

LA TRANSGRESIÓN AL IDEAL FEMENINO CRISTIANO Y UNA ACUSACIÓN POR BRUJERÍA EN VALLE DEL MAÍZ

Patricia GALLARDO ARIAS¹
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México
patriciagallardo1@hotmail.com

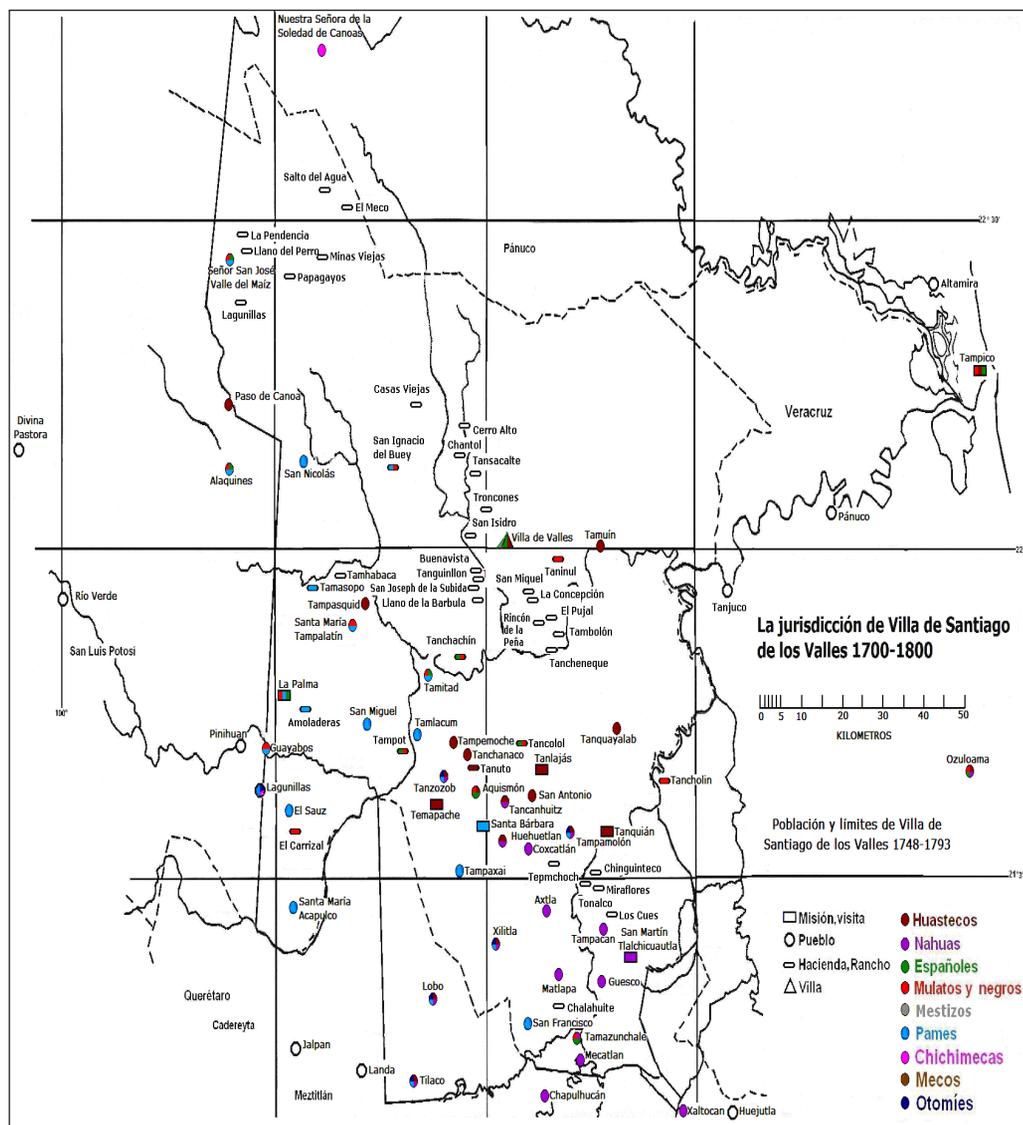
INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente artículo es analizar una acusación por brujería a una mulata que habitó en Valle del Maíz durante el siglo XVIII, pueblo que perteneció a la jurisdicción de Villa de Santiago de los Valles (véase mapa 1). En este trabajo se intenta esclarecer la relación entre el ideal femenino y el delito de la brujería que establecieron los declarantes en el proceso. Entre los involucrados, ya fuera como denunciantes o testigos, figuran hombres y mujeres de las más variadas condiciones socioétnicas, que aportaron sus miradas cruzadas, coincidentes en algunos puntos y contradictorias en otros. El propósito de interrogar el documento giró en torno a dos aspectos: uno, revisar la actitud que tuvo tanto la justicia secular como la inquisitorial frente a la presencia de brujas y hechiceras y su relación con las ideas sobre lo femenino; dos, esclarecer las definiciones que dieron las denunciantes sobre la moral femenina con el fin de dilucidar si existió alguna relación entre la conducta moral y social de esta mulata con su acusación y su sentencia.

Los casos y denuncias por brujería y hechicería en la Nueva España han sido tema de varios estudios y enfoques, en algunos se ha dado relevancia al análisis de los conceptos, a los intercambios culturales entre una religión, y en otros al sincretismo y a las formas de dominación ideológica.² Sin embargo, son pocos los estudios que han abordado

¹ Este trabajo se realizó durante mi estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Históricas, con el apoyo de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México. Dicho proyecto está asesorado por el doctor Guilhem Olivier Durand.

² Gonzalo Aguirre Beltrán en sus investigaciones hizo hincapié en el uso de las hierbas y de la medicina indígena para practicar la brujería como un arma simbólica para expresar



Mapa 1. Límites de la Jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles y su población. En el mapa se observan la variedad de grupos indígenas que habitaron la Villa durante el siglo XVIII

Fuente: Elaboración propia con base en: Peter Mandeville, *La jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles en 1700-1800*, San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina-Biblioteca de Historia Potosina, 1976, 122 p., p. 3 (Serie Documentos 3). Ricardo Fagoaga Hernández, *Circuitos mercantiles de la Huasteca potosina, 1743-1812*, México, tesis de Maestría, El Colegio de San Luis, 2004, 142 p., p. 9, 23-24.

la relación entre las denuncias y sus causas teniendo en cuenta a los indios y mulatos y no a las autoridades españolas y a la respuesta cultural de éstos. Pese a que en el complejo mundo colonial la brujería poseía dimensiones importantes, las investigaciones sobre tales actividades han sido muy limitadas y distintivamente se han dirigido hacia el centro de la Nueva España.³ Por tal razón, parece prudente llevar a cabo un registro de este tema en un marco diferente.⁴

La acusación que aquí se estudia muestra el contacto que mulatos, negros e indios tuvieron durante el periodo novohispano. El análisis de este tipo de documentos ha servido de marco para el estudio de los fenómenos y los procesos que conducen al cambio y explican la presencia de ciertas diferencias culturales. Asimismo, en los procesos encontramos información sobre la estructura de los grupos y de los subgrupos a los que acusado y acusador pertenecen, alianzas y facciones, sobre la base de intereses inmediatos, ambiciones y aspiraciones morales. Dichos textos dan cuenta de los conceptos y las creencias sobre brujería, la definición de algunas enfermedades, valores, reglas morales y conceptos legales que se utilizaron durante la época.

el desacuerdo en la organización social en el México colonial. En una sección de su libro *Medicina y Magia*, ubica los hechos como producto de una sociedad altamente represora de las antiguas prácticas existentes entre indios y negros. Entonces, al hallarse estos grupos impedidos en el código social de establecer una comunión con otros extractos sociales, se adueñaron de los recursos de las técnicas mágicas para fines amorosos, como una forma de rebelión con la constitución de un código moral privativo en el que puede descubrirse elementos indígenas, negros y europeos en coherente configuración. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública-Universidad Veracruzana-Gobierno del estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, 1992, 369 p., p. 160.

³ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, cuarta reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

⁴ En otro estudio Alberro se aproxima al tema mediante la construcción de algunos estereotipos de la mujer colonial, en el cual se ve a la hechicera como un producto de la sociedad de su tiempo, en tanto considera que los principales sujetos actuantes de la magia radican tanto en los indígenas como en las castas. En este contexto la hechicera desempeña un papel "lubricante" en cuanto que por sus medios "tiende a suavizar o a torcer reglas, teóricamente rígidas y a crear un campo de mayor libertad donde la gente escapa, al menos simbólicamente, a las limitaciones y a las restricciones impuestas para el orden social". Solange Alberro, "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España", en Carmen Ramos Escandón (compiladora), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1987, 189 p., p. 88. Una de las investigaciones que tratan sobre el tema en un contexto rural es el abordado por Susan M. Deeds, el trabajo aborda los temas sobre brujería y género en la Nueva Vizcaya. Susan M. Deeds, "Brujería, género e inquisición en Nueva Vizcaya", en *Desacatos*, México, CIESAS, núm. 10, otoño-invierno 2002, p. 30-47.

Cabe iniciar recordando que en las haciendas y pueblos novohispanos existió una constante convivencia entre indios, mulatos y españoles, circunstancia que favoreció el desarrollo de un proceso de aculturación.⁵ En este sentido, los indios se apropiaron de algunas de las creencias y de la forma de vida que trajeron e impusieron los españoles. A su vez, españoles y mulatos también se aculturaron, cambiando su vida desde el momento de llegada y convivencia con los indígenas. Todos estos actores tuvieron en común ser extraños en un territorio nuevo, áspero e inhóspito. Ante el reto que todo ello representaba, los tres grupos buscaron la forma de sobrevivir, adaptarse e integrar a su sistema de vida otras creencias, entre estas destaca el papel de la brujería.

Un pueblo de indios en tierras de españoles

Hacia el noroeste de la subdelegación de la Villa de Santiago de los Valles (en la Intendencia de San Luis Potosí) se encontraba el pueblo de Valle del Maíz, entre la frontera que separaba esta subdelegación de Guadalcázar y Río Verde hacia el oeste, hacia el norte con el Nuevo Santander y hacia el sur con Michoacán y Querétaro.⁶

⁵ Los estudios que en mayor medida se han dedicado al análisis del contacto entre diferentes culturas han sido realizados por antropólogos y han tenido la finalidad de analizar el impacto que la cultura occidental había producido en el mundo indígena. Estas investigaciones condujeron a los antropólogos a plantearse problemas que emanaban de la convivencia en un mismo espacio de grupos e individuos que hacían uso de sistemas culturales distintos para lograr su ajuste al medio físico y social. A la par, estos investigadores formularon algunos términos que explicaran esta convivencia. Entre los conceptos más importantes elaborados por estos estudios se encuentra el de aculturación que comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos que tienen culturas diferentes entran en contacto directo y continuo, con los subsiguientes cambios en la cultura original de uno o de ambos grupos. George Foster, *Cultura y conquista: la herencia española de América*, 2ª edición, traducción de Carlo Antonio Castro, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985, 467 p., p. 27-28. Nathan Wachtel, "La aculturación", en Jacques Le Goff y Nora Pierre (coordinadores), *Hacer la historia*, 2ª edición, versión en castellano de Jem Cabanes, 3 volúmenes, Barcelona, Editorial Laia, v. I, 1985, p. 136. Edward H. Spicer. "Aculturación", en David L. Silis (director), *Enciclopedia internacional de las Ciencias Sociales*, 11 volúmenes, Vicente Cervera Tomás director de la edición en español, Madrid, Aguilar, 1974, v. 1, p. 33-34. Ignacio del Río, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 239 p., p. 18 (Serie Historia Novohispana 32). Aguirre Beltrán, *Medicina y Magia...*, p. 118-119.

⁶ Rafael Montejano y Aguiñaga, *El Valle del Maíz, San Luis Potosí*, 2ª edición, México, Archivo Histórico del estado de San Luis Potosí, 1989, 372 p., p. 9.

Valle del Maíz se encontraba junto a un paraje llamado Saucillo y cruzando un arroyo se hallaba Alaquines. Su territorio abarcaba un valle que tenía como entrada una cañada y estaba rodeado de haciendas y ranchos. Muy cerca había otro valle llamado de Las Lágrimas, habitado por pames. Este sitio era árido, falto de agua, a tal grado que sólo crecían unos magueyes chicos y redondos. Hacia el norte se encontraba Soledad de Canoas o Tambuanchin.⁷

Valle del Maíz se fundó como un pueblo de indios, cuyos pobladores se encontraban bajo la doble sujeción de sus propias autoridades por un lado y de las autoridades hispánicas por otro. Había quienes, temporal o definitivamente, abandonaban el pueblo de indios, pero también estaban aquellos que se le sumaban, agregándose a la comunidad o ingresando a ella por medio del matrimonio. Éste es el caso de Dominga, originaria de la misión de Alaquines, quien se fue a vivir a Valle del Maíz porque se casó con un natural de este pueblo.

Al fundarse Valle del Maíz, los misioneros formaron dos parcialidades: los pames de la misión de San José, cuya lengua era el pame, y los chichimecas jonaz del pueblo Xigüe. Al respecto Cisneros cuenta que “por orden del Exmo. Sr. Virrey a influjos del Conde de Sierra Gorda D. José de Escandón”, se determinó fundar, en 1765, una misión propia y exclusiva para los pames, en su mismo barrio. Su primer ministro fue fray Miguel de Santiesteban. Esta misión fue San José del Valle del Maíz o de los Pames, que organizada como pueblo de indios tenía su república o ayuntamiento propio, elegido por voto popular e integrado exclusivamente por pames. Con su “tenanche” o mandón, sus libros de actas y cuentas, su cárcel, sus dos escuelas y su cementerio.⁸

Para 1775 Valle del Maíz funcionaba como un “establecimiento militar”, con el objeto de rechazar a los indios chichimecas, pero este pueblo también funcionó como espacio de producción que abastecía a las villas y centros mineros así como a las haciendas. Esta región se caracterizó por un desarrollo agrícola y ganadero.⁹

⁷ Montejano y Aguiñaga, *El Valle del Maíz...*, p. 83-84.

⁸ *Ibid.*, p. 86.

⁹ Nereo Rodríguez Barragán, *Las misiones de Santa Catarina Mártir*, México, Sociedad Potosina de Estudios Históricos-Editorial Universitaria Potosina, 1976, 42 p., p. 21. Enrique Márquez (compilador), *San Luis Potosí: textos de su historia*, México, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 1986, 548 p., p. 354.

Se congregaron en este punto varios individuos que con espíritu bizarro lo eligieron, y armados de su cuenta persiguieron a los indios, y de simples congregantes, formaron un pueblo brillante en su comercio que contribuye a la Real Hacienda con \$16 a 17,000.00 por tabacos, y de \$9 a 10,000.00 de alcabalas. El supremo gobierno a la vista de estos servicios, distinguió a aquellos guerreros voluntarios, concediéndoles el título de compañías Milicianas de corazas, y por decreto del 18 de enero de 1775, se les adjudicaron algunas porciones de tierra para sembrar y para el mantenimiento de sus caballos, providencia que no sólo lisonjeó y premió sus fatigas, sino que ha producido el aumento en que se halla este pueblo, con una misión de indios pames a sus goteras, que cuando termine su calidad de neófitos y se propaguen los vecinos que se agregaron, engrosará los ramos de la Real Hacienda.¹⁰

Se sabe que Felipe Barragán, teniente, Alcalde Mayor y comerciante,¹¹ convirtió el Valle del Maíz en el centro de sus operaciones mercantiles. A mediados del siglo XVIII, Barragán logró hacer de este pueblo su centro de operaciones,¹² según lo encontramos mencionado en el documento del proceso que aquí se analiza como “Don Felipe Barragán” dueño de las haciendas y patrón de algunos de los testigos del caso.¹³ Las haciendas de Barragán estaban dedicadas al cultivo del maíz, a la cría de ganado menor (cabras y ovinos) y de ganado mayor (5000 cabezas de vacuno y caballar). Además tenía cultivos de añil, café y caña de azúcar. Esta porción de las propiedades de Barragán representó para Valle del Maíz el tránsito econó-

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Felipe Barragán fue un criollo huasteco, de vocación comerciante que gracias a Calleja se hizo propietario de una buena parte del oriente potosino. En varios documentos relativos a Barragán se señala la ruta principal que él solía recorrer en sus viajes de negocios: México, Querétaro, Río Verde, Valle del Maíz y Tula. Transportaba plata desde el norte minero hasta la ciudad de México, tuvo una tienda donde vendía telas importadas de Europa y del lejano Oriente hacia el norte de México. Además, Barragán contaba con cinco haciendas, en ellas vivían siete familias de españoles, casi los únicos consumidores de pan en este lugar, éstos eran administradores de las haciendas y fincas. También habitaban 70 familias de castas que realizaban el trabajo de sirvientes, peones, aparceros o arrendatarios y arrieros. En total existían en estas haciendas 319 personas, en promedio entre 15-20 familias en cada hacienda. Las haciendas de Barragán fueron un vehículo de conquista económica, un intermediario entre la ciudad y el campo. Márquez (compilador), *San Luis Potosí...*, p. 353.

¹² *Ibid.*, p. 354.

¹³ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Inquisición*, v. 1009, exp. 9, f. 168-265 (1766), “Santiago de los Valles. El señor Inquisidor fiscal contra María Dolores de Nava, mulata libre natural del Valle del Maíz, por maléfica. Murió en el pulguero”. De aquí en adelante se llamará a esta mulata por su sobrenombre, Pasquala.

mico hacia el norte, centro, Huasteca potosina y México.¹⁴ La información acerca de Barragán permite sugerir que este pueblo fronterizo se caracterizó por una gran actividad económica, ganadera, agrícola, con trapiches y haciendas que producían caña, café, tabaco y añil.

Las nacientes haciendas pudieron cubrir sus necesidades de mano de obra gracias al despojo de las tierras que ocupaban las comunidades indígenas. El trabajo indígena experimentó entonces una transformación y asumió la forma de servidumbre muy parecida a la esclavitud. El esquema de trabajo rural quedó completo con la incorporación de los esclavos negros y los arrendatarios de ranchos. Estos últimos alquilaban porciones de tierra a gente pobre que, además, podía prestar algunos servicios a la hacienda.¹⁵ Los negros y sus mezclas, denominados pardos y mulatos, trabajaron en las haciendas y trapiches de caña, o bien como soldados y artesanos en los pueblos de indios.¹⁶ Durante el periodo colonial la población de origen hispano y mulato en Valle del Maíz logró consolidarse al despojar paulatinamente por arrendamiento y por ocupación violenta a los indígenas de sus tierras.¹⁷

Por otro lado, muchos esclavos huidos o cimarrones llegaron a esta región y algunos de ellos eran protegidos por los indios. Otros se acomodaron en las haciendas y misiones del norte, o en las minas de San Luis Potosí.¹⁸ El negro y el mulato realizaron el trabajo del indio como empleado doméstico del español, en las estancias ganaderas como pastor y mayordomo y en las plantaciones de caña y los trapiches como obrero y agricultor. Como liberto también se ocupó de la vigilancia terrestre, se les requería para vigilar e impedir la

¹⁴ La antigua casa comercial de Valle del Maíz, que había sido el centro de operaciones de Felipe Barragán, adquirió a finales del siglo XVIII, en manos de su viuda, un nuevo carácter. Se convertiría en el centro desde donde se administraban las propiedades y se controlaba a los arrendatarios. Las haciendas de Barragán sumaban 645 000 hectáreas. Márquez (compilador), *San Luis Potosí...*, p. 353-356.

¹⁵ Vid., Antonio Escobar Ohmstede, *De la costa a la sierra: las Huastecas, 1750-1900*, México, CIESAS-INI, 1998, 253 p.

¹⁶ María Luisa Herrera Casasús, *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, México, UAT-III, 1989, 75 p., p. 7.

¹⁷ Miguel Aguilar Robledo, "Haciendas y condueñazgos en la Huasteca potosina: notas introductorias", en Jesús Ruvalcaba Mercado (coordinador), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México, CIESAS-CIHSLP-CEMCA-IPN-UACH-INI, 1998, 386 p., p. 124.

¹⁸ María Luisa Herrera Casasús, *Misiones de la Huasteca potosina. Custodia del Salvador de Tampico. Época colonial*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Instituto de Cultura de San Luis Potosí-CONACULTA, 1999, 135 p., p. 26.

entrada y ataques de los chichimecas en la llamada frontera de guerra.¹⁹ Los negros cimarrones, en cambio, pasaron a formar parte de la vida de los pueblos indígenas; se mezclaron e incorporaron en la vida comunitaria como mayordomos en las propiedades españolas, como recolectores de tributos y como líderes espirituales, no siempre en beneficio de los grupos indios.²⁰

La vida cotidiana de los negros y mulatos se desarrollaba dentro de los límites de la hacienda, desempeñando diferentes tareas según las condiciones físicas y fuerza de los trabajadores. Unos eran curtidores, otros preneros, cortadores, tacheros, lejieros, caldereros, purgadores y maestros de azúcar. Los mulatos y mulatas que laboraban en la hacienda se trasladaban al campo muy temprano, donde cortaban la caña. Unos y otras se encargaban de entresacar y arrancar los cardos y hierbas nocivas de los cañaverales; los muchachos y muchachas jóvenes se dedicaban a plantar y en el camino de regreso a sus casas entonaban oraciones en forma de cantos que con facilidad aprendían todos.²¹

El intercambio de ideas entre pames y mulatos de esta zona se desarrolló sobre todo en las haciendas, ya que sus dueños se apropiaron con el tiempo de los terrenos de las misiones. Los indígenas sin tierra tuvieron que huir a los montes, trabajar en las mismas haciendas como peones o incluso salir de la región. Debido a la pobreza agrícola, los conflictos con los hacendados y sus trabajadores y la apremiante exigencia de la vida en misión, algunos de estos peones emigraron definitivamente de sus comunidades y se diluyeron entre la población mestiza.

En los documentos se comenta que, para la década de 1770, casi todos los pames del Valle sabían la doctrina y asistían cumplidamente a misa. No obstante, había discrepancia en torno a sus capacidades para asimilar la religión cristiana. Todavía en esta década los informes destacan la dificultad que persistía para reducir a los

¹⁹ *Ibid.*, p. 29.

²⁰ *Vid.*, Antonio Escobar Ohmstede, "La población en el siglo XVIII y principios del siglo XIX ¿Conformación de una sociedad multiétnica en Las Huastecas?", en Carmen Blázquez Domínguez, Carlos Contreras Cruz y Sonia Pérez Toledo (coordinadores), *Población y estructura urbana en México, siglos XVIII y XIX*, 1ª edición, México, Instituto Mora-UV-UAM, 1996, 401 p., p. 277-299.

²¹ Gisela von Wobeser, *La hacienda azucarera en la época colonial*, 2ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 351 p., p. 366.

pames en pueblos y para adaptarlos a la vida sedentaria.²² Las opiniones positivas sostenían que muchos lo hacían con “perfecta inteligencia”, pero había una posición intermedia que afirmaba sabían lo preciso para su salvación y los más críticos decían que los adultos estaban instruidos en lo que podía esperarse de su corta capacidad. Entre los niños el adoctrinamiento parece haber sido más exitoso, sin que implicara abandonar totalmente los valores tradicionales de sus padres. La carga de actividades de preparación espiritual de los indios en las misiones franciscanas, de por sí abundante, se redoblaban cuando se trataba de adultos neófitos, de quienes estaban por recibir algún sacramento, avanzaban poco en el aprendizaje o se mostraban reacios a las enseñanzas de los misioneros. Muchos de ellos sólo hablaban pame, lo que dificultaba la comunicación con los doctrineros, como era el caso de algunos fugitivos.²³

Ante la presión disciplinaria imperante en la misión algunos de los indios reaccionaron de forma opuesta a la deseada. Ni siquiera al tener el abasto resuelto estuvieron dispuestos a renunciar definitivamente a su forma de vida anterior. El párroco se quejaba de que varios pames “ya instruidos” preferían volver “a su idolatría y nefandas costumbres” por su repugnancia a vivir en la misión y asistir diario a la doctrina. El religioso se fue mostrando crecientemente intolerante hacia cualquier desviación en materia espiritual. En algunos ámbitos se toleró la continuación de costumbres anteriores, por ejemplo se permitió el uso de ciertas plantas con fines medicinales. No obstante se prohibió su utilización con propósitos adivinatorios. Ciertamente los franciscanos lograron erigir un severo control espiritual sobre sus feligreses, de hecho en el pueblo había un guardián sólo para los pames, pero no lograron erradicar por completo algunas prácticas ligadas a su antigua religiosidad.²⁴

²² “Es la situación de la Misión [la Purísima Concepción del Valle del Maíz] tierra frágosa de temperamento templado, cercada de serranías por todos cuatro vientos con una legua de tierra la más inservible para que los naturales pueden sembrar una cortedad de maíz, que apenas alcanza para la manutención y los más de ellos no pueden sembrar cosa alguna por ser la tierra tan corta y su número tan crecido, que se compone [...] de dos mil ciento y treinta y ocho personas. Todas las referidas familias son de nación pame, cuyo idioma hablan”. Montejano y Aguiñaga, *El Valle...*, p. 83-84.

²³ *Ibid.*, p. 89.

²⁴ Patricia Gallardo Arias, *Estrategias de adaptación de los pames al sistema colonial en la Villa de Santiago de los Valles*, México, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2007, 206 p., p. 83-85, 116-120.

Se acudía a la liturgia cristiana para pedir la satisfacción de las necesidades cotidianas, en un marco público, colectivo y ceremonial, susceptible de mayor control. Sin embargo, los pames sólo se adherieron a ciertas parcelas del cristianismo y éste no regía todas las facetas de sus vidas. Continuaron buscando en sus prácticas respuesta a los embates continuos de la desdicha, de la enfermedad y de la muerte. Éstas podían aparecer en asuntos aparentemente “inofensivos” como la producción, la reproducción, el cuerpo, el hogar, el campo y el monte.²⁵ Se trataba de una red discreta, protegida de la mirada de los españoles, una combinación de saberes y prácticas que habían perdido coherencia como conjunto, pero de la cual todavía subsistían piezas que seguían vinculando al indígena con lo sobrenatural por sus propios medios.²⁶

El custodio estaba consciente de la necesidad de evitar influencias negativas sobre los indios. Como en tantas otras misiones, los esfuerzos de la Iglesia se dirigieron más a contener que a extirpar la heterodoxia. Cuando el custodio intensificó su campaña de adoctrinamiento espiritual, vio con especial preocupación la mala conducta de mulatos y negros en asuntos espirituales por el temor de su efecto en el comportamiento de los indígenas. El afán por eliminar prácticas como las de la protagonista del proceso puede considerarse en el contexto de la preocupación por la “contaminación” que ésta pudieran irradiar a los indios bajo su cuidado.²⁷

A mediados del siglo XVIII Valle del Maíz había dado origen a un mundo rural complejo y multiétnico, nutrido con la presencia de mestizos, españoles, negros, mulatos e indios pames. Todos estos personajes participaron, como actores o como simples observadores, del drama de Pasquala, quien fuera acusada de practicar brujería.

²⁵ Como mencionaba el custodio de Valle del Maíz “No se ha podido conseguir, con todo el esmero, la aplicación que ha habido en la diaria enseñanza de la doctrina cristiana, porque mañana y tarde se les explica y enseña el que se dispongan para poder confesar y comulgar más indios de la nación pame, que los referidos ciento y cincuenta, así por el corto tiempo de ocho años ha que están congregados en esta misión, como por haber experimentado en suma rudeza, hastío que tienen a todo lo bueno y en algunas ocasiones que se les apura para el cumplimiento de tan estrechos preceptos, se huyen de la misión a los montes y muchas veces se ha experimentado el que los hallan muertos, pues así mismo se ahorcan instigados del común enemigo, sin otros graves daños, que de sus figuras se originan”. *Ibid.*, p. 83-84.

²⁶ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*, traducción de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 311 p., p. 156-160.

²⁷ AGN, *Inquisición*, v. 1009, exp. 9, f. 168-265.

Muchos años de convivencia los habían llevado a compartir usos y creencias, desde un mismo idioma, el castellano, y prácticas medicinales, hasta una aparente confianza común en el poder de la brujería, como ahora veremos.²⁸

No se cuenta con un censo de población de Valle del Maíz para 1766, pero los datos mencionados en el proceso inquisitorial proporcionan un acercamiento a la población en ese año, aunque cabe mencionar que no es el total. En términos de su origen étnico se encontraron 30 mujeres, dos españolas, 12 mulatas, 15 indias (de las cuales cuatro fueron pames, de las otras 11 no se especifica su etnia) y una mestiza. En cuanto a sus actividades, cinco de ellas fueron curanderas y una cantaba en la iglesia, las otras se dedicaron a la labor en la milpa, cuidar a los animales (sobre todo cabras), asistir al esposo y los hijos, así como realizar las tareas de la casa y cumplir con las obligaciones de la iglesia, como barrer, cambiar las flores y limpieza en general.²⁹

En cuanto a la población masculina tenemos que de 59 hombres mencionados en el proceso, 20 fueron mulatos y negros, 13 fueron indios pames y otros 10 indios cuya etnia no se especifica, 15 españoles y un mestizo. En cuanto a las ocupaciones se vislumbra un grupo de personas privilegiadas, compuesto por terratenientes y dueños de haciendas. Aunque este grupo no aparece directamente en los testimonios del caso que se estudia, no hay duda de que estuvieron presentes en la vida local de Valle del Maíz, pues los españoles eran dueños de las haciendas o se desempeñaron como oficiales, comisarios, gobernadores y tenientes. El resto del pueblo lo conformaron en su mayoría indios y los descendientes de negros, que trabajaron como labradores, arrieros, sirvientes en las haciendas cercanas, curtidores, zapateros y cigarreros.

La denuncia a Pasquala

El personaje central del proceso fue María Dolores de Nava, alias Pasquala, mulata de 35 años que vivió en Valle del Maíz y quien aprendió de su madre, Nicolasa de Nava o Vasques, alias Colasa, el

²⁸ Es importante aclarar que por proceso se entiende el conjunto de documentos que se encuentran en un expediente de la Inquisición, esto es, las denuncias, los testimonios y la sentencia, éstos mantienen entre sí una relación estrecha. Por lo que, cuando se expone el proceso también se exponen las denuncias. AGN, *Inquisición*, v. 1009, exp. 9, f. 168-265.

²⁹ *Ibidem*.

arte de curar utilizando hierbas de la región. Quizá por ello, heredó la fama de bruja. Tuvo dos hermanos mayores, Juan Alejandro de Nava y Diego Antonio de Nava, ambos mulatos, y una hermana llamada Christina Nicolasa de Nava, “de calidad india”. Pasquala vivía sólo con su hija de 18 años, María Isabel de la Encarnación, pues su esposo, Andrés Luis, las abandonó.

Los procesos inquisitoriales seguían un claro esquema. Teóricamente el inquisidor recibía la denuncia, mientras se encarcelaba al acusado sin previa averiguación. Después, se enviaban las respectivas cartas de notificación a las autoridades correspondientes, se hacían los trámites de averiguaciones y se llamaba a los testigos y acusados para que rindieran sus declaraciones. Las penas podían significar el encarcelamiento temporal o perpetuo o el cumplimiento de una pena mediana como el destierro, en otros casos se les liberaba tras el proceso. Sin embargo, Pasquala fue encarcelada antes de dar noticia a los inquisidores. A finales de febrero de 1766 fue acusada por Dominga de Jesús, ante el padre Francisco Núñez, párroco “cuidador” de la iglesia de Valle del Maíz. Tras la insistencia de Dominga, que previamente había denunciado en dos ocasiones a esta mulata, Melchor de Mediavilla y Ascona, teniente corregidor de Valle del Maíz, y el párroco Francisco Núñez en abril de 1766 encerraron en la cárcel civil a Pasquala. Después de estos hechos se dio aviso a los inquisidores de la ciudad de México, quienes enviaron los cuestionarios para los interrogatorios y comisionaron al comisario Pereli para que se realizaran los trámites correspondientes.

De acuerdo con la información del proceso, las mujeres que participaron fueron de las clases sociales más bajas, 11 eran mujeres pames, mulatas, negras y mestizas. Más de la mitad de ellas no tenían “oficio” alguno y otras fueron curanderas, por lo que sus ingresos provenían ya fuera de la práctica terapéutica o de cualquier otro trabajo irregular. La naturaleza de los hechos en los que se vieron involucradas estas mujeres en una forma y otra tiene una explicación: mientras los varones jóvenes desempeñaban actividades variadas como las faenas agrícolas y ganaderas y salían continuamente de viaje, las mujeres tenían un campo de actividad muy limitado. Para muchas de ellas la única manera de definirse personal y socialmente era si estaban casadas o solteras y sus acciones estaban destinadas a conseguir un marido; de ahí su preocupación constante por los temas amorosos o sexuales: ¿Con quiénes se casarán?

¿Cómo atraer al hombre codiciado? ¿Cómo retenerlo? Estas preocupaciones llegaron inclusive a rayar en la obsesión.³⁰

A principio del año de 1766 Dominga de Jesús, india pame de edad de 35 años,³¹ presentó ante el padre Francisco en Valle del Maíz, la primera denuncia contra la mulata. Según Dominga, Pasquala le había causado una enfermedad en la garganta y la “mantenía en ese estado”.³² El padre Francisco dijo a Dominga que no podía detener a Pasquala porque necesitaba testigos para que la denuncia procediera. En consecuencia Dominga buscó alguna persona del pueblo que la apoyara y se acercó a Juana de los Reyes, alias Morisca, quien no quiso acusar a Pasquala, aunque se encontraba enferma supuestamente por causa suya. Unas semanas después Juana de los Reyes murió. Según algunos vecinos del pueblo había sido embrujada y hechizada por Pasquala, quien le dio a beber hierbas y peyote hasta matarla.³³ El curandero Andrés, quien atendió a Juana en sus últimos días, declararía más tarde:

[...] que la especie de accidente que padeció Juana Morisca, fueron unos granos que la dicha difunta le dijo tenía, sin manifestarle en qué parte del cuerpo; un dolor de estómago que le dijo tenía continuo; unas bascas que en ocasiones tenía y en otras no, que tampoco se las vio padecer el declarante, y un escalofrío. Que le decía lo tenía continuo y que cuando pasaba el que declara por la casa de la dicha Juana Morisca, lo llamaba para preguntarle qué sería bueno para el dolor de estómago y para el escalofrío y bascas. Y le respondió, el que declara, no saber a punto fijo el tiempo que duró enferma, pero que mucho tiempo padeció en su casa propia [...]³⁴

Al morir Juana, Dominga se puso más nerviosa y su enfermedad de “ronquera” empeoró, lo que la motivó a volver con el padre Francisco y con el teniente del pueblo y hacer una segunda denuncia. Les

³⁰ “En efecto, si el hombre podía contar con una amplia indulgencia por parte de la sociedad cuando buscaba soluciones al problema sexual fuera de las normas, la mujer se veía obligada a apearse a normas mucho más estrictas que limitaban forzosamente su comportamiento y la llevaban a veces a buscar soluciones paralelas, ya que para éstas era muy importante obtener un lugar en la sociedad por medio del matrimonio, desesperadas acudían, algunas de ellas, a prácticas hechiceriles de carácter amoroso”. Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 290.

³¹ AGN, *Inquisición*, v. 1009, exp. 9, f. 168-265.

³² *Ibid.*, f. 199.

³³ *Ibid.*, f. 211, 215.

³⁴ *Ibid.*, f. 245.

dijo que Pasquala era una bruja y no sólo la había enfermado a ella, sino que también había matado a Juana de los Reyes por quitarle a un hombre.

El 6 de marzo de 1766 Dominga de Jesús presentó la tercera denuncia contra Pasquala, pero esta vez ante las autoridades civiles y eclesiásticas de Valle del Maíz, entre las cuales se encontraban el párroco Francisco Núñez, el teniente Melchor de Mediavilla y Ascona, corregidor de Valle del Maíz, Antonio Ladrón de Guevara, capitán y teniente coronel de las fronteras chichimecas y corregidor de Villa de Valles, el ministro Miguel Santiesteban encargado de los indios pames y el teniente alguacil Antonio Vicencio. Según Dominga, Pasquala la tenía enferma por medio de la brujería. Su fama de hechicera era bien conocida en todo el pueblo, donde había matado con sus “artes mágicas” a cuatro personas y enfermado a varias más. Agregó que Pasquala “la atendió de una tos que le dijo era pulmonía” y que después no quiso curarla porque había ido con otras curanderas. No conforme con las acusaciones mencionadas, Dominga dijo al padre y teniente que la madre de Pasquala fue bruja y que las llevaron presas a ambas a Guadalcázar. Que Agustina Vasques fue su cómplice. Además, declaró que Pasquala no cumplió con sus obligaciones en la iglesia, no cuidó a su hija, que anduvo por la noche en los montes con los pames, que la golpeó y le dijo que la mataría.³⁵

Durante el proceso, a Pasquala también se le acusó porque amenazó de muerte y de enfermedad a su cuñada Victoria y a Dominga, por hacerle a Dominga una figura de una muñeca de trapos para maleficarla, porque hechizó al hijo de una tal Petra y a un hombre llamado Salvador. Se le imputó también perjurio por haber negado su primera confesión, porque mató a la ya citada Juana de los Reyes, a Clara Rivera y a Domingo Valtierra, porque enfermó y mató a su madre con hierbas, porque incurrió en el crimen de herejía y, finalmente, porque durmió, tuvo acto carnal y pacto con el diablo.³⁶

Para el Santo Oficio de la Inquisición algunos delitos eran más graves que otros, por ejemplo, la herejía aparecía como “la semilla del diablo y atentaba contra Dios, por esas mismas razones el Santo Oficio no dudó en reprimirla regular y brutalmente”.³⁷ Los delitos

³⁵ *Ibid.*, f. 198-200.

³⁶ *Ibid.*, f. 172, 181, 188, 213, 218-219, 22, 225.

³⁷ Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 117.

por los que fue acusada Pasquala, salvo la herejía y la brujería que representaba a ésta, se clasificaban como delitos menores y tocantes a prácticas mágicas y de hechicería. El Santo Oficio se limitaba en muchos de los casos, como lo demuestra el estudio de Solange Alberro, a archivar sin más, encomendando casi siempre el escándalo al silencio y luego al olvido. Cuando la Inquisición decidía intervenir parecía buscar, como en la mayor parte de los delitos religiosos menores, “más la edificación mediante el ejemplo de las penas y la proclamación renovada por semejantes medios de las normas ortodoxas, que la simple represión, imposible de realizar, según parece”.³⁸ En cuanto a las aparentes muertes que causó Pasquala, la Inquisición fue cautelosa con las acusaciones que se hicieron y muchas de las veces no dio crédito a tales acusaciones. No obstante, en el proceso contra Pasquala estas acusaciones y denuncias tuvieron que ser escuchadas por los inquisidores, ante la presión de las denunciantes.

El primero de abril de 1766 Pasquala fue detenida y llevada a la cárcel de Villa de Valles. El teniente Melchor de Villa y Ascona dijo que:

[...] después de varios debates (en el documento no se menciona si fue sometida a tortura), [Pasquala] confesó ser todo verdad, de que tenía maleficiada a Dominga, y que tenía una muñeca en que estaba el hechizo. Y que entonces el cura Francisco y el teniente Melchor llevaron a Pasquala a su casa por la muñeca, y que habiéndola traído a presencia de todos, la hicieron que explicase su artificio.³⁹

Pasquala explicó que la muñeca hallada en su casa representaba a Dominga, pues al manipularla lograba enfermar a la denunciante. La muñeca tenía dos piedras en el pecho, una aguja clavada en la cabeza y unos hilos en el cuello. Cuando Pasquala, bajo la presión de las autoridades, quitó estos objetos a la muñeca, Dominga dijo sentirse un poco aliviada.⁴⁰

³⁸ *Ibidem*. Un caso de interés es el analizado por Deeds, sobre una mulata llamada Antonia que habitó en la Nueva Vizcaya, quien después de realizar varias fechorías y de arrepentirse se dirigió a las autoridades inquisitoriales y les confesó haber pactado con el diablo, el Santo Oficio de la Inquisición en este caso decidió absolverla porque “ella estaba suficientemente arrepentida [...] para recibir la absolución bajo la jurisdicción eclesiástica”. Deeds, “Brujería, género e Inquisición...”, p. 33.

³⁹ AGN, *Inquisición*, v. 1009, exp. 9, f. 200.

⁴⁰ *Ibid.*, f. 168.

Como se señaló, ni Pasquala ni su madre Nicolasa gozaban de buena fama en el pueblo. Con anterioridad, en 1759, habían sido acusadas de brujas y hechiceras y llevadas al Real de Minas de Guadalcázar en calidad de presas, pueblo que se encontraba al norte de Valle del Maíz, pero la única que llegó fue Nicolasa porque Pasquala huyó en el camino a Río Verde, donde se quedó por tres años. El denunciante en aquella ocasión fue Juan Salvador Mendoza, quien alegó haber sido hechizado cuando supuestamente lo curaban. Joseph Álvarez, cura de ese pueblo, mandó traer a los testigos e involucrados en el caso, entre ellos por supuesto al propio Mendoza, indio pame de oficio curtidor de 40 años, a Juan Nicolás de Nava, a Juanchina, hermana de Nicolasa, a Nicolás de los Reyes, indio pame, a Joseph Manuel de Santiago y a su esposa Petra Camacho, a Rudensindo García de Santiago, mulato, a Santiago García, a Dominga de Aguilar y a Petra Estrada, todos pobladores de Valle del Maíz. El cura interrogó a Nicolasa que, acompañada de su esposo, afirmó no ser hechicera. Se le preguntó también qué tiempo tenía de ser curandera, a lo que respondió que nunca lo había sido y que Salvador había escuchado a Pasquala decir que Nicolasa lo había embrujado. El cura insistió en ver a Pasquala pero a pesar de ser llamada nunca llegó. Nicolasa fue puesta en el "depósito" o cárcel de Guadalcázar sólo por una noche ya que a la siguiente también huyó.⁴¹

Cabe mencionar que no todos los delitos cometidos en la Nueva España eran detectados por la Inquisición.⁴² Se puede colegir que éste es el caso de Guadalcázar ya que sólo quedó en denuncia. Sin embargo, es importante anotar que si bien el Santo Oficio de la Inquisición no se enteró de las acusaciones contra Pasquala y su madre en 1759, los habitantes de Valle del Maíz sí, pues fueron ellos quienes juzgaron a las supuestas hechiceras por medio de una serie de "chismes" y rumores que no eran tan inofensivos, ya que a partir de éstos Nicolasa y Pasquala fueron señaladas como brujas en el pueblo; se debe considerar que los habitantes de Valle del Maíz creían y temían en el poder de la brujería. Este hecho también determinó que esta última fuera fácil blanco de la mirada de las autoridades civiles y religiosas para encarcelarla.

⁴¹ *Ibid.*, f. 220-222.

⁴² Solange Alberro nos recuerda "que sería ilusorio imaginar que una instancia normalizadora cual el Santo Oficio llegó a saber de todos los delitos y, más aún, que tuvo el poder de reprimirlos". Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 147.

Se puede sugerir que los antagonismos sexuales, los líos amorosos, se encontraban ligados con las rivalidades individuales. Estos aspectos se inscriben dentro de las luchas por mantener un orden y un control en la comunidad de Valle del Maíz, mismo que fue roto por Pasquala y su madre.⁴³

Cuando Nicolasa y su hija regresaron a Valle del Maíz, la primera de Guadalcázar y la segunda de Río Verde, la noticia de que fueron acusadas de hechiceras se había ya extendido por todo el pueblo. Se dijo entonces que ambas habían estado presas por hechiceras pero no se supo si se les hizo algún proceso ni quién las interrogó, ni el tiempo que estuvieron presas y si las castigaron.⁴⁴

Pasquala, a su regreso a Valle del Maíz en 1762, reanudó su trabajo como curandera. Empezó a tratar a Dominga de Jesús, pero ésta no se curó, comenzó a tener una tos continua y “cerramiento del pecho tan penosos que apenas se le podía entender [...] para lo que hicieron varios medicamentos, y remedios contra resfriado, y todos sin ningún efecto”. Le dijo [una vez más] que su enfermedad

⁴³ Las prácticas mágicas y la hechicería amorosa fueron ampliamente utilizadas por los diferentes grupos étnicos en la Nueva España. No obstante, el poder que adquirirían como curanderas también las separaba de la sociedad, debido a sus actitudes contrarias a las representaciones ideológicas y culturales exigidas por el pueblo. Pasquala y su madre rompían con los predicamentos de moralidad y sexualidad establecidos en esta sociedad. Alberro opina que las hechiceras “son mujeres marginadas por el desamparo, el bajo estatus social y étnico [...] con significativa frecuencia, el indígena, hombre o mujer, proporcionan los elementos originales, sustancias, conjuros, a la hechicera quien a su vez procura a la clienta española, en este esquema, la hechicera mestiza y de castas se apodera del papel de intermediaria que de hecho es el único que le cabe en el mundo colonial.” Alberro, “Hechiceras, brujas y beatas...”, p. 89. Ruth Behar, por otro lado, ha trabajado con los archivos de Inquisición en el México colonial, asienta que las mujeres fueron las principales solicitantes de la brujería sexual y que ésta servía para mantener un control que les era vedado en lo social, asumiendo un rol protagónico cuando rompían con las formas usuales de subordinación del hombre. La autora aborda el tema de la brujería durante el siglo XVIII para explicar que este tipo de prácticas tienen su origen en la España del siglo XVI. En el siglo XVIII novohispano aparecen residuos y últimas evidencias de las antes ampliamente utilizadas modalidades de la brujería. *Id.*, Ruth Behar, “Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: Opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México”, en Asunción Lavrín (coordinadora), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica Siglos XVI-XVIII*, traducción de Gustavo Pelcastre, México, CONACULTA-Grijalbo, 1991, p. 197-226, 376 p (Los Noventa, 67). Noemí Quezada en sus planteamientos comenta que la magia entre los indígenas coloniales habitualmente era efectuada por mujeres, que determinaban un aspecto relevante en tanto que existía un tipo de brujería amorosa. De la misma manera, analiza cuáles eran las prácticas y elementos más comunes en el empleo de la magia, entre los cuales se observa una importante mezcla de tradiciones. Noemí Quezada, *Enfermedad y Maleficio*, México, UNAM, 2000, 181 p.

⁴⁴ AGN, *Inquisición*, v. 1009, exp. 9, f. 211.

era pulmonía.⁴⁵ Como Dominga siguió enferma, consultó a otras curanderas del pueblo quienes le dijeron que la causa de su enfermedad fue maleficio “así que no se cansase en medicamentos” porque no se aliviaría, pues la única con el poder de curarla era quien le había hecho el mal. La enferma regresó con Pasquala y ésta le dio un remedio, pero después se negó a seguir tratándola.

Cuatro años después, en 1766, Pasquala volvió a tratar a Dominga quien insistió en ser atendida sólo por ella ya que se tenía la creencia que sólo la persona que hacía el maleficio era capaz de curarlo.⁴⁶

Las curaciones que bajo amenazas de las autoridades de Villa de Valles realizó la presunta hechicera tuvieron lugar en la cárcel donde la mulata se encontraba presa. Los resultados de dicha curación fueron los esperados: la enferma empezó a sentirse mejor. Sin embargo, no acababa de curarse. Lo que le aplicó Pasquala fue:

Rosa de Castilla, azúcar y rosa María que coció y dio a beber y la untó diciendo que esa enfermedad era pulmonía. Le sobó reciamente el pecho. Algunos días le soplabla la cabeza y los dedos de las manos y la echaba ceniza en el pescuezo, ocho días llevó el tratamiento.⁴⁷

El teniente y el padre Francisco no tuvieron duda acerca del origen del daño, por lo que decidieron dar aviso a las autoridades inquisitoriales de la ciudad de México, pues el proceso contra Pasquala hasta este momento se había llevado en instancias locales, la habían detenido y juzgado sólo las autoridades civiles de Valle del Maíz y de Villa de Valles junto con el eclesiástico, las únicas denuncias eran las de Dominga y no había más testigos en el caso.

⁴⁵ *Ibid.*, f. 198.

⁴⁶ Russell Hope Robbins señala que en realidad no se castigaba a alguien que con encantamientos dañara una cosecha o provocara una tormenta, se le condenaba por firmar un pacto con el diablo para negar al dios cristiano. Russell Hope Robbins, *The encyclopedia of witchcraft and demonology*, New York, Bonanza, 1981, 557 p., p. 109. Encontramos que en la Nueva España un buen número de hombres y mujeres proporcionaban remedios e infusiones para liberar de las enfermedades a personas, para proteger la siembra y para adivinar el futuro. Las creencias en los sueños, los espíritus y los augurios eran compartidas por la población indígena colonial, la Inquisición calificaba a estas prácticas de vanas y supersticiosas y en cierta medida las toleraba. Richard Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, traducción de Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 246 p., p. 12 (Sección de Obras Históricas).

⁴⁷ AGN, *Inquisición*, v. 1009, exp. 9, f. 199.

¿Bruja, curandera o hechicera?

En los siguientes meses los inquisidores de la ciudad de México fueron avisados, se llamó a los denunciantes y testigos, se pidieron pruebas de la acusación y se dictó sentencia. Los inquisidores comisionaron a Joseph Miguel Pereli, comisario de Tampamolón, para llevar a cabo los interrogatorios formales.⁴⁸ Pereli contaba con la declaración que Pasquala hizo ante las autoridades de Valle del Maíz y que no firmó, misma que fue enviada a los inquisidores de la ciudad de México. En ésta confesó ser bruja y haber hecho pacto con el demonio; dijo que éste “la había engañado y le había ganado su alma”.⁴⁹

El 26 de abril Pasquala, por primera vez, fue interrogada por el comisario Pereli. En su declaración negó ser bruja y haber hecho daño alguno.

[Dijo] en el asunto de que se trata, no tenía otra cosa que declarar, ni confesar, porque como cristiana que es, nunca pudiera haber cometido lo que se le levanta de ser bruja, ni el haber hecho mal a nadie [...] ya que estaba sobre juramento, el comisario le repite los cargos y le dice que de negarlos ahora bajo de juramento se hacía rea convicta de perjurio y se le explicó de este delito, y a esto respondió, que no había declarado en parte alguna jamás haber cometido tales delitos, como que en la verdad, añadió, no le ha pasado tal cosa de haber cometido tales delitos, pues es cristiana.⁵⁰

Pese a estas negativas, las autoridades inquisitoriales y el comisario Pereli tomaron en cuenta la primera declaración que hizo ante el párroco un mes antes,⁵¹ donde afirmaba haber utilizado hierbas para matar y enfermar, haber realizado vuelos nocturnos, tener pac-

⁴⁸ “Estos representantes del Tribunal en la provincia tenían por misión proceder a la lectura de los edictos de fe, y realizar visitas de distrito y recibir las denuncias y las testificaciones”. Después notificaban a los inquisidores en la ciudad de México. Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 50.

⁴⁹ AGN, *Inquisición*, v. 1009, exp. 9, f. 172-173.

⁵⁰ *Ibid.*, f. 204.

⁵¹ Algunas autoridades en los pueblos eran los encargados de “censurar los dichos y hechos de un proceso”, ayudando así a los inquisidores a dictar sentencia. Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 147. En efecto, la palabra del padre Francisco bastó para tomar como verdadera la primera declaración de Pasquala.

to con el demonio y cinco cómplices que la acompañaron en sus fechorías.

Las personas inculadas en el proceso inquisitorial de 1766 fueron seis, de las cuales sólo Pasquala y la india pame Petrona depusieron frente a Pereli. La primera en declarar fue Pasquala, considerada por Dominga como la única y exclusiva responsable de sus dolencias. Sin embargo, la persistencia del comisario llevó a Pasquala a echar al ruedo otros nombres. Interrogada sobre sus cómplices Pasquala confesó que:

Una se llama Pasquala y la otra Gertudris [...] y que se juntaban con otras dos pames del Valle del Maíz, llamadas la una Catharina y la otra Petrona, ambas viudas, con quienes se juntaba y se iban también como murciélagos [...] y que también se juntaban con otra de razón llamada Agustina Basques.⁵²

El comisario mandó apresar a las supuestas cómplices de Pasquala, sin embargo, sólo encontraron a Petrona, quien poco pudo testificar ya que era muy vieja y no hablaba español. Las otras, en cuanto supieron de la acusación, huyeron a los montes.⁵³ Miguel Santiesteban, encargado de adoctrinar a los pames, se negó a traerlas argumentando que resolvió no llamarlas,

[...] por ser estas infelices aun todavía neófitas sujetos sin bautismo y matrimonio [...] que hace poco que empezó con algunos [pames] a confesarse porque esta nación pame les ha faltado cultivo, están como los bárbaros chichimecas y si a éstas las hubiera llamado no sabiendo ley de Dios, menos se sujetarán al juramento que les toca.⁵⁴

Entre las supuestas cómplices de la acusada se nombró a una mestiza llamada Agustina Vásquez, que huyó a casa de su hermano, vecino del pueblo de Guayalejo, en la Nueva Colonia de Santander. El comisario Pereli sólo detuvo a Pasquala.⁵⁵

⁵² Agustina Basques fue mestiza, durante la Colonia a los mestizos también se les denominó "gente de razón". AGN, *Inquisición*, v. 1009, exp. 9, f. 172.

⁵³ *Ibid.*, f. 191.

⁵⁴ *Ibid.*, f. 191.

⁵⁵ Es importante recordar que el Santo Oficio de la Inquisición no juzgaba a los indios ya que a éstos se les consideraba "neófitos por lo que gozaban de tolerancia aparente; se deja en manos del clero regular la tarea de castigar el apego a las costumbres y prácticas de los antepasados". Por lo cual Pereli no podía castigar a las indias pames involucradas en el caso de Pasquala. Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*, p. 78.

Como era de esperar, la pulmonía de Dominga apenas se remedió durante el tiempo en que esta causa tuvo lugar. Siguió enferma durante los nueve meses que duró el proceso, de marzo a noviembre de 1766, en los cuáles se reunieron pruebas a través de la ratificación de testigos.

El inquisidor insistió a Pereli que si los testigos no confesaban volviera a llamarlos y si con esto no lo hicieran, se les encarcelaría. Los interrogatorios que se hacían a vecinos y familiares procedían de cuestionarios remitidos por la Inquisición donde claramente se inducían las respuestas. Por ejemplo:

[...] si la notaron o vieron hacer alguna acciones que indicasen trata familiar con el diablo, o la vieron hablar palabras que manifestasen su trato digan cuales, en que hora [...]si la vieron buscar y solicitar yerbas o algunas otras cosas para hacer remedios digan, cuáles son y si tienen virtud medicinal y si con esto curaba o hacia algunos menjures [...] y a quienes curaba y si profería algunas palabras o hacía algunas acciones [...] que no confundieren para el fin de la curación [...] si vieron hacer a esta denunciada alguna figura o muñeca [...] si vieron que algún animal la trajere carne [...] para comer y vino, pulque y aguamiel para beber digan la especie de animal y su figura [...] digan si han visto a esta denunciada en su casa o fuera de ella, tratar con familiaridad, agrado y demostraciones cariñosas a algún animal en figura de pame, coyote, gato y zorrillo y si vieron que el dicho pame la abrazare o durmiere con ella, si la vieron usar peyote [...] si la vieron rezar alguna oración o alguna otra devoción [...] si salía a deshoras de la noche.⁵⁶

En el caso de Pasquala declararon dos tipos de testigos, a saber, los que conocieron y tenían algún trato con Pasquala y los que aseguraron saber que esa mulata fue bruja porque “se los contaron”.

Además, Pasquala arrastraba una larga fama de hechicera y de bruja, fama acrecentada por la circulación de rumores. Salvo su hija y su comadre María Lucía (quien le dijo a Dominga que Pasquala no era hechicera, “que no creyera en eso que esperara y confiase en Dios, que pudiera ser algún resfrío de pecho su enfermedad”),⁵⁷ los

⁵⁶ Los españoles en este caso creían que el demonio se podía transformar en cualquiera de estos animales, además de convertirse en algún indio pame o tomar la figura de éste. Sobre todo se pensaba de esos pames que vivían fuera de la misión en los montes. AGN, *Inquisición*, v. 1009, exp. 9, f. 182.

⁵⁷ *Ibid.*, f. 220.

demás testigos concordaban en este punto. Tal fue el caso de la india pame Victoria, que dijo a su comadre en la plática:

Ves ésa que va allá, comadre, ésa es la que tenían presa en el Real. Y le dijo entonces la declarante, que cómo se llamaba y le dijo la dicha Victoria que era Pasquala y preguntándole el porqué había estado presa, le respondió que por hechicera; pero que no sabe si se le hizo causa, ni por quién, ni el tiempo que estuvo presa, ni sabe si la castigaron [...]⁵⁸

En términos no muy distintos se expresaba Victoria, cuñada de Pasquala. Al preguntarle el comisario Pereli sobre la fama de ésta depuso:

[...] Que su fama y opinión era de hechicera y bruja. [...] fue preguntada la declarante por el comisario, qué fundamentos tiene para decir que es pública voz y fama que esta denunciada es hechicera y bruja: dijo que desde que la llevaron a el Real de Guadalcázar por pedimentos de Salvador Mendoza, [...] desde entonces se hizo público en el pueblo, y siempre que viajaba al agua la declarante le decían las mujeres cuyos nombres ignora 'cuidado allí va su contraria porque es buena hechicera' [...] que es muy corrido en el pueblo la fama que de hechicera y bruja tiene la dicha Pasquala y que hasta su hermano Alejandro estando visitando Michoacán, en la visita de este pueblo, le dijo a la declarante que se presentase contra su hermana, que no había pedido contra ella por haber matado a su madre.⁵⁹

¿Cómo había cultivado esa fama que, siguiendo a éstos y a otros testigos, sobrepasaba los confines del pueblo? Pasquala llevaba, según sus testigos, ese arte en las venas. Su madre también fue curandera y años atrás había sido acusada, como se dijo, de hechicera. No obstante, cuando fueron llamadas Pasquala y su madre a Guadalcázar no se les siguió proceso alguno. Como ya vimos, según el testimonio de Juan Salvador de Mendoza, quién denunció a Nicolasa de Nava y a Pasquala, sólo le hicieron "algunas preguntas a la Colasa y se huyó".⁶⁰ Estas mujeres eran asiduamente consultadas como especialistas terapéuticas por los miembros de la comunidad; por ejemplo, el hijo de Petra Sánchez fue atendido en tres ocasiones

⁵⁸ *Ibid.*, f. 211.

⁵⁹ *Ibid.*, f. 212.

⁶⁰ *Ibid.* f. 222.

por la curandera Pasquala. Se narra en el documento que cuando ésta lo tocaba en la parte enferma con los dedos untados de tuétano, el muchacho sanaba.⁶¹

El ideal femenino según las mujeres del pueblo

¿Cuáles fueron las actitudes que complicaron la situación de la presunta culpable? La relación que Pasquala mantuvo con los pames la señalaba como presunta bruja pues “siempre andaba por los montes fuera del pueblo con unos indios pames, con quienes tenía mucha familiaridad, pero ninguno de ellos era del pueblo”.⁶² Estos pames no estaban evangelizados ni pertenecían a alguna de las dos misiones existentes en Valle del Maíz, por lo que se les consideraba más bárbaros y peligrosos. Ella los recibía en su casa, lo cual no fue visto con agrado por los testigos, quienes repitieron a Pereli que la habían visto recibir a indios pames en su casa y se iba a los montes con ellos.

Otro hecho que determinó la detención de la acusada fue la insistencia de Dominga en sus denuncias. Las rencillas entre estas mujeres no empezaron con las denuncias, la enemistad de Pasquala y Dominga llevaba años. El conflicto surgió cuando la segunda decidió vivir en casa del hermano de la acusada,⁶³ lo que ésta no toleró porque había estado “regando chismes” sobre ella, y porque primero la solicitó como curandera y después se fue con otra curandera llamada Juanchina, quien le dijo que “conocía su enfermedad, que era maleficio; que por qué no se iba a que la curara Pasquala que la tenía así”.⁶⁴ Los chismes molestaban mucho a ésta, por lo que un buen día decidió ir a casa de su hermano a sacar a golpes a Dominga.

Con mayor fuerza pesaban sobre la inculpada presuntos delitos del pasado, delitos aborrecibles porque la supuesta víctima había sido su propia progenitora. Según los testimonios de Dominga, de Victoria y de Alejandro de Nava, Pasquala había matado a su madre. Alejandro aseguró al comisario Pereli “que la dicha Pasquala en presencia

⁶¹ *Ibid.* f. 219.

⁶² *Ibid.*, f. 265.

⁶³ *Ibid.*, f. 209-210.

⁶⁴ *Ibid.*, f. 221.

de él le dijo a su madre que no había de sanar porque la tenía maleficiada, y por cuya causa se quejó [...] con él [...] y que su propia madre le dijo al declarante que le ofreciera paga a su hija; que así admitiría curarla". Sin embargo, la acusada se negó a curarla y al cabo de un tiempo murió.⁶⁵ Alejandro de Nava llevaba algunos años enemistado con su hermana y las causas de la rencilla fueron la enfermedad de su madre, porque ella siempre peleaba con la esposa de Alejandro y con Dominga, y porque "su hermana siempre quería llegar a dar orden a su casa". Alejandro le dijo a Pereli que la enfermedad y muerte de su madre eran obra de ésta: la tenía hechizada. Estaba seguro que ella la había matado, "porque Pasquala le dijo al declarante que sí la curaría y que cuando ella le pusiera las manos sanaría, pero que no lo hizo aun ofreciéndole un pago, pues en vida le decía su madre que en cuanto la Dolores [Pasquala] le ponía las manos a curarla sentía alivio". Por último, Alejandro le dijo a Pereli que no la denunció porque era su hermana y para evitar un disgusto con sus otros dos hermanos.⁶⁶ Ejercer ese diabólico poder, y contra alguien tan cercano en una sociedad que descansaba en la ayuda recíproca, hacía que esta mujer fuera doblemente temida por su comunidad.

Pero además cargaba con otros antecedentes: no tenía problemas en divulgar su rechazo a la Iglesia y su capacidad de infligir daño a quien la ofendiera. Por eso, cuando la acusaron de haber hechizado a alguien o de ser bruja no dudó en decirles que no sanarían y que morirían pronto. Este es el caso de Thomasa Josepha a quién le amenazó de muerte y al otro día amaneció enferma.⁶⁷ El comportamiento de Pasquala acaso tuviese que ver con su condición socioétnica, pues a decir de ciertos autores en la Nueva España cuando las mulatas se sentían despreciadas e inseguras, trataban de imponerse a la colectividad que las rechazaba por medio del uso de la magia.⁶⁸ Algunos de sus comportamientos la clasificaban como poco respetable: esta mujer se mantenía con su trabajo de curandera y partera por lo que se proveía a sí misma pues era una mujer abandonada; las otras curanderas del pueblo tenían esposo o eran viudas.⁶⁹ El que

⁶⁵ *Ibid.*, f. 214.

⁶⁶ *Ibid.*, f. 214.

⁶⁷ *Ibid.*, f. 219.

⁶⁸ Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 309.

⁶⁹ Como se mencionó, Pasquala tenía por lo menos siete años de vivir sola, pues su esposo Andrés la había abandonado.

fuera una “mujer sola” la colocaba en una situación ambigua: si por una parte podía gozar de mayor libertad y por lo tanto de derechos tradicionalmente masculinos, por la otra esa misma libertad era vista con recelo y desconfianza por el resto de la comunidad. Recordemos que en la Nueva España, el decoro y la tradición no permitían que las mujeres tuvieran actitudes consideradas masculinas.⁷⁰ Dentro de esta lógica la mujer estaba subordinada al hombre porque finalmente el núcleo familiar representaba un papel esencial en la preservación del sistema, la desigualdad y obediencia de las esposas representaban armonía y cohesión social. Por otro lado, dentro del ideal femenino novohispano, el trabajo fuera del hogar no estaba incluido como una aspiración de la mujer; ésta debería dedicarse a su casa y a los hijos.⁷¹

No extraña, por tanto, que las acusaciones contra Pasquala se extendieran a otros ámbitos: se iba a pasear a los montes por las noches y regresaba por la mañana, la visitaban muchos hombres, su actitud sexual parecía bastante abierta en una sociedad donde estas cuestiones estaban mal vistas: María Simona, hija de Dominga, le dijo a Pereli que ella la vio con muchos hombres y que no asistía a la iglesia.⁷² En términos muy parecidos se expresaron Thomasa Josepha y Juan Salvador Mendoza quienes dijeron a Pereli que era una mujer “frágil”.⁷³ Su cuñada, María Victoria, aseguró que la acusada tenía muchos amantes.⁷⁴

Además perteneció al sector social no privilegiado por lo que se halló en una “situación más precaria” y propensa a la acusación por hechicería.⁷⁵ Solange Alberro apunta que las hechiceras declaradas en la Nueva España no pertenecían nunca al sector social privilegiado sino al de menor prestigio y que se hallaban en una situación

⁷⁰ Deeds, “Brujería, género e Inquisición...”, p. 32-33.

⁷¹ Silvia Arrom, *Las mujeres de la ciudad de México 1790-1857*, traducción de Stella Mastroangelo, México, Siglo XXI, 1988, 382 p., p. 97. Asunción Lavrín (compiladora), “Investigación sobre la mujer de la colonia en México: siglos XVII y XVIII”, en *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, traducción de Mercedes Pizarro de Parlange, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 384 p., p. 61-63 (Tierra Firme).

⁷² AGN, *Inquisición*, v. 1009, exp. 9, f. 215.

⁷³ *Ibid.*, f. 222.

⁷⁴ *Ibid.*, f. 204.

⁷⁵ Deeds comenta que “aunque en su mayoría los hechiceros eran miembros de las capas sociales más bajas, su clientela incluyó hasta la clase gobernante”, Deeds, “Brujería, género e Inquisición...”, p. 34.

difícil.⁷⁶ Las mujeres de la Colonia debían responder a los parámetros del grupo social y étnico al que pertenecían, ya que el vínculo con una determinada comunidad circunscribía el tipo de enseñanza que habían de recibir, así como el grado de apego a las normas morales. Sin embargo, el ideal femenino, reforzado por normas jurídicas y por una educación de corte religioso que se enfocaba a la maternidad y al cuidado del hogar, si bien no siempre se cumplía en su totalidad, servía como marco de referencia para delimitar lo bueno y lo malo.⁷⁷ Los actos y personalidad de Pasquala responden a una estructura familiar débil, de considerable movilidad geográfica y social y de una amplia libertad de acción y costumbres. Al presentarse como una mujer contestataria y autosuficiente económicamente, contradecía el ideal femenino defendido por los testigos de Valle del Maíz.

En síntesis, para los inquisidores la conducta de Pasquala bastaba para demostrar que era bruja y hechicera. A estas acusaciones se sumaron sus acciones y conducta en otros campos, que contribuyeron a robustecer las sospechas tanto entre los pobladores como entre las autoridades de que usó la brujería y tuvo pacto con el diablo. Sus amenazas, su conducta sexual y sus presuntos poderes la habían enemistado y le habían procurado rencillas con sus vecinos y parientes, que la temían, odiaban y recelaban de ella. Pero había más, además de practicar la brujería Pasquala era vista como una mala madre. Su hija María Isabel, quien testificó en el proceso, dijo que:

Nunca oía misa, y que la que declara, siempre que quería ir a misa no la consentía; y arrancaba a correr a alcanzar la misa para la iglesia y que siempre que iba le costaba unos golpes que le daba su nana [su madre], y que venían hombres a visitarla pero que no los conoce, y que venían otros del carrizal para su casa para [supuestamente] oír misa pero que nunca iban a la iglesia, que allí no más se quedaban, y que cuando la declarante volvía de misa no los hallaba ya, y que siempre que iba a misa la pegaba su nana, y que con esas personas se comunicaba con frecuencia su nana, menos con los del pueblo porque luego

⁷⁶ De hecho, las mujeres que “se entregaban a aquellas actividades se encontraban en el límite de la sociedad de los españoles por su origen étnico, que hacía de ellas el enlace natural con los grupos indígenas y negro, esto se traduce por cierta marginalización en cuanto al estatuto civil, o por matrimonios con representantes poco lucidos del grupo español”. Albero, *Inquisición y sociedad...*, p. 296, 308.

⁷⁷ Carmen Ramos Escandón (compiladora), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1987, 189 p., p. 27.

los corría diciéndoles que si no tenían que hacer y que trabajar, y que cuando alababa a Dios la declarante [junto con] su tía Cristina luego se enojaba su nana, diciendo que para que alababan tanto a Dios y que ellas rezaban y cantaban el Alabado y que cuando fue la declarante a comulgar [...] no quiso su nana confesar ni comulgar sino que desde la puerta de la iglesia se volvió y que a su nana le decía que qué gente tan fea, que eran tan feos y prietos y que por eso [ella] alababa a Dios y que su nana le regañaba y que nunca la vido trabajar, porque siempre andaba andando.⁷⁸

Cuando le preguntaron si sabía que su madre tuviera algún trato con el diablo, contestó:

Que no notó ni vio nada de lo que se le pregunta, porque delante de ella no oía más que lo que le decían los dichos hombres a su nana, “señora ya me voy a pasear al puesto”, y que su nana les decía que sí, que los iría a alcanzar, y que de allí a poco, cogía su frazada y se iba hasta otro día y venía ya tarde, y que a las horas que salía, era muy de mañana y que esto lo hacía todos los días, que no dormía en su casa ni cuidaba de ella, y que como era *tenantzi* de la iglesia, el año pasado, venían los fiscales a buscarla. Este término *tenanntzi* dice la declarante que quiere decir la que cada año señala en el pueblo a las viudas para barrer la iglesia, y no la hallaban, y que la declarante cerraba su puerta y la llevaban los fiscales a la iglesia a barrer y hacer ramilletes.⁷⁹

Lo que se observa por medio de este testimonio es que Pasquala descuidaba a su hija. No obstante, María Isabel nunca menciona que su madre fuera hechicera y bruja. Lo que repite prácticamente son los chismes que le han contado las mujeres del pueblo. De esta forma cuando el comisario le pregunta si sabe de alguna persona que Pasquala haya matado contesta que:

[...] no sabe nada pero que una mujer llamada Rosa que murió de parto ese año [...] le dijo a la declarante que su nana le había dado una untura y que con ella se murió, y que no sabe otra cosa. Y preguntada por el comisario si sabe que con el dicho Domingo Valtierra había pensado casarse su madre o haya vivido mal con él, o si tuvo alguna desazón, quimera o pleito: dijo que las muchachas le decían ‘es que se casa tu nana con Domingo Valtierra’. Y ella les respondía que quién sabe, y que es verdad que el dicho Valtierra iba a su casa y retozaba

⁷⁸ AGN, *Inquisición*, v. 1009, exp. 9, f. 240.

⁷⁹ *Ibid.*, f. 240v.

con su nana y luego le decía 'allá arriba nos veremos' y decía que iban al cerro a traer leña, y no traía nada su nana, la que sola se volvía con unas bolas en la mano [...]⁸⁰

Según sus detractores Pasquala tampoco había sabido ser una buena madre.⁸¹ ¿Quiénes por el contrario podían considerarse mujeres respetables en este pueblo? Básicamente la educación religiosa femenina insistía en tener el perfil de la mujer cristiana ideal. Esto es, dedicarse a las obras de misericordia y caridad, al cuidado de los enfermos, de los pobres y ancianos; a la primera educación e instrucción religiosa de sus hijos, y dentro de los deberes domésticos vigilar el buen funcionamiento del hogar.⁸²

Del conjunto de las declaraciones emergen tres valores fundamentales que definen la respetabilidad y la buena fama femeninas: la sujeción, "la correcta observancia" de la religión católica y "la buena crianza" de los hijos. Ante todo, la sujeción entendida en un sentido amplio como una cadena de sujeciones más que como mera obediencia al marido. Y he aquí que las mujeres consideradas respetables (en este caso Dominga y María Victoria), demuestran en sus dichos y en sus movimientos que se encontraban bajo el control de un hombre: Alejandro Nava, quien cuidaba de ambas. Estas mujeres se empeñaron en demostrar su devoción religiosa, destacan en sus declaraciones.

La devoción consistía en prácticas formales como la asistencia a las funciones religiosas y a la doctrina; en consonancia, la esencia de la buena maternidad aparecía asociada al hecho de ser una buena católica. No obstante, es el valor de una moral sexual y de sujeción al marido el que parece ser más fuerte y esto resulta especialmente significativo en un contexto en el cual las mujeres eran las que permitían, en última instancia, la reproducción de esta sociedad rural. No es casual que las sospechosas de brujería sean mujeres "solas" sin un marido que las sujete. Los inquisidores pensaban que la mujer por naturaleza era frágil y susceptible ante las insinuaciones,

⁸⁰ *Ibid.*, f. 241.

⁸¹ María Isabel le dice al comisario que nunca vio rezar el rosario a su madre ni encomendarse a Dios y que en su casa no había ningún rosario ni santo. *Ibid.*, f. 241v.

⁸² Cabe recordar que las mujeres casadas estaban bajo la tutoría del esposo, requiriendo de su consentimiento para efectuar casi cualquier operación. Arrom, *Las mujeres de la ciudad...*, p. 70. Lavrín, "Investigación sobre la mujer...", p. 43.

tentaciones y acciones maléficas de Satán, siendo natural que existieran más brujas que brujos.⁸³

En este contexto, la acusación de brujería fue un mecanismo utilizado por los vecinos del Valle del Maíz para castigar la rebeldía de Pasquala, una mujer que escapaba a las normas morales y sociales del lugar, además de terminar con el temor que causaba el tener una bruja entre ellos. De esta forma la brujería, que ante los ojos de la Inquisición no era más que una herejía, delito grave ciertamente, en manos de la comunidad de Valle del Maíz se convirtió en un instrumento para hacer justicia colectiva y castigar a una mujer.

El dictamen final

El discurso de los inquisidores de la ciudad de México en su preparación del dictamen final contra Pasquala ayudó a definir la gravedad del delito que esta mujer cometió. Si sólo fue portadora de conocimientos propios de su grupo social, que la Inquisición calificaba de supersticiones e hiciera uso de plantas para efectos amatorios, habría sido castigada como hechicera; pero si en realidad hubiera pactado con el demonio el desenlace sería otro y mucho más grave.

En efecto, en noviembre de 1766 terminaron los interrogatorios a los denunciadores y testigos del proceso contra Pasquala. Joseph Miguel Pereli, comisario de Tampamolón, expuso las acusaciones, las contradicciones en las confesiones de la acusada y su veredicto final y las envió a los inquisidores en la ciudad de México.⁸⁴ Cuando los inquisidores del Santo Oficio Joaquín Rodríguez Calado y Joseph Max de Vallarta tuvieron los papeles en sus manos procedieron a dictar una sentencia.

Para definir la gravedad del delito de Pasquala en el terreno de las herejías, el inquisidor fiscal analizó cronológicamente lo sucedido. Presentó una recapitulación donde expuso, siguiendo la primera declaración de Pasquala, cómo utilizó el poder que le dio el demonio para causar daño a terceras personas como la extraña enfermedad

⁸³ Jean Delumeau, *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, versión castellana de Mauro Armijo, revisada por Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1989, 655 p., p. 471-474.

⁸⁴ AGN, *Inquisición*, v. 1009, exp. 9, f. 263.

de Dominga, por haber hechizado a un hombre llamado Salvador, por dormir y tener acto carnal con el diablo, matar a una mujer llamada Juana de los Reyes y a Clara Rivera, la muerte de Domingo Valtierra, por ser hechicera, por incurrir en el crimen de herejía y por haber matado a su madre con hierbas.⁸⁵

Poco a poco se fueron tejiendo, alrededor de la acusada, las redes que definieron su naturaleza “malvada” y su cercanía con el demonio. Al final del proceso el fiscal reunió las pruebas que mostraban que Pasquala fue bruja y había pactado con el diablo ¿Cómo comprobar su maldad? Su misma actuación la condena según los testigos:

No se le ha visto confesar ni comulgar ni oír misa, ni rezar el rosario, ni cantar el alabado, ni permitía que una hija suya fuese a misa, castigándola siempre que iba, como si la advirtiera que fuese a misa, o a la iglesia. Que no paraba sino poco en casa, y siempre andaba por los montes fuera del pueblo con unos indios pames, con quienes tenía mucha familiaridad, pero ninguno de ellos era del pueblo, ni gustaba de estar con ellos, diciéndoles si se llegaba a su casa, que qué tenían allí que hacer, que si no tenían que trabajar, por último es tenida y reputada públicamente en todo el pueblo por bruja y hechicera.⁸⁶

Este testimonio acusatorio coincide con la primera declaración de Pasquala donde ella se autoculpó. Llegado a este punto el fiscal ya no podía dudar de la naturaleza malévolas de la acusada ni del pacto con el diablo: “conducta propia de las mujeres lujuriosas y vengativas, que inevitablemente las llevaba a pactar con el Maligno para así poder satisfacer sus apetitos más asquerosos”.⁸⁷

Tras el análisis de las declaraciones de los testigos, así como las de la propia Pasquala, junto con las observaciones de los funcionarios de la Inquisición en la ciudad de México, para el inquisidor no hubo duda de que Pasquala “ha sido verdadera bruja y pactada explícitamente con el demonio, ni damos prueba de este nuestro juicio, porque claramente se percibe de los mismos hechos; y di-

⁸⁵ *Ibid.*, f. 172, 181, 188, 213, 218-219, 222, 225-226, 239.

⁸⁶ *Ibid.*, f. 258-259.

⁸⁷ Heinrich Kraemer y Jacobo Sprenger, *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza. Malleus Maleficarum*, traducción de Miguel Jiménez Monteserín, Madrid, Ediciones Felmar, 1976, 607 p., p. 100.

chos”.⁸⁸ Resolución que irá detallando a lo largo de las últimas fojas que forman su acusación.⁸⁹

Finalmente, después de nueve meses de interrogatorios y averiguaciones, y de que las autoridades inquisitoriales de la ciudad de México leyeron las declaraciones de todos los testigos concluyeron que Pasquala era una “verdadera bruja”.⁹⁰

Esta mulata no volvió a declarar y no pudo concluir su testimonio porque, como señalé antes, murió en el “pulguero” de Villa de Valles. Esto permite suponer que ocurrió con ella lo que con varios otros en las mismas condiciones, ya que es sabido que, aunque teóricamente en la Nueva España las autoridades tenían por obligación visitar a los presos dos veces al mes con el fin de persuadirlos a que confesaran sus culpas y de consolarlos, “meses enteros transcurrieron de hecho sin que un ministro bajase a los calabozos novohispanos por lo que algunas veces los presos morían comidos por las ratas”.⁹¹ Podemos suponer que Pascuala murió en la cárcel debido a las condiciones físicas de los pulgueros novohispanos: humedad, suciedad y falta de alimentos.

A manera de epílogo

Esta indagación representó un intento por analizar la forma en que la cultura novohispana, particularmente la del pueblo, interpretó la

⁸⁸ AGN, *Inquisición*, v. 1009, exp. 9, f. 258-264.

⁸⁹ No contamos con los términos propios que tuvieron los inquisidores encargados del caso de Pasquala respecto a lo que era una bruja, no obstante, podemos suponer que ellos al igual que otros inquisidores siguieron con las ideas y creencias de la época. Las brujas empiezan por ser definidas en un manual del siglo XV, mismo que fue leído y enviado a los inquisidores novohispanos, por lo cual es una referencia para exponer las ideas sobre brujas. El *Malleus Maleficarum* era un manual para descubrir brujas y su colaboración con el demonio, la manera en que íncubos y súcubos influían en los actos venéreos y la gestación, cómo distinguir un encantamiento de un defecto natural, la manera en que se establecía el pacto formal con el demonio, remedios para los hechizados, los grados de brujas, tipos de supersticiones y de hechizos, así como las seis maneras que tienen las brujas para lesionar a la humanidad. Este libro, que fue redactado en 1486, establecía claramente la relación de las mujeres con el demonio, convirtiéndose en la obra de referencia de los jueces en la materia. Los inquisidores novohispanos seguramente conocían este texto, tan importante para el tema de la brujería.

⁹⁰ AGN, *Inquisición*, v. 1009, exp. 9, f. 265.

⁹¹ En el caso de Pasquala no se explica por qué causa murió, “los que llegaban a fallecer en la cárcel, son sepultados en ella, pues el manto del terrible sigilo exige que nada trascienda fuera o dentro, ni siquiera la muerte”. Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 37-38.

conducta moral femenina, a través del comportamiento de una curandera mulata acusada de bruja. Su importancia descansó en el hecho de que al identificarse la brujería en modos de conductas, acciones y expresiones calificadas como contrarias a lo establecido y, en ocasiones peligrosas que rompieron la armonía y el orden establecidos, se produjo un corte desde el que se revelaron pautas bajo las cuales vivieron las mujeres novohispanas.

La mujer novohispana, en lo ideal, estuvo definida por discursos que convergían y coincidían; en teoría, debían dedicarse a las obras de misericordia y caridad, al cuidado de los enfermos, de los pobres y ancianos, a la primera educación e instrucción religiosas de sus hijos, y, dentro de los deberes domésticos, vigilar el buen funcionamiento del hogar; sobre todo se señalaba a las hijas que la obediencia y la castidad las convertiría en buenas esposas. No obstante, las mujeres no eran un grupo pasivo dentro de la sociedad, no todas seguían necesariamente las normas de conducta femenina. La sociedad novohispana estaba muy lejos de ajustarse a esas normas. Se sabe que las mujeres de la élite socioeconómica, por encontrarse bajo una mayor presión social, trataron de ajustarse a los ideales más que las mujeres de estratos inferiores. También se hallan diferencias entre las mujeres de la ciudad y las mujeres que habitaban en el ámbito rural. El grupo social era un factor clave para determinar el grado de adhesión a los modelos ideales de conducta social o personal. Para las mujeres indígenas y mulatas era más difícil seguir las recomendaciones sobre el recogimiento, puesto que por razones económicas estaban obligadas a trabajar fuera del hogar. Aun en las clases más elevadas, las mujeres no llevaban una vida conventual.

La incidencia más importante de la hechicería para la situación de la mujer fue en lo social, pues la hechicería actuaba transformando, para la mujer, el orden normal de la sociedad; el hombre era el sujeto que conducía y estructuraba las conductas y relaciones con la mujer. Por medio de hechizos, la mujer tuvo la capacidad de disponer de nuevas reglas en las cuales ella es la que ordenaba, formaba criterios de rechazo o aceptación, controlaba voluntades y condenaba actitudes. El empleo que hizo Pasquala de encantamientos también representó una respuesta a su situación desesperada y a las constantes tensiones que sufrió como miembro de su sociedad. En Valle del Maíz los testigos del caso de Pasquala creyeron y aceptaron el poder de la hechicería; por otro lado, las curanderas fueron

necesarias y requeridas en estos pueblos alejados de cualquier otro recurso para curar sus enfermedades, ya vimos que fueron utilizadas ampliamente por la población de Valle del Maíz y aceptadas como un recurso para resolver sus necesidades.

No obstante, brujas y hechiceras son conceptos distintos que a veces se presentan como sinónimos de un mismo fenómeno y el castigo que jueces e inquisidores aplicaban a los que practicaran una u otra no era el mismo. La diferencia radicaba en que ejercer la hechicería sólo implicaba desconocimiento de la religión y prácticas cristianas y era castigada como superstición, mientras que el ejercicio de la brujería era considerado como una de las más graves herejías, ya que había de por medio un pacto con el diablo que manifestaba la negación de dios. En este sentido, el discurso de los inquisidores de la ciudad de México en su dictamen final contra Pasquala ayudó a definir la gravedad del delito que ésta cometió.

En esta investigación se encontró un uso de los términos de brujería y de mujer entre los vecinos de Valle del Maíz, que en algunas ocasiones contradicen el "ideal" manejado por autoridades novohispanas. Es decir, para los vecinos de este pueblo el término de bruja hizo referencia a una mujer que no acataba las normas morales de su pueblo, no iba a la iglesia, no cumplía con sus deberes de madre, salía con muchos hombres y era agresiva con sus vecinos. Pasquala no fue bruja porque haya pactado con el diablo, ni porque volara o porque se reuniera de noche con otras brujas, como lo establecía el discurso de los inquisidores, fue considerada bruja porque tenía una conducta contraria al ideal femenino en el que los denunciadores y testigos creían. En efecto, en este pueblo multiétnico, algunos valores hispanos fundamentales parecen haber penetrado con fuerza, quizá como producto de la internalización de la doctrina de la iglesia. Lo cierto es que los testigos, sobre todo las mujeres, defendieron, por un lado, su reputación, sus buenas costumbres y su conducta según códigos hispanos, porque más respetables eran cuanto más cerca de los valores hispánicos de devoción, maternidad y sujeción se encontraran; por el otro, estas mujeres aceptaron y se apropiaron del término de bruja para juzgar y castigar la conducta de Pasquala. Es muy importante el papel que desempeñó el Santo Oficio en este caso, ya que de alguna forma modificó y dio poder a los denunciadores para deshacerse de Pasquala, de esta forma el Tribunal fue manipulado, pero aminoró en algo las tensiones sociales.

Por su lado los inquisidores encontraron en Pasquala las características para ser declarada como bruja, esta mulata fue la depositaria de la temida familiaridad femenina con el diablo que amenazaba la paz social y moral del pueblo, donde ser mujer implicaba obediencia, recato, discreción y fidelidad.

Si nos preguntamos sobre la vida cotidiana de Valle del Maíz, la encontramos entretrejida en el mismo proceso. La vida de provincia en dicho pueblo, a mediados del siglo XVIII, está regida por una actividad religiosa que influyó en un ambiente cargado de superstición y miedos, incrementado por las prácticas de hechicería y el empleo de hierbas y sustancias tanto curativas como alucinógenas que eran comunes entre la población indígena, extendiéndose a los demás grupos. Las mujeres fueron las más afectadas, involucradas en ese ambiente religioso, no dejaban de asistir a las actividades espirituales promovidas por los padres. Por otro lado, los rumores y los chismes eran transmitidos por las mujeres que siempre estaban atentas a lo que sucedía en los alrededores. Así encontramos que de 27 testigos la mitad dijo que “había oído” que Pasquala era bruja.

Finalmente, la sociedad novohispana estaba muy lejos de ser armónica y equilibrada, según los principios católicos y las buenas costumbres morales; al contrario, se puede observar una sociedad carente de muchos valores y de continua transgresión al orden que se pretendió implantar desde los primeros años de colonización. La dificultad para tal empresa era obvia: culturalmente los pueblos asentados en las provincias eran diversos, con sentidos morales, sociales y teológicos distintos, lo cual hizo materialmente imposible uniformar las prácticas culturales. Pero es necesario enfatizar que tampoco toda la sociedad fue neófita y heterodoxa, había sujetos que trataban de seguir con presteza los mandatos jurídicos y religiosos. En suma, las actitudes de comportamiento asumidas por la sociedad novohispana, en general, no eran de ninguna forma celebradas por la Iglesia. Se trataba por todos los medios de mantener la uniformidad ético-religiosa, pero particularmente de la población femenina española, pues a los demás grupos sociales se les toleraban ciertas prácticas. Las otras mujeres de alguna u otra forma se protegían de las autoridades porque vivían, muchas veces al margen de la vigilancia. Las indígenas, al no estar bajo la jurisdicción inquisitorial, tal vez también tuvieron una mayor participación como solicitantes de las prácticas hechiceriles y mágicas, es por lo mismo que el caso

de Pasquala adquiere importancia dadas las circunstancias coloniales, porque viene a contradecir los parámetros generales: la acusación la realizaron los vecinos, el pueblo se encontraba lejos del centro de la Nueva España, por lo tanto lejos de las manos del Santo Oficio, y las mujeres de este pueblo defendieron los ideales femeninos según valores hispanos propuestos por la Iglesia. Dentro de este contexto, y a pesar de que las mujeres a veces no aparecen en los documentos, ellas desempeñaron un papel muy importante dentro de la conformación social, cultural, económica y política en la Nueva España.

Artículo recibido el 7 de mayo de 2010
y aprobado el 14 de julio de 2010

