Indian in colonial Mexico», *Colonial Latin American Review* 5 (1), pp. 73-74 y 79-81. En línea: <<https://doi.org/10.1080/10609169608569878>>, accedido 10/05/2023.

servicios.⁶⁹ Así, a ojos del autor, elevar a categoría inquisitorial prácticas vinculadas a la superstición popular suponía para las juzgadas la pesada acusación de brujería, rodeada en sí misma de estigmas y connotaciones que condicionaban el desarrollo de los hechos, contaminados por los mitos y suposiciones preestablecidas en el imaginario colectivo de la sociedad católica colonial. Con todo, el autor se hace eco de la perspectiva de género que ya venía aplicándose a este campo de estudio para ratificarla, evidenciando además el peso de la pertenencia social baja, que, sumados al factor de edad, dibujan a la víctima perfecta de este tipo de acusaciones en mujeres que, dadas las limitaciones que la sociedad le tendía, no podía hacer más que buscar formas de subsistencia económica que, en un ámbito como el urbano, únicamente podían encontrarse para sus casos en la mendicidad y la práctica de artes asociadas a la aplicación de hierbas, ungüentos y brebajes generados por la sabiduría popular, de transmisión oral y tradicional, ofreciéndolas en intercambio económico.⁷⁰ Un segundo ejemplo de esta misma obra sería el capítulo de Manuel Pérez y Paola Monreal, “Motivos tradicionales de hechicería erótica en denuncias y autodenuncias inquisitoriales de San Luis Potosí (1629)”, en el que se trabaja el aspecto de las autodenuncias, animadas a ser confesadas por los miembros del clero, relacionadas todas ellas con el amor, con la práctica de la hechicería erótica, como en el caso analizado por Ortiz. En ellas, veremos como un patrón común será el utilizar a indios como presuntos terceros inductores al delito, sabedores de que no podían ser juzgados por el Santo Oficio.⁷¹

Y una novedad que la historiografía está empezando a trabajar en estos últimos tiempos, es la determinación del papel que jugaron los foros de justicia civil en lo concerniente a juzgar delitos de fe. Olivia Luzán Cervantes publicó un artículo en el que trabajaba esta perspectiva, aclarando que, dentro de la justicia eclesiástica, convivía la Inquisición con otros tribunales dirigidos por obispos diocesanos, llamados provisoratos o audiencias episcopales, encargados de juzgar las faltas cometidas por indígenas, que, por tener esa misma condición, quedaban fuera del alcance del Santo Oficio, pero que adicionalmente, la justicia civil se arrogó a menudo competencias para dirimir sobre asuntos tocantes a la

⁶⁹ ORTIZ Alberto, (2018) (Tiempo emulado. Historia de América y España 66), «Corre de pública vos i fama que es bruxa. Catalina de Miranda y el perfil de la víctima propicia», en: ZAMORA CALVO María Jesús (ed.), *Mujeres quebradas: la Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*, Frankfurt am Main, Iberoamericana Vervuert, pp. 18-19.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 19-22.

⁷¹ PÉREZ y MONREAL, (2018), «Motivos tradicionales de hechicería erótica en denuncias y autodenuncias inquisitoriales de San Luis Potosí (1629)», pp. 60-63.

fe de los “indios”.⁷² Esto sería posible según la autora, teniendo en cuenta la siguiente distinción: los delitos contra la fe eran competencia de los tribunales eclesiásticos, y así, la hechicería era juzgada allí por su vinculación diabólica, pero, cuando se usaban esos conocimientos mágicos para dañar a alguien o a algo, esa falta no era directamente contra la fe, sino que entraba dentro del tipo de cuestiones que competen al fuero secular.⁷³ De este modo, a través de documentación tlaxcalteca del siglo XVIII, la autora indaga en ciertos casos de hechicería indígena que acabaron bajo la lupa de los foros de justicia civil, diciendo que a través de ellos, se detecta la existencia de ciertos grupos de indígenas, que pudieron conocer las leyes que les amparaban.⁷⁴

Además, desde la antropología, se ha seguido contribuyendo a la conceptualización de la magia y la brujería como fenómeno social y, aunque sin centrarse especialmente en América, Pamela J. Stewart y Andrew Strathern, han reivindicado en su obra, la importancia del rumor y el cotilleo como catalizadores de las acusaciones de brujería y hechicería, considerando que estas nacen con asiduidad como formas de respuesta a tensiones sociales e interpersonales crecientes, condicionadas por su contexto histórico.⁷⁵

Finalmente, ha ido tomando forma, dentro de esta tercera ola historiográfica, una línea de investigaciones especialmente dedicada a la comprensión de los fenómenos mágicos en personas afrodescendientes. Clasificados por las autoridades coloniales como negros y mulatos, libres o esclavos, traídos de África o criollos americanos; estas personas eran una parte muy activa de la sociedad, y, a menudo, constituyeron un foco de diversidad religiosa enorme. Javier Laviña, por ejemplo, le dedicó un artículo a la cuestión en el *Boletín Americanista*, centrándose en los casos juzgados por la Inquisición en Veracruz, encuentra un total de 45 afroamericanos juzgados en el periodo comprendido entre 1571 y 1787, casi el 60% de ellos hombres, y como delito más común, la hechicería, donde en contradicción con la tendencia general recién apuntada, son más las mujeres que los hombres. El autor se centra no obstante en el siglo XVIII, donde todos los acusados de este delito fueron hombres, y ninguno de ellos pudo ser condenado, encontrando que

⁷² LUZÁN CERVANTES Olivia, (2018) (Global Perspectives on Legal History 5), «Indios acusados de hechicería ante el foro de justicia civil de la ciudad y provincia de Tlaxcala (siglo XVIII)», en: ALBANI Benedetta, DANWERTH Otto y DUVE Thomas (eds.), *Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX*, Frankfurt am Main, Max Planck Institute for European Legal History, p. 197. En línea: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7533489>>, accedido 13/05/2023.

⁷³ *Ibid.*, p. 201.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 212.

⁷⁵ STEWART y STRATHERN, (2004), *Witchcraft, sorcery, rumors and gossip*.

habitualmente las penas del Tribunal tenían un sesgo, que nosotros podríamos definir como étnico y social, por el cual no se imponía el mismo castigo en todos los casos de un mismo delito, sino que este venía condicionado por la identidad del acusado, resultando en el caso de los esclavos muy habitual el argumentar su ignorancia como eximente. Son en esta ocasión mayormente hechiceros curanderos, que conceptualizan la enfermedad dentro de un mundo mágico, comúnmente, son denunciados por sus propios pacientes, y basaban su capacidad curativa en el aprendizaje adquirido por vía de la observancia de la naturaleza, aunque para la Inquisición, esta habilidad era el resultado de un acuerdo con el demonio.⁷⁶

Laviña añade también que, era muy frecuente que los esclavos, para escapar de su situación, cometieran algún delito punible por la Inquisición, habitualmente relacionado con la moral, para ser trasladados a la cárcel o pasar a manos de un nuevo amo, o del mismo Tribunal. Se recurre en concreto a un ejemplo que resulta muy representativo del funcionamiento de la sociedad novohispana, una mujer española, viuda, recurrió a los servicios curativos de un hechicero esclavo que, además de los ungüentos habituales, le prescribió relaciones íntimas con él, lo cual ella hizo. Diez años después lo denunció, y el autor considera que seguramente actuó pensando en limpiar su imagen y su conciencia, además destaca el hecho de que el propio Tribunal al describir lo ocurrido, de por hecho que efectivamente el esclavo la curó, y que efectivamente ella estuviera hechizada, pues nos demuestra hasta qué punto este tipo de creencias formaban parte de los imaginarios de la sociedad colonial.⁷⁷ Otro caso muy identificativo es el de un esclavo bozal que curaba a la gente con yerbas porque así se lo había enseñado su padre en África, como era un recién llegado la pena fue benévola, además el delito no era muy grave.⁷⁸ La existencia de estos casos, nos hace presente la inevitable llegada de formas de pensamiento y de religión africanas dentro de las cabezas de los esclavos de la trata, y su implantación y transmisión dentro de la sociedad colonial como una forma más de superstición, ante la cual, la Inquisición no permanecía inmóvil, por bien que tampoco se mostraba demasiado fiera si la transgresión no era de especial gravedad en algún otro sentido. Las ideas de la Ilustración intentarían vencer el oscurantismo y la irracionalidad que representaban las creencias mágicas en América, pero no lo lograron, según concluye

⁷⁶ LAVIÑA, (1999), «Afromexicanos, curanderos heterodoxos y brujos», pp. 197-202.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 202-203.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 204.

Javier Laviña, los derrotados, las clases subalternas, lograron imponer una cosmovisión mágica de transmisión generacional, sin que la Inquisición pudiera evitarlo.⁷⁹

3.3. La visión de la Iglesia: consejos contra hechiceros

Y además de todo lo anterior, hemos querido contar con una consulta a la obra *“Itinerario para párrocos de indios: en que se tratan las materias más particulares tocantes à ellos para su buena administración”*, de Alonso de la Peña Montenegro, para profundizar más en la interpretación que la Iglesia hacía de las prácticas mágicas y en cómo se proponía combatirlas.

Debemos abordar, eso sí, primeramente, algunas cuestiones formales sobre la obra consultada. Es necesario saber que este texto se publicó por vez primera en 1668, y que la versión que nosotros hemos consultado, la que conserva el CRAI Biblioteca de Fons Antic de la Universitat de Barcelona, es de 1771, ochenta y cuatro años después de la muerte de Alonso de la Peña, algo que da cuenta del éxito que alcanzó el texto, al menos, el suficiente como para haber sido reeditado en Europa tanto tiempo después de su muerte. Además, el autor de la obra era el obispo de Quito, por tanto, su experiencia se circunscribe a este espacio y no al Virreinato de la Nueva España, que es nuestro campo de interés en este trabajo. No obstante, la obra enfoca el trato hacia los “indios”, entendiéndolos como una categoría genérica, y, por tanto, podemos pensar que lo que de ellos se dice, responde a una acumulación de “características” tópicas y típicas, fruto de un cierto imaginario que, para este momento, ya estaría altamente desarrollado, alrededor de un “indio” estereotípico, que es lo que en gran medida va dibujando el autor en su texto. Igualmente, el hecho de que sea un “itinerario para párrocos de indios” ya nos indica que su mismo carácter de guía, de pautas de actuación, deben hacerlo aplicable a cualquier tipo de indígena que un doctrinero pudiera encontrar, y así, el texto ya contempla las diferentes tipologías de actuación en función de que respuestas parezcan interpretar los curas al interactuar con ellos. Ello no quita, por otra parte, que el detalle más en profundidad de lo que cuenta, nos haga detectar una viva experiencia, en primer plano o al menos muy de cerca, de la realidad de las doctrinas y de esos espacios de convivencia, de transición hacia la conversión.

Así, en todo momento la obra plantea la necesidad de conseguir una conversión profunda y real, que “extirpe” cualquier remanente de religiosidad prehispánica, y ahí es donde

⁷⁹ Ibid., pp. 208-209.

encontramos el principal interés de la obra para nuestro trabajo, pues con él, podemos adentrarnos, desde la subjetividad de un español, desde el punto de vista de un cristiano, desde la óptica del poder, a la persistencia en los indígenas de prácticas de hechicería previas a la conquista. Además, muchas otras cuestiones son tratadas en esta fuente, que excederían por completo los límites aquí abarcables y nos sugieren un estudio más detenido en el futuro, como, por ejemplo, la credibilidad que los indígenas dan a los sueños, la idolatría, el gran asunto de la embriaguez, o cuestiones relativas al matrimonio y la cópula. Todas ellas prácticas que entran dentro de esa heterodoxia, en este caso por defecto de efectividad en la conversión, algo que nos confirma la persistencia de valores prehispánicos en la nueva sociedad colonial, que la autoridad eclesiástica combate activamente y que configuran la complejidad y diversidad social del momento.

Peña Montenegro da en su texto las pautas que un doctrinero debe seguir con los indígenas que tiene a su cargo, y con ello, vemos todo un decálogo de consejos enfocados a conocer los problemas de Fe más comunes entre estos grupos y ofrecer prácticas represivas eficaces contra su heterodoxia religiosa, y además de ello, nos deja ver también su opinión al respecto. Sobre los hechizos, pues, nos aclara de entrada, que suponen un pacto con el diablo, habiéndolos de dos tipos, los que dañan a seres vivos, y los amatorios. De los primeros nos dirá que el demonio tiene poder para hacer que determinados objetos naturales, pasados por las manos de un hechicero, tengan capacidad agravatoria,⁸⁰ lo cual nos habla de cuan interiorizada tenían los miembros de la sociedad colonial la veracidad de esas prácticas, y la inevitable relación de estas con el demonio, pues si sirven para hacer el mal, deben ser fruto de una intervención maligna. Del segundo tipo de hechizos, nos dirá, que no es posible hacer que alguien ame o aborrezca a otro, porque ello depende del “libre albedrío”, pero que sí es posible predisponerle a través de los sentidos, pues estos, sí serían manipulables a través de los hechizos,⁸¹ una aclaración que ahonda en la premisa anterior, pues otorga credibilidad a las prácticas mágicas como fuerzas que, si bien no alteran el raciocinio humano, si afectan al entorno a través del cual este deberá tomar decisiones, conduciéndolo al objetivo propuesto por el hechicero.

Sobre esta veracidad debemos añadir, no obstante, que no es absoluta, pues el autor aclara en su texto que algunos hay, de hechiceros, que son falsos, y engañan a la gente con “las

⁸⁰ PEÑA MONTENEGRO, (1771), *Itinerario para párrocos de indios...* 07 XVIII-6909 (CRAI Biblioteca de Fons Antic de la UB). Lib. II, Trat. V, prólogo, 2, p. 183.

⁸¹ *Ibid.*, lib. II, Trat. V, prólogo, 3, p. 183.

primeras [hierbas] que topan (...) à fin de ganar para pasar la vida”,⁸² esto además nos da cuenta de cómo, efectivamente, este tipo de prácticas jugaban un papel en la sociedad colonial, eran demandadas por la gente, y esa demanda generaba una oportunidad de negocio para que algunos sectores de la población las llevaran a cabo, banalizándolas, extrayéndoles la connotación maligna y convirtiéndose en una forma de supervivencia económica. En este sentido, pues, el verdadero hechicero, pues, sería aquel que “*antes de dar sus respuestas les hace apostatar (...) atribuyendo divinidad al demonio, idolatrando con ofrecerle sacrificios*”.⁸³ Además, distingue el autor también otros magos, “disimulados”, en sus propias palabras, que harían pasar sus artes por cristianas, usando elementos de la ritualidad católica como santiguarse, ciertas palabras y oraciones santas, y posturas mirando al cielo, incluso les tomarían confesión a las personas que atienden, para después pasar a otros ritos y ceremonias de sacrificios, ya impropias de la cristiandad.⁸⁴

Estos dos perfiles del hechicero nos caracterizan a ojos de la Iglesia dos peligros diferentes, el primero, el que directa y abiertamente contradice la Fe y propone prácticas que son entendidas como heréticas, este es quizá el clásico, el que se conecta con el mundo prehispánico y aquel que más enlaza a los indígenas con el mundo previo a la conquista, aquel que sería una llamada al pasado y que conservaría una ritualidad independiente y propia, ajena a los nuevos estímulos recibidos en el marco de las doctrinas. Sin embargo, el segundo tipo, nos habla de una ritualidad propiamente heterodoxa, que si incorpora el catolicismo a sus prácticas, que sí responde a la llegada de las ideas cristianas, pero que conocedora de las inquietudes que persisten en los indígenas, las combina con ritualidades pasadas para dar como resultado un nuevo grupo de procedimientos, que son precisamente los que nos interesaba confirmar, porque dan prueba de la complejidad de las mentalidades del mundo colonial, que se enriquecen de los diversos sustratos culturales que conviven en el territorio aunque se propongan como antagónicos desde la oficialidad.

Esto por supuesto, es algo que el buen doctrinero debía impedir que ocurriera, pero Alonso de la Peña alerta a sus lectores de que, así como, a su parecer, los indígenas no tenían problemas en confesar otros pecados, en estos si tenían miedo de descubrir a los

⁸² Ibid., lib. II, Trat. V, sección I, 1, p. 184.

⁸³ Ibid., lib. II, Trat. V, sección I, 3, p. 184.

⁸⁴ Ibid., lib. II, Trat. V, sección I, 6, p. 185.

magos por miedo a que les hechizaran, prefiriendo la tortura a la confesión,⁸⁵ y que de hecho, los magos eran, a su entender, el principal estorbo al proceso evangelizador, que eran muy persistentes, difíciles de doblegar, porque gozaban de esa capacidad de amedrentar a los demás con amenazas, y porque, aún más, eran en ocasiones alentadores de “*alzamientos y trayciones*”,⁸⁶ estas ideas nos hablan de las resistencias al proceso de imposición del catolicismo entre los indígenas, y de cómo a ojos de la Iglesia estas se producían por la pervivencia de fuertes lazos con la ritualidad pretérita, tradicionales y de transmisión cultural de generación en generación, que dificultaban conseguir una conversión pura y libre de heterodoxia, pues en realidad pudiéramos considerar que este era un objetivo quimérico, que ni los mismos españoles venidos de la península cumplirían, y que obligaba para su cumplimiento a renunciar a elementos que ya no respondían solo a la religión, sino que configuraban la identidad misma de los pueblos, y que, por tanto, perderlos pudiera equivaler para ellos a dejar de ser lo que eran.

Ante esta realidad, la única solución viable, persistente también el autor en sus ideas, es la ya mencionada localización del encargado de propagar en la comunidad esas prácticas, a fin de encerrarlo y aislarlo del resto, quemando sus instrumentos en público, dando a entender a los indígenas porque se hacía, medidas con todo que en general se aplicaban al resto de elementos considerados de idolatría, entre los cuales destacaría la prohibición de hacer “*bayles y cantares (...) antiguos en su lengua materna (...) porque en ellos tienen la memoria de la idolatría, y hechizos*”.⁸⁷ Así mismo, el autor aconsejaba también usar españoles para que estos preguntaran a los indígenas donde podían encontrar hechiceros, según dice, los “indios” no sospecharían de ellos porque serían sabedores de que los españoles también recurrían habitualmente a estas prácticas, y se lo contarían, debiendo estos españoles delatarlo al cura de inmediato.⁸⁸ Esto nos da una información tremenda, pues nos está confesando que efectivamente la hechicería era en el mundo colonial una práctica transversal, a la que podían recurrir todos los grupos sociales, incluidos aquellos de los que se esperaba una mayor cristiandad, dándonos cuenta de hasta qué punto la heterodoxia es la forma natural de los seres humanos en el punto de interactuar con la espiritualidad, o como mínimo el poder afirmar que los españoles ya traían esa

⁸⁵ Ibid., lib. II, Trat. V, sección I, 4, p. 184.

⁸⁶ Ibid., lib. II, Trat. V, sección I, 8, p. 185.

⁸⁷ Ibid., lib. II, Trat. V, sección VIII, 1-4, p. 191.

⁸⁸ Ibid., lib. II, Trat. V, sección I, 7, p. 185.

heterodoxia de la península al llegar a América, y que allí no hace sino que enriquecerse y verse en distintas formas en todos los miembros de la sociedad.

Por tanto, detalles como estos que hemos visto, suponen una auténtica mina de conocimiento para complementar las visiones que nos ha ofrecido la bibliografía, y para entender los debates teológicos que los retos de la sociedad colonial generaron en el seno de la Iglesia, y el cómo fue articulándose el aparato de homogeneización, pretendida que no siempre conseguida, religiosa y cultural del Nuevo Mundo. Con toda esta información, hemos podido configurar una cierta mirada propia, una mínima contribución a la cuestión a partir de nuestra aproximación a esta fuente documental, que ha venido a confirmar lo que ya habíamos recogido de los textos de otros autores.

4. Conclusiones

Y tras todo lo visto, es lo habitual cerrar todo buen trabajo con unas conclusiones en que se valoren los contenidos de este, así como se dé resolución a los objetivos e hipótesis planteadas en la introducción, para poder, con todo ello, atreverse a dibujar algunas líneas de futuro potenciales sobre el estudio de las materias aquí tratadas.

Por tanto, a través de las lecturas que hemos realizado a la bibliografía sobre la brujería y la hechicería novohispanas, nos ha sido posible caracterizar tres grandes líneas historiográficas, que no han sido nunca ajenas a las tendencias historiográficas de su momento, sino que, precisamente, se han visto influidas por estas y, de hecho, han sido su expresión en este campo temático. En el primer bloque, pues hemos visto textos marcados por el positivismo, que no cuestionan el contenido de las fuentes consultadas, que pasan muy por encima de ellas, sin pararse a ver las causas, con muy poca profundidad de análisis, limitándose, en muchas ocasiones, a presentar listados y enumeraciones de casos que sobre el tema han encontrado en los documentos. Son, por lo general, obras no dedicadas en exclusiva a la brujería y la hechicería, sino que enmarcan sus estudios alrededor de la Inquisición o de la religión en un sentido amplio, con la excepción de Jiménez Rueda, que sí se dedica enteramente a la heterodoxia, pero que aun así también se dedica más a los protestantes y los judíos que no a la brujería, y en todas ellas el vínculo ideológico con los valores católicos y en ciertas formas con la colonia se hacen presentes de alguna manera.

Los textos del segundo bloque siguen aún dedicándose mayormente a la Inquisición, siendo pocos los estudios que se consagran en exclusiva a las prácticas mágicas, pero,

ciertamente, introducen multitud de aspectos renovadores, buscan comprender la historia como un conjunto de procesos, se interrogan por las relaciones de los temas tratados con la sociedad en que estos tienen lugar. Se abordan, pues, las fuentes con una mirada crítica y se hace historia social, en tanto que persiguen el entendimiento de la religión como un factor determinante dentro de la sociedad colonial, siempre desde el interés puesto en las personas y en lo que hacen. Así mismo, a este bloque debemos la llegada de estudios procedentes de otras disciplinas afines, enriqueciendo con ello las visiones existentes, y también se empieza a trabajar en este momento con la perspectiva de género, algo que revolucionará la manera de abordar el debate.

Finalmente, el tercer bloque en que hemos agrupado la historiografía sobre este tema va un paso más allá y se interroga por los conceptos utilizados, busca comprender los imaginarios, se hace notoria una mayor preocupación por entender la diversidad y la complejidad de la sociedad colonial, sus clases populares, la cotidianidad, las mentalidades y las narrativas, entre otros enfoques. Es de hecho un momento mucho más amplio y heterogéneo que nunca, en que se trabaja con visiones que parten de la Historia de las Mentalidades, o incluso con ciertas tendencias a la Microhistoria, con el interés siempre de usar fuentes de orígenes mucho más amplios, para buscar comprender el fenómeno desde otras ópticas. En este sentido, por ejemplo, hemos visto como se incorporaba la novedad de estudiar la intervención de la justicia civil en estos asuntos de la heterodoxia cuando traspasaban la barrera del delito de Fe y adquirirían agravantes de sangre. Es, con todo, el momento con mayor interdisciplinariedad que nunca, con producciones ya habitualmente exclusivas sobre este grupo de temas, llegando incluso a especializarse en subtemas, que adquieren en ocasiones un grado de dedicación que a futuro podría hacer perder de vista al conjunto, sino se toman en cuenta los marcos generales en los que se está trabajando.

Hemos podido ver también tres grandes debates que en mayor o en menor medida han ido tratando los diferentes autores consultados. Por un lado, tendríamos la cuestión de en que grado persiguió la Inquisición estas prácticas. A este respecto, Mariano Cuevas dijo que la hechicería era un delito menor a ojos de la Inquisición, algo que Greenleaf puntualizó al observar que, al menos para el Inquisidor apostólico Zumárraga, sí fueron un objetivo prioritario, pero reconociendo, eso sí, que sus resultados fueron poco significativos, pues hubo una continuidad a largo plazo de estas actividades. Ruth Behar y Solange Alberro compartieron el diagnóstico general, apuntando a una, relativamente,

baja presencia de casos relacionados con la magia en América, y a un bajo nivel de represión también de los mismos, con penas generalmente de grado menor, considerando en este sentido, que por el carácter religioso de los tribunales, estos pondrán su foco en el arrepentimiento del acusado y no tanto en su culpabilidad al momento de dictar resolución, pues este es un valor fundamental de la cristiandad. En todo caso dirán que, cuando el Santo Oficio actúe, lo hará con voluntad ejemplificante, como siempre lo hacía. Por último, hemos visto como Laviña observaba en este punto que, aunque la Inquisición no permanecía inmóvil ante estos casos, tampoco era especialmente fiera si estos no tenían una especial gravedad, una opinión que coincide con las anteriores, pudiendo, por tanto, concluir que, sobre este tema, no se han dado grandes discrepancias en señalar que la Inquisición puso mayor atención a otros casos en los que si veía un riesgo de subversión del orden social y religioso establecido que no a este tipo de prácticas que siempre consideró como propias de la ingenuidad y la superstición irracional.

Además, hemos podido comprobar la especial atención que ha merecido el papel especialmente destacado de las mujeres en este grupo de acciones. Ya Julio Jiménez había escrito que las mujeres tuvieron una especial inclinación hacia este tipo de actividades por su mayor tendencia a la superstición, una visión muy propia de los valores católicos y conservadores, que reflejaba su texto. Con una mirada más crítica, Ruth Behar nos hizo entender que el rol de las mujeres en la brujería y la hechicería se debería entender en tanto que estas representaban una vía de liberación y autonomía personal, mientras que, para Solange Alberro, la mayor presencia femenina tiene que ver con el vínculo que estas prácticas guardaban con lo cotidiano, el ámbito doméstico y los problemas diarios. Luego, Laura A. Lewis vinculará la brujería con la mentalidad colonial, que entendería estas prácticas como una pérdida del autocontrol de la víctima, y esto, facilitaría la subversión del orden social y político, pues aprovechándose de la voluntad anulada de su víctima, la mujer podría mandar sobre el hombre, o el indígena sobre el español. Para Lewis, pues, esta es la mentalidad que lleva a las autoridades coloniales a considerar que debían ser estos dos colectivos los más susceptibles a practicar la brujería. Por otra parte, es esta autora la que caracteriza por primera vez el perfil de mujer sola y pobre como el más típico para las acusaciones de brujería, perfil que después Alberto Ortiz confirma, enmarcándolo en la teoría del chivo expiatorio de René Girard, buscando entender el papel que en las acusaciones jugaban ciertos prejuicios sociales, lo cual nos permite a nosotros concluir que efectivamente las determinas mujeres pertenecientes a los grupos

sociales más populares fueron recurrentemente acusadas por esta tipología delictiva, porque seguramente en efecto las llevaban a cabo como única ocupación que les ofrecía algún tipo de posibilidad de subsistencia, siendo los acusantes mayormente vecinos, clientes y conocidos que a la luz de viejas rencillas personales, resultados insatisfactorios y como respuesta a complejas tensiones propias de entornos y momentos concretos, llevaron a la justicia eclesiásticas prácticas de las que ellos mismos habían sido partícipes.

Y es que, de hecho, ese es precisamente el tercer punto que más ha destacado en la bibliografía, el encaje de esta ritualidad en la sociedad novohispana. Carlo Liberio del Zotti propuso que el cristianismo americano se diferenció mucho del europeo porque incorporó grandes dosis de sincretismo con aspectos llegados de otras ritualidades, como la prehispánica de los indígenas o las africanas de los esclavos. Además, señaló que la noción de brujería como tal, la traen los europeos, quienes lejos de ser perfectos cristianos, tenían una heterodoxia en sus prácticas muy grande y casi normalizada. Por su parte, Solange Alberro apreció una altísima presencia de ritualidad mágica en la cotidianidad novohispana, confirmando la fuerte mezcla de elementos españoles, indígenas y africanos, algo que finalmente Laviña certificó al decir que, llegada la Ilustración, la magia representaba el oscurantismo y la irracionalidad con la que quería acabarse, pero igual que la Inquisición fracasó en su intento, estos tampoco lo conseguirán, trascendiendo las cosmovisiones mágicas hasta el presente, de generación en generación. Por ello, es nuestra conclusión a este respecto que, el dominio del cristianismo sobre la religiosidad popular fue siempre muy tenue y que en estas prácticas heterodoxas tomaban partido de alguna forma amplios grupos de la población colonial.

Por último, de la visión de la iglesia, que hemos recogido a través de la obra de Alonso de la Peña nos quedamos con la idea de que la veracidad de las prácticas mágicas y su efectividad estaban muy interiorizadas en la mentalidad de la sociedad, incluso en aquellos que las combatían, que la existencia de falsos hechiceros nos habla de las necesidades de subsistencia de ciertos grupos sociales, a través de la mercantilización de la superstición y el miedo ajenos, que la convivencia entre ritualidades prehispánicas y cristianas dio lugar a hechiceros que mezclaban elementos de ambas, y que en definitiva todos los grupos de la población participaron de estas prácticas, españoles incluidos. Apreciaciones que como vemos van en el sentido de confirmar aún más las líneas generales apuntadas por la historiografía en sus textos.

En consecuencia, debemos considerar como cumplido el principal objetivo de este Trabajo Final de Grado, que no era otro que conocer en qué grado había identificado la historiografía la existencia de prácticas religiosas que excedieran la normatividad oficial del catolicismo impuesto por las autoridades coloniales en el Virreinato de Nueva España durante todo el periodo de su existencia. A ese respecto, ahora podemos afirmar que el interés por este grupo temático estuvo presente de un modo u otro desde el inicio de los estudios históricos como disciplina científica, que los análisis publicados han sido muchos y de muy variada orientación, pues fueron adaptándose a las corrientes y tendencias que fueron proponiéndose y popularizándose, enriqueciendo cada una de ellas de algún modo nuestra comprensión de la sociedad colonial y de sus tensiones internas. Además, nos habíamos propuesto conocer también las respuestas que las autoridades habían ejecutado para con estas prácticas, así como los motivos que impulsaban a las personas que las llevaban a cabo, y también estos propósitos los daríamos por conseguidos, pues como hemos visto, los poderes coloniales, especialmente a través de los Tribunales del Santo Oficio, por ser estas materias tocantes a la Fe, dieron cuenta de la existencia de este tipo de actividades y actuaron con voluntad aleccionadora, pero muy moderada en su represión, queriendo en casos de especial gravedad dar una lección colectiva de que aquello no debía permitirse, pero mostrándose, por lo general, menos intensa con este grupo de faltas, que con otras que verdaderamente hirieran las bases del catolicismo, como lo eran los acusados por difundir el protestantismo por ejemplo. Hemos constatado también, y ello nos ha satisfecho, que las líneas de investigación más reciente, en curso actualmente, se están interesando precisamente por conocer los motivos que impulsaban a las personas a desarrollar prácticas mágicas contrarias al dogma católico, dentro de un interés por aproximarse a las mentalidades de la colonia, detectando algunos perfiles de víctima propicia para la acusación de estos delitos, que nos inducen a reflexiones muy interesantes.

Y entrando ahora a resolver nuestras hipótesis iniciales, debemos confirmar que, efectivamente, a pesar de la importancia que recibió el proceso de evangelización no pudo impedir, la aparición o permanencia de prácticas religiosas que excedían los límites de lo aprobado canónicamente y planteaban narrativas rituales propia y diferente de la establecida, que combinaban elementos prehispánicos, europeos y africanos en consonancia con la altísima diversidad social de la colonia. Vemos que efectivamente estas prácticas interpelaron a todos los miembros de la sociedad, pero que en el momento

de acusar a alguien por ejecutarlas mujeres, indígenas y personas afroamericanas resultaron más propicias, tal como creíamos, por la intervención de prejuicios y condicionantes personales, que nos certifican la sociedad novohispana como amplia, plural y compleja. Finalmente, en relación con la última hipótesis planteada, encontramos que sí también hubo instancias jurídicas civiles que intervinieron en encausar estas prácticas, pero encontramos que se debe estudiar más a este respecto, y que no llevábamos la razón de ningún modo cuando dijimos que en ocasiones mostraron un exceso de celo en la ejecución de sus competencias los tribunales en general, pues los autores nos han confirmado lo opuesto, una cierta laxitud inquisitorial sobre la brujería.

Todos estos elementos nos dejan en un momento de altísimo interés para este campo de estudios, que no hacen sino aumentar nuestro gusto por los temas relacionados con la América colonial y el entendimiento de su sociedad, abriéndonos las puertas para continuar por este sendero trabajando más, por ejemplo en esa línea que empieza a dibujarse alrededor de la intervención de la justicia civil sobre esta y otras causas, en aras de comprobar la relación entre diferentes instancias jurídicas, y de profundizar en el entendimiento de estas prácticas, quizá en una vertiente que se saldría de lo religioso y las colocaría en un plano narrativo diferente, o, por el contrario, reafirmarían lo ya visto. Así mismo, apostando por una perspectiva microhistórica, podríamos tratar de reconstruir la cotidianidad colonial urbana en la Nueva España desde los ojos de una de esas mujeres mayores viudas acusadas de hechicería buscando en muchas más fuentes locales, lo cual sería la principal dificultad a afrontar para hacer posible esa perspectiva, aquella información que permita preguntarnos por sus relaciones sociales, y en general seguir contribuyendo a la comprensión de la sociedad colonial desde cada vez más perspectivas diferentes, que necesariamente deberán ponerse en común, desde la interdisciplinariedad también, para conseguir aproximarnos mejor a la realidad de lo que fue. Además, ciertamente, cuando planteamos este trabajo por primera vez, querríamos haber abarcado en él, la heterodoxia en su conjunto, lo cual hubiese sido muy difícil de conseguir dadas las limitaciones de espacio y tiempo que proponen las condiciones de un TFG, por eso es que dentro de esta materia podremos, seguro, seguir trabajando en el futuro, con cuestiones como la bigamia, uno de los delitos más comunes en la Inquisición novohispana, o con la idolatría y sus remanentes, un pilar decisivo de esa sociedad colonial.

Con todo, no cabe duda de que la brujería y la hechicería fueron prácticas habituales en el mundo colonial novohispano, puestas al servicio de la superstición que caracterizaba la mentalidad de la sociedad en su conjunto, también la de quienes las debían perseguir, confiados en la veracidad de su existencia como arte maligna y demoniaca.

Por último, y como es de bien nacido ser agradecido, permítaseme utilizar brevemente la primera persona del singular para dar las gracias al Dr. José Luis Ruiz-Peinado por su ayuda, guía y tutoría, sin las cuales este trabajo no habría podido nunca llegar a buen puerto, y también por supuesto a mi familia por su incondicional y constante apoyo. Así mismo, quisiera también reivindicar la importancia de la educación pública como principal motor del cambio social. Luchemos siempre por ese ideal. Muchas gracias. Moltes gràcies.

5. Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo, (1963), *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista.
- ALAMÁN Lucas, (1883), *Historia de México*, vol. 1, México, Imprenta de V. Agüeros y Comp., Editores.
- ALBERRO Solange, (1988), *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica.
- BEHAR Ruth, (1987), «Sex and sin: witchcraft and the devil in late-colonial Mexico», *American Ethnologist* 14 (1), pp. 34-54. En línea: <<https://doi.org/10.1525/ae.1987.14.1.02a00030>>, accedido 01/04/2023.
- , (1987), «The Visions of a Guachichil Witch in 1599: A Window on the Subjugation of Mexico's Hunter-Gatherers», *Ethnohistory* 34 (2), pp. 115-138. En línea: <<https://doi.org/10.2307/482250>>, accedido 01/04/2023.
- BLÁZQUEZ MIGUEL Juan, (1994), «Brujas e inquisidores en la América colonial (1569-1820)». En línea: <<http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:ETFSerie4-F6B9DFA9-CFD2-6DB4-89DD-5B9709912A71>>, accedido 30/11/2022.
- BONFIL BATALLA Guillermo, (1977), «El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial», *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1973-1979)* 39 (48), pp. 17-32. En línea: <<http://www.jstor.org/stable/40975940>>, accedido 01/04/2023.
- BRENNER Anita, (1929), *Idols Behind Altars*, Biblo & Tannen Publishers.
- BRISTOL Joan Cameron, (2007), *Christians, Blasphemers, and Witches: Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century*, UNM Press.
- CARDIM Pedro y PALOS Joan-Lluís (eds.), (2012), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Madrid, Frankfurt am Main, Iberoamericana Vervuert.
- CUEVAS Mariano, (1921), *Historia de la Iglesia en México*, 5, México, Imprenta del asilo «Patricio Sanz».
- ESCALANTE GONZALBO Pablo et al., (2008), *Nueva historia mínima de México*, México, El Colegio de México.
- ESTRADA DÍAZ Juan Antonio, (1992), *Las contradicciones de la evangelización de América: análisis ético y teológico*, Bilbao, Sal Terrae.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ Teodosio, (2007), «El pasado mexicano en la literatura “colonialista”», *América sin Nombre* (9-10), pp. 67-74. En línea: <<https://americasinnombre.ua.es/article/view/2007-n9-10-el-pasado-mexicano-en-la-literatura-colonialista>>, accedido 11/03/2023.

- FISHER Lillian Estelle, (1926), *Viceregal administration in the Spanish-American colonies*, Berkeley, University of California Press.
- GREENLEAF Richard E., (1969), *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- , (1961), *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History.
- IGLESIA CATÓLICA, (1983), «Libro III: La función de enseñar de la Iglesia», en: *Código de Derecho Canónico*. En línea: <https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/esp/documents/cic_libro3_cann747-755_sp.html>, accedido 19/02/2023.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA, (2022), *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2020: Estados Unidos Mexicanos.*, México.
- , (2011), *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010*, México.
- JIMÉNEZ RUEDA Julio, (1946) (UNAM, Monografías Históricas), *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, México, Imprenta Universitaria.
- LAFAYE Jacques, (2002), *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México.*, 4a edición, México, D.F, Fondo de Cultura Económica.
- LAVIÑA Javier, (1999), «Afromexicanos, curanderos heterodoxos y brujos», *Boletín americanista*, pp. 197-210. En línea: <<https://raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/view/98822>>, accedido 04/02/2023.
- LEWIS Laura A., (2003), *Hall of Mirrors: Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*, Durham, Duke University Press.
- , (1996), «The ‘Weakness’ of Women and the feminization of the Indian in colonial Mexico», *Colonial Latin American Review* 5 (1), pp. 73-94. En línea: <<https://doi.org/10.1080/10609169608569878>>, accedido 10/05/2023.
- LOPES DON Patricia, (2006), «Franciscans, Indian Sorcerers, and the Inquisition in New Spain, 1536-1543», *Journal of World History* 17 (1), pp. 27-49. En línea: <<http://www.jstor.org/stable/20079359>>, accedido 25/03/2023.
- LUZÁN CERVANTES Olivia, (2018) (Global Perspectives on Legal History 5), «Indios acusados de hechicería ante el foro de justicia civil de la ciudad y provincia de Tlaxcala (siglo XVIII)», en: ALBANI Benedetta, DANWERTH Otto y DUVE Thomas (eds.), *Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX*, Frankfurt am Main, Max Planck Institute for European Legal History, pp. 197-216. En línea: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7533489>>, accedido 13/05/2023.
- MADSEN William, (1982), «Sincretismo religioso en México», en: LORENZEN David N. (ed.), *Cambio religioso y dominación cultural: el impacto del Islam y del*

cristianismo sobre otras sociedades, Mexico, D.F, El Colegio de México, pp. 138-168.

MALAMUD RIKLES Carlos Daniel, (2005), *Historia de América*, Alianza Editorial.

ORTIZ Alberto, (2018) (Tiempo emulado. Historia de América y España 66), «Corre de pública vos i fama que es bruxa. Catalina de Miranda y el perfil de la víctima propicia», en: ZAMORA CALVO María Jesús (ed.), *Mujeres quebradas: la Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*, Frankfurt am Main, Iberoamericana Vervuert, pp. 17-33.

OSSENBACH SAUTER Gabriela Ossenbach, (2010), «Conversación con Pilar Gonzalbo Aizpuru, profesora-investigadora de “El Colegio de México”», *Historia de la Educación* 29, pp. 353-372. En línea: <<https://revistas.usal.es/tres/index.php/0212-0267/article/view/8174>>, accedido 25/03/2023.

PEÑA MONTENEGRO Alonso de la, (1771), *Itinerario para párrocos de indios: en que se tratan las materias más particulares tocantes à ellos para su buena administración*, Madrid, Pedro Marín. Real Compañía de Impresores y Libreros del Reino.

PÉREZ Manuel y MONREAL Paola, (2018), «Motivos tradicionales de hechicería erótica en denuncias y autodenuncias inquisitoriales de San Luís Potosí (1629)», en: ZAMORA CALVO María Jesús (ed.), *Mujeres quebradas: la Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*, Frankfurt am Main, Iberoamericana Vervuert, pp. 59-82.

PIAZZA Rosalba, (2016), *La conciencia oscura de los naturales: procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI - XVIII*, México, D.F, El Colegio de México.

PONS FUSTER Francisco, (2018), «Disidencia religiosa y heterodoxia espiritual en Valencia durante el siglo XVI», en: BOEGLIN Michel, FERNÁNDEZ TERRICABRAS Ignasi y KAHN David (eds.), *Reforma y disidencia religiosa: La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*, Madrid, Casa de Velázquez, pp.227-243. En línea: <<http://books.openedition.org/cvz/5798>>, accedido 19/02/2023.

REAL CANCELLERÍA, (1492), «Capitulaciones del Almirante don Cristóbal Colón o de “Santa Fe”», Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería, Registros, Núm.3569, folios 135v-136v. En línea: <<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/5401002>>, accedido 22/02/2023.

RUBIO MAÑÉ Jorge Ignacio, (1983), *El virreinato, I: Orígenes y jurisdicciones, y dinámica social de los virreyes*, 2a edición, México, FCE, UNAM.

SEMBOLI CAPITANI Lara, (2014), *La construcción de la autoridad virreinal en nueva España, 1535-1595*, México D.F., El Colegio de México.

- SEMINARIO DE HISTORIA DE LAS MENTALIDADES Y RELIGIÓN EN EL MÉXICO COLONIAL, (1988), *El placer de pecar y el afán de normar*, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SMITH Donald E., (1913), *The viceroy of New Spain*, Berkeley, University of California Press.
- STEWART Pamela J. y STRATHERN Andrew, (2004) (New departures in anthropology), *Witchcraft, sorcery, rumors and gossip*, Cambridge, University Press.
- TORIBIO MEDINA José, (1905), *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana. En línea: <<http://cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/11927>>, accedido 06/03/2023.
- TRASLOSHEROS Jorge E., (2012), «In memoriam Richard E. Greenleaf (1930-2011): Académico completo, gran Maestro y hombre excepcional», *Estudios de historia novohispana* (46), pp. 15-19. En línea: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0185-25232012000100001&lng=es&nrm=iso&tlng=es>, accedido 25/03/2023.
- , (2002), «Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895», *Signos Históricos* 4 (7). En línea: <<http://148.206.53.210/shis/index.php/historicos/article/view/89>>, accedido 06/02/2023.
- VALLE-ARIZPE Artemio de, (1952) (Tradiciones, leyendas y sucesos del México virreinal), *Inquisición y crímenes*, México, Patria.
- ZAMORA CALVO María Jesús (ed.), (2018) (Tiempo emulado. Historia de América y España 66), *Mujeres quebradas: la Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*, Frankfurt am Main, Iberoamericana Vervuert.
- ZOTTI Carlo Liberio del, (1975) (Otros mundos), *Brujería y magia en América*, 2a ed, Esplugas de Llobregat, Plaza & Janés.