

Oberlin

Digital Commons at Oberlin

Honors Papers

Student Work

2021

Autoridad subversiva: la construcción de poder y conocimiento intergeneracional y transatlántico en círculos femeninos durante la Inquisición española

Eliza Honor Braverman
Oberlin College

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.oberlin.edu/honors>



Part of the [Spanish and Portuguese Language and Literature Commons](#)

Repository Citation

Braverman, Eliza Honor, "Autoridad subversiva: la construcción de poder y conocimiento intergeneracional y transatlántico en círculos femeninos durante la Inquisición española" (2021). *Honors Papers*. 820.
<https://digitalcommons.oberlin.edu/honors/820>

This Thesis is brought to you for free and open access by the Student Work at Digital Commons at Oberlin. It has been accepted for inclusion in Honors Papers by an authorized administrator of Digital Commons at Oberlin. For more information, please contact megan.mitchell@oberlin.edu.

**Autoridad subversiva: la construcción de poder y conocimiento
intergeneracional y transatlántico en círculos femeninos durante la
Inquisición española**

Eliza Braverman

Oberlin College, Hispanic Studies Department

Primavera 2021

Índice

| | |
|---|----|
| Introducción | 2 |
| Capítulo 1 <i>Comadres y comadreas: representaciones de hechiceras en la literatura popular del Siglo de Oro</i> | 8 |
| Capítulo 2 <i>Hechicería en el archivo: retos heterodoxos al dominio inquisitorial en la península ibérica</i> | 24 |
| Capítulo 3 <i>Medicina, ciencia y hechicería: patrones y prácticas de la circulación de conocimientos en Nueva España</i> | 37 |
| Epílogo | 52 |
| Obras citadas | 55 |

Agradecimientos:

Quiero darle la gracias a Ana María Díaz por su apoyo constante en la realización de este proyecto. Pese a los muchos desafíos que hemos afrontado durante este año extraordinario, este trabajo no hubiera sido posible sin el ánimo y cariño igualmente extraordinarios de Ana.

Palabras no pueden comunicar lo agradecido que estoy a usted, Ana.

Les agradezco mucho también a los lectores de esta tesis, Patrick O'Connor y Elena

Deanda-Camacho. Muchas gracias por su inversión y apoyo de este trabajo.

Introducción

Este proyecto aborda las varias y cuantiosas representaciones de mujeres que se ganaron la vida a través de realizar diversos oficios heterodoxos. Además de enfocarse en las mujeres y sus trabajos, esta tesis analiza la manera en que son retratadas en la literatura popular de la época y en los documentos oficiales que registraron su existencia. Pese a que muchas de las representaciones literarias de las hechiceras en el contexto de la temprana modernidad del imperio español tergiversan las realidades en que vivieron y a que muchas de las representaciones archivísticas fragmentaron la profundidad y riqueza de estas realidades, su estudio es esencial para entendimiento de las inquietudes sociales, económicas y religiosas de la época. Tanto la literatura como el archivo inquisitorial representan formas de discurso que documentan, consideran y procesan la producción cultural de los territorios españoles a ambos lados del Atlántico. En un momento histórico en que el imperio español le dio primacía a sus raíces católicas, las prácticas culturales, sociales, religiosas y económicas convergían en actividades heterodoxas que, a través de proporcionar soluciones a padecimientos físicos o sentimentales, retaron los límites oficiales de la medicina y la curación ortodoxas.

Bajo el reinado de Felipe II—quien subió al trono en 1556 y gobernó España, Portugal y otros territorios por más de cuarenta años—España se puso al frente de la Contrarreforma, un movimiento que buscó bloquear la propagación del protestantismo en Europa (Cañizares-Esguerra 2). La Reforma protestante del siglo XVI desafió a la Iglesia católica, la cual se había integrado profundamente en la política y estructura social de España, junto con una gran parte del oeste de Europa. Siendo un imperio fundado en la doctrina católica bajo los Reyes Católicos, España representó uno de los sitios de poder católico más grandes de Europa. Por lo

tanto, se encontró en medio de la agitación eclesiástica que puso en peligro la misma ortodoxia y cohesión teísta que buscaba proteger a través del establecimiento del Santo Oficio de la Inquisición. La Reforma no sólo se dedicaba a derribar el dominio de la doctrina católica en Europa, sino también entablar una campaña de propaganda que retrató la península ibérica como “a land of murderous, rapacious conquerors, and benighted, zealous priests” (Cañizares-Esguerra 2). Con España en la cúspide de su poder imperial, las representaciones de barbaridad que los protestantes intentaron diseminar contribuyeron a la fabricación de la infame Leyenda Negra, la cual se enfocó en demonizar la cultura y gente española, desacreditar sus avances científicos y contrarrestar su influencia tanto en el viejo como en el nuevo continente. Pese a la persistencia de esta leyenda que resaltó la ignorancia y crueldad española, los trabajos archivísticos realizados desde el siglo XIX por Alexander von Humboldt y Juan Bautista Muñoz, entre otros, revelan la medida en que el imperio español contribuyó al nuevo conocimiento científico de la época temprano-moderna (Cañizares-Esguerra 2).

Al examinar el archivo de producción científica por instituciones y sujetos españoles, se descubre un fuerte compromiso con la exploración de la botánica y la cosmografía. Por una parte, el rey Felipe II promovió el desarrollo científico en el imperio español con su fuerte interés en la historia natural y las ciencias ocultas (Barrera-Osorio 231). El generoso financiamiento de las ciencias, especialmente la elaboración de investigaciones en el nuevo mundo, hizo que florecieran los saberes empíricos, los cuales enriquecían estudios científicos y médicos, e influyó en discursos religiosos, sociales y culturales. Motivadas y enmarcadas dentro de una teología católica y barroca, las investigaciones españolas privilegiaban los sentidos y las representaciones gráficas en el estudio del mundo natural. Mientras brotaba este interés español en el mundo natural, particularmente en las Américas, en la península, la literatura española alcanzaba una de

sus etapas más gloriosas y productivas: el Siglo de Oro. El auge de las artes, especialmente la literatura, dio nueva vida a las posibilidades de representación artística que abordaría autores españoles en esta transición del renacimiento al periodo barroco.

Las versiones literarias de las hechiceras componen parte de la evidencia de la amplia influencia de estas figuras en sus sociedades y, en cierta medida, reflejan los mismos temas que abordan. Ninguna de las dos obras que analizo en el primer capítulo—*La tragicomedia de Calisto y Melibea (La Celestina)* ni *El coloquio de los perros*, escritas por Fernando de Rojas y Miguel de Cervantes, respectivamente—es completamente ortodoxa. El material herético de estas obras nos provee pistas muy importantes para entender la figura literaria de la hechicera. Sin embargo, la índole efímera de estas representaciones que trascienden generaciones y espacios nos lleva cada vez más lejos de la encarnación de la hechicera. La habilidad de estas obras de superar las fronteras espacio-temporales también se debe en gran parte a la fama de sus autores, cuyos trabajos han sido señalados y afirmados una y otra vez como canónicos, esenciales no sólo en la construcción de la figura de la hechicera, sino también a la construcción de la literatura española en los siglos XVI y XVII. Sin embargo, es imprescindible notar que la radiografía social que se presenta en ambas obras, e incluso en los documentos del archivo, proviene de voces masculinas. Estas perspectivas masculinas tienden a distorsionar la realidad femenina, pero también son fundamentales en el análisis de los pensamientos y las aproximaciones populares, oficiales y burocráticas de la época. Las representaciones literarias de las hechiceras se contraponen a lo efímero del archivo, en tanto este último revela la fragmentación y subyugación de las mujeres procesadas por hechicería durante su proceso oficial y cómo después de haber encarnado la figura de la hechicera quedan olvidadas por el mismo medio que las registra.

El análisis de los archivos inquisitoriales de los que me ocupó en el segundo y tercer capítulo es central a esta investigación: provee evidencia de las vidas y prácticas de una gran variedad de sujetos femeninos de este periodo, y documenta el lenguaje y las regulaciones que empleaban y seguían (o no) los organismos oficiales españoles en la península y en las Américas. Pese a la centralidad de los archivos a este trabajo, el pretendido empirismo que brinda la oportunidad de acercarnos un poco más a las vidas y prácticas de estos sujetos también refleja los límites de esta práctica de documentación realizada por una institución cuyo trabajo dependía del continuo sometimiento de sujetos femeninos de diferentes orígenes. A pesar de ser un medio oficial y opresivo que se sustentó y representó imaginarios y trazos de ficción en los saberes y los documentos que producía, el archivo inquisitorial logra captar las historias de mujeres y poblaciones pobres y analfabetas que dejaron poca documentación escrita acerca de sus vidas. Estas historias nos permiten discernir el lenguaje con que fueron llevados a cabo estos procesos judiciales y observar en qué medida se ajustaron las autoridades inquisitoriales, los sujetos que juzgaron y otros testigos a este vocabulario prescrito. Como comenta Martha Few, estos vocabularios formulaicos de las autoridades limitaron las posibilidades y moldearon las historias registradas, aunque en muchos casos, las mismas autoridades inquisitoriales—particularmente las en las Américas—se apartaron del lenguaje, estructura y procedimiento prescrito por el Santo Oficio, como se discutirá en el tercer capítulo (2002: 8). Una lectura entre líneas de estos registros hace visibles también las cambiantes actitudes acerca del lenguaje vernáculo y su ascenso, uso de lo cual fue necesario a la creación de un vocabulario común que podían emplear tanto autoridades como la población laica al definir y castigar prácticas heterodoxas. La adaptación a este lenguaje y su disidencia muestran rasgos importantes de las instituciones e

individuos retratados en estos documentos, los cuales se contrastan con las manifestaciones literarias.

Estos folios también nos presentan tres formas principales de examinar la materialidad y la encarnación de los perfiles de las mujeres procesadas por hechicería. De conformidad con el marco que establece Marisa Fuentes, examinaré el cuerpo *del* archivo, el cuerpo *en el* archivo, y el cuerpo material y los diversos grados en que cada uno está visible o escondido, protegido o violentado, entero o fragmentado en los documentos inquisitoriales (7). Al enfocarse en sujetos oprimidos por los autores de estos archivos es necesario apreciar la presencia de sus historias, y también, por otro lado, interrogar la ausencia de elaboración acerca las historias y reflejar en la fragmentación de las vidas y los cuerpos de estos sujetos. El trabajo de desenlazar estos hilos de materialidad y sus rupturas revela la medida en que la materialidad de las prácticas heterodoxas se fundamentaba en lo corporal. Mi acercamiento a los archivos también reconoce que la historia en sí es una producción cultural tanto como es una documentación del pasado, y, como argumenta Fuentes, es necesario resistir la dependencia de ello para obtener información empírica, la cual tiende legitimar y reproducir el silencio histórico que rodea las vidas de los sujetos (5). Sin embargo, el trabajo de ocuparse de la vida que se teje alrededor de estas mujeres y otros sujetos oprimidos involucrados en prácticas heterodoxas también provee la oportunidad de deconstruir “la resistencia” como una práctica armada, militarista, física y triunfante, y considerar el impacto social y religioso de formas menos visibles del desafío de las prevalentes normas ortodoxas en la península ibérica (Fuentes 10).

En esta tesis, se verá que a través de este abordaje de la literatura y de los archivos se presentan inventarios de prácticas reales y ficcionales que despliegan las representaciones fragmentadas de hechiceras reales e imágenes hiperbólicas de sus homólogos literarias. Estas dos

formas de representación muestran retazos de los medios y la manera en que fueron percibidas y
diseminadas imágenes de las mujeres procesadas por hechicería.

Comadres y comadreas: representaciones de hechiceras en literatura popular del Siglo de Oro

En los relatos inquisitoriales que describen los procesos de las mujeres acusadas por hechicería se manifiesta la amenaza social y religiosa que ellas planteaban en el contexto de la monarquía católica en España tempranomoderna. Por su parte, las representaciones literarias de mujeres seculares, que surgieron en la misma época, ejemplifican las amenazas a una nueva masculinidad desarrollada bajo la transición al capitalismo que surgió con el cierre de la Edad Media. En el año 1499, ocho años después del advenimiento de la Inquisición moderna, Fernando de Rojas, hijo converso de dos judíos españoles y estudiante de leyes en la Universidad de Salamanca, publicó su primera y única obra, que llegaría a incorporarse en el canon español como un texto fundamental al inicio del periodo renacentista en España.¹ *La tragicomedia de Calisto y Melibea*, la obra transgresiva de Rojas, explora la identidad subversiva, primariamente de su protagonista Celestina.

La tragicomedia narra la vida y trabajo de la Celestina, una mujer vieja y barbuda, instruida en su vocación por su comadre la Claudina y descrita como una mujer que domina más de treinta oficios.² Uno de los últimos trabajos de la Celestina y en el que se centra la obra de Rojas, fue fabricar una historia de loco amor entre Calisto, un joven que estaba desesperadamente buscando un romance, y Melibea, el objeto de su deseo. Una de las descripciones más detalladas de Celestina nos llega a través de Pármeno, hijo de la Claudina y

¹ La presencia de Fernando de Rojas se halla entre las líneas de *Celestina* y en la ironía que impregna su lectura. Como consecuencia, por sus raíces religiosas y posicionamiento cultural en su sociedad, Rojas se vuelve un personaje también afligido por los lineamientos trágicos de la época y la preocupación sobre la condición humana. (Flightner 14).

² Usaré el artículo definitivo “la” para referir a las tres hechiceras. Véase Anne Eesley (1987) para una discusión más profunda del uso de artículos definidos en el contexto de *La Celestina* y *La gramática de la lengua castellana*.

leal sirviente de Calisto, quien se ve conflictuado por conocer la relación entre ella y su madre y el deber de su oficio. La Claudina y la Celestina son caracterizadas como mujeres ferozmente independientes, leales aparentemente la una a la otra y las dos a su trabajo. Empoderadas por sus entornos urbanos, ambas mujeres se ganaron la vida a través de realizar trabajos como parteras, curanderas, terceras, alcahuetas y madamas del burdel, los cuales contribuyeron a fortalecer de diferentes aspectos—entre ellos arrancar secretos amorosos y hacer enamorarse un hombre con una clienta—a su dominio de “amorous intrigue” (Federici 200). Descritas como compañeras unidas en sus oficios, pero separadas por sus generaciones, la inclusión de Rojas del personaje de la Claudina junto con la Celestina hace referencia a un pasado de juventud de las dos mujeres en donde tenían un oficio aceptable socialmente, el cual se contrastaba con la realización de prácticas reprimibles moral y socialmente.

El relato de la Celestina constituyó la base de una nueva generación de relatos seculares con enfoques en prácticas heterodoxas, incluyendo *El coloquio de los perros*, escrito en 1613, durante el Siglo de Oro español, por Miguel de Cervantes. La novela de Cervantes, que hubiera podido ser incorporada en los índices de libros prohibidos de la Inquisición, forma parte de su colección de novelas ejemplares y refleja, en gran medida, los elementos subversivos de su predecesor celestinesco, navegados con el humor inherente de una historia narrada por dos perros que personifican unos jóvenes hechizados. Con sus semejanzas temáticas tanto con la obra de Rojas, como en los manuales de comportamiento que pertenecen al género de lo ejemplar—*La perfecta casada* (Fray Luis de León 1583) y *La instrucción de la mujer cristiana* (Juan Luis Vives 1523)—*El coloquio* sostiene y entrelaza a la vez tradiciones de escrituras prescriptivas y subversivas, ejemplares y perversas.

A través de un relato enfocado en la Camacha, “la más famosa hechicera,” y sus hechizos, Cervantes aborda el carácter moralizante y religioso de superstición y brujería por medio de una ficción arraigada a la realidad (Cervantes 89). Entre la Claudina y la Celestina, y su sucesora la Camacha, se hallan distinciones sustantivas en su trabajo, sus relaciones, y su caracterización ficticia. La Claudina, quien se beneficia de una discreción que elude las otras dos, se incorpora a la relación de *Celestina* como un testigo al legado extendido de la herejía de la Celestina. La Celestina en sí es descrita junto con la Camacha como una de las usuarias más capacitadas de los poderes heterodoxos. La Camacha, a diferencia de las otras dos, se puede explorar en el contexto no ficticio tanto como el ficticio.³ Sortílega “sin igual,” la Camacha “fue tan única en su oficio, que las Eritos, las Circes, las Medeas, de quien he oído decir que están las historias llenas, no la igualaron” (Cervantes 89). Al ser presentada en *El coloquio* como una figura sin comparación que mantiene intencionalmente la superioridad de sus prácticas en su comunidad (Alamillos Álvarez 2014:15). En los documentos oficiales, la Camacha es acusada de “hechicera, invocadora de demonios” y procesada por el Tribunal Inquisitorial de Córdoba.⁴

En este capítulo, voy a examinar la índole subversiva de *La tragicomedia* y de *El coloquio* por medio de tres de sus personajes femeninos principales: la Claudina, y la Celestina, por un lado, y la Camacha, por el otro. De manera particular, observaré las maneras en las que, solteras y seculares, las tres ejemplifican una concurrencia de desafíos al estado masculino y católico en transición al capitalismo primitivo.⁵ Sin embargo, tanto el lenguaje que se usa para describirlas como las distintas épocas en que se escribieron las obras dieron lugar a distinciones

³ Entre más de cincuenta otras mujeres denunciadas por los sacerdotes jesuitas de Montilla, la Camacha fue una de seis procesadas por hechicería e invocación de demonios. Veintidós testigos confirmaron los cargos en su contra (Alamillos Álvarez 2014: 19).

⁴ El proceso inquisitorial de la Camacha se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, en la sección de Inquisición Leg. 1856 , exp. 10 y 10 bis, f. 8r (citado en Alamillos Álvarez 2014: 19).

⁵ Sobre la acumulación primitiva, encarnación, y producción, véase Federici 133-162.

importantes entre las tres en sus prácticas, sus ficticias representaciones físicas y morales, y las relaciones con las personas a su alrededor.

Con las historias de la Celestina y la Claudina, emparejadas y enredadas con el propósito concreto de comunicar la naturaleza intergeneracional de la comunidad hechiceril, Rojas provee una oportunidad imprescindible para ver el grado en el que mujeres solteras y laicas dependían las unas de las otras. Estas mujeres fueron marginalizadas por la monarquía y la Iglesia, y excluidas de ámbitos públicos y sociales. Además, se ubicaban en la intersección de una transición económica que devaluó su trabajo reproductivo y una consolidación de poder que deslegitimó y criminalizó su trabajo tradicional. Como postula Víctor Pueyo Zoco, la pérdida del ejido medieval con el abandono del sistema feudal impactó la vida social tanto como la vida económica de mujeres españolas (37). Bajo el feudalismo de la Edad Media, las divisiones de trabajo basadas en el género se prestaron a la construcción de comunidades de mujeres, unidas en su trabajo productivo y reproductivo, que se ubicó mayormente dentro de espacios domésticos. Estos espacios físicos y las relaciones sociales que fomentaron proveían una base de solidaridad femenina arraigada en la producción cooperativa y el beneficio comunitario. Con la creciente desigualdad económica entre hombres y mujeres durante el periodo de acumulación primitiva, el aprovechamiento de los cuerpos de las mujeres hizo que “el cuerpo [fuera] para mujeres lo que la fábrica [fue] para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia” (Federici 29). Mientras la brecha entre trabajo productivo y reproductivo, asalariado y no asalariado se ensanchó, alejando el trabajo reproductivo de mujeres cada vez más de la recién impuesta legitimidad del trabajo contratado, muchas mujeres empezaron a formar y participar en mercados informales.

En el periodo de transición al capitalismo, la desaparición de los bienes comunales y la expulsión de campesinos por la privatización⁶ de las tierras rurales vigorizó los espacios urbanos, convirtiéndolos en lugares ideales para las prácticas de la Celestina y la Claudina, y otras actividades que fueron afianzadas por la existencia de una clientela amplia y físicamente accesible. Estos centros de vivienda y producción resignificaron la economía y la vida cotidiana de sus habitantes, dando lugar a mercados informales como los en que mujeres como la Celestina, la Claudina, y la Camacha, se emplearon como traficantes de virgos, madamas de lenocinio, e intrigantes de la pasión y el deseo. El cuerpo y el trabajo de la reproducción constituyeron fuentes productivas para mujeres laicas, ofreciéndoles diversas oportunidades para ganarse la vida. Estas tres mujeres representadas en la ficción de la época, entre muchas otras que vivieron la realidad de ellas, se adueñaron los medios de reproducción dentro de sus mercados de sexo y amor, creando oportunidades para regular la productividad corporal, y en cambio, la improductividad, de las mujeres. Por necesidad, estas mujeres recuperaron el control y valor sobre el cuerpo femenino, tejiendo virgos, preparando conjuros, y asistiendo a otras mujeres en sus partos—aprovechándose de su marginalización forzada para reconquistar el ámbito privado y doméstico⁷. Frecuentemente, sin intención subversiva, estas mujeres socavaron el orden de trabajo y de relaciones providencialmente impuesto y administrado por la monarquía católica española. Por su soltería y trabajo tradicional, mucho de lo cual ya se había vuelto ilícito durante el reinado de los Reyes Católicos, las mujeres laicas fueron señaladas y desplazadas

⁶ José Luis Martín Martín (1990) se refiere a la suspensión de aprovechamiento colectivo con propósito de entregar propiedad y recursos a individuos de las clases altas y adelantar “la privatización absoluta de adquisición de la propiedad del antiguo bien común por una sola persona o familia” (33-34).

⁷ Mary Gossy (1989) observa el valor social del himen, conceptualizándolo como un espacio que invita la penetración y modificación, pese a su esencia irreparable. Gossy también habla de la esencialidad del trabajo de estas mujeres que a la vez socava y ratifica regulaciones y jerarquías sexuales.

fuera de la sociedad piadosa, marginalizadas por su incumplimiento con las reglas sociales y religiosas que gobernaron espacios públicos.⁸

Con la integración de la política española con la religión católica, la herejía fue percibida como una amenaza al poder de la Iglesia, y las hechiceras como agentes capaces de anunciar y concretar la propagación de una religión que socavaría la singularidad del catolicismo. Sin embargo, las intervenciones de la Inquisición en asuntos de hechicería y brujería fueron relativamente limitadas, aunque, como nota Stacey Schlauf, entre diferentes investigadores existen desacuerdos en cuanto a si la razón por la cantidad relativamente baja de los procesos inquisitoriales se debía a la prudencia, la supervisión del Tribunal Supremo, a cuestiones de clase social o dudas sobre jurisdicción (Schlauf 122). A pesar de las disputas sobre la cantidad de procesos inquisitoriales contra brujas, los procesos que sí fueron llevados a cabo establecieron tanto la brujería como la hechicería como prácticas fundamentalmente femeninas. Más allá de las diferencias que se hacían entre brujería y hechicería, las dos dependían del cuerpo para servir como el sitio principal de sus actividades, las cuales se emplearon, junto con hechizos y ensalmos, para liberarse de sus desafíos diarios y asegurar que las necesidades materiales se satisficieran (Splendiani 215 en Schlauf 123)⁹. Ciertamente, la centralidad del cuerpo también contribuyó al borramiento de las fronteras entre la hechicería y la curandería, el homólogo más lícito de la hechicería. Dentro de redes complejas, la magia amorosa fue elaborada bajo una amenaza asumida por las brujas y hechiceras, con tradiciones y prácticas orales empleadas como

⁸ Las actividades ilícitas perseguidas por la Inquisición eran, sobre todo, las que fueron consideradas heterodoxas e inmorales, pese a la legalidad de algunas de ellas bajo los Reyes Católicos, como la prostitución.

⁹ Schlauf indica en su obra que las diferencias entre brujería y hechicería fueron a veces minutas, pero importantes y reconocidas. La brujería ha sido asociada con prácticas grupales que muestran un pacto explícito con el demonio y que intentan causar males visibles y violentos en contra de personas o grupos específicos. Por otra parte, la hechicería ha sido descrita como una práctica más individual con relación a asuntos de la magia amorosa, curación y cuestiones de fortuna; no involucra pacto explícito con el diablo (2012: 124). Esta distinción entre bruja y hechicera ha sido disputada, pero entre los elementos principales de la brujería, según Anthony Cárdenas-Rotunno, son “doing evil, denying the Faith, and making a pact with the devil” (281).

intentos de ganar poder social y económico (Schlau 135). Estas mujeres, por la naturaleza alternativa de sus actividades, vivían con un peligro latente de la posibilidad de ser condenadas y procesadas oficialmente por la Inquisición.

También en la elaboración de la historia de la Camacha, e incluso en la documentación de los procesos inquisitoriales en su contra, hay evidencia abundante de la amplitud de las redes sociales y profesionales que construyeron y mantuvieron estas mujeres. Estas redes se extendieron tanto en relaciones verticales como horizontales, y las tres mujeres, adaptables y variables como fueron, ocuparon roles distintos en cada una de sus relaciones. Casi sin excepción, estas redes fueron compuestas exclusivamente por mujeres, que en una manera u otra, existieron fuera del marco de la mujer católica, de la visión de la “perfecta casada” descrita por Fray Luis de León. Marginalizadas por la Iglesia y excluidas del creciente mercado capitalista que devaluó su labor reproductiva y comunal con que se habían apoyado en los tiempos feudales, la participación de estas mujeres en estos círculos, fue más que nada, para preservarse a sí mismas (Pueyo Zoco 38).

Además de ser simplemente formas dinámicas de relacionarse con un pasado feudalista, estas redes representadas en los dos textos muestran una adaptación necesaria para la sobrevivencia bajo un sistema que no les proveía a las mujeres una vía de sostenerse independientemente (Schlau 146). Con la devaluación y feminización del trabajo de reproducción en el comienzo del movimiento hacia la propiedad privada, “the unity of production and reproduction which has been typical of all societies based on production-for-use came to an end” (Federici 74). En este contexto, a las mujeres solteras que no tenían la opción de depender de un hombre no les quedó la posibilidad de mantener una vida de subsistencia sin recurrir a trabajos alternativos que salían de los parámetros heteronormativos. En un nuevo orden

económico que privilegió el trabajo material y económicamente productivo, en que cualquier valor inherente de actividades tradicionales se volvió nulo, las mujeres laicas no tenían otra opción fuera de abandonar el debilitado principio de producción para consumo y forjarse sus propios nichos en el mercado de bienes y servicios. Con la negación de cualquier valor asignado al trabajo reproductivo de las mujeres—que frecuentemente se hacía en espacios y con recursos y conocimientos comunitarios—la transición al capitalismo les rehusó tanto su individualismo como las oportunidades orgánicas de interactuar con otras mujeres (Federici 74).

Las obras de Rojas y de Cervantes aprovechan la incorporación novedosa de mujeres en el mercado laboral, contribuyendo a la divulgación del loco amor y el trabajo heterodoxo que lo promovía. *La tragicomedia* se sitúa en una época de transición—de la Edad Media al periodo renacentista—y, como la etapa a la cual pertenece, representa una índole híbrida y pionera, una confluencia de los géneros narrativos y teatrales que coincidió con la aparición del género de la novela en el oeste de Europa. Además de su innovación estructural que propulsó la literatura española en el Renacimiento, la obra ha llegado a ser una sin comparación entre otras obras de literatura publicada en la lengua vernácula.¹⁰ La accesibilidad lingüística de la obra que facilitó su traducción y difusión por el continente europeo también fomentó su gran popularidad sostenida tras siglos. Como lectores del siglo XXI, una de las consideraciones que surge frente a la recepción extendida es cuáles fueron los elementos claves para su popularización, particularmente bajo una monarquía como la española. Por la amplia popularidad y traducción de sus libros, tanto Rojas como Cervantes difundían estas prácticas heterodoxas al ámbito literario, salvándose del conflicto inquisitorial con la inculcación de moralejas que se adaptaban a las expectativas católicas. *La tragicomedia* fue, de muchas maneras, revolucionaria—un reflejo y

¹⁰ Medio siglo después de la primera publicación de *La Celestina*, ya había sido impresa más de noventa veces, convirtiéndose en la segunda obra más impresa en España durante el siglo XVI. Tras su primera traducción en 1506 al italiano, la obra experimentó más de treinta traducciones durante los siglos XVI y XVII (Simon 609).

crítica de una nueva España unida, comprometida con un proceso de homogeneización religiosa y modernización económica. Como el primer libro escrito en castellano y difundido por el oeste de Europa con gran popularidad y elogio, el texto “gave literary embodiment to popular speech and inaugurated the artistic renaissance in Spain” (Martí-Ibañez 236). En su confrontación realista con la religión, el sexo y la magia, Rojas logró precisar estos temas como fundamentales en el ámbito urbano contemporáneo y el nuevo orden económico-social engendrado hacia el final de la Edad Media.

El trabajo de las mujeres, análogo a sus equivalentes ficticias, ya vuelto ilícito, se convierte en pecado público en vez de confesión privada, una amenaza al orden interdependiente de la sociedad, no sólo a un alma individual (Gossy 26). Las intervenciones mágicas se vuelven asuntos de la sociedad en general, ya que, como propongo, dada la índole social de su trabajo, este exigía que las mujeres se modelaran para atender las necesidades de una clientela diversa y mantener la intimidad de las comunidades de sus compañeras. La Celestina, la Claudina y la Camacha intervenían en este aislamiento forzado con su formación de comunidades y relaciones “improductivas” mantenidas dentro de un círculo de mujeres más amplio. Aunque fueran castigadas muchas veces por los poderes inquisitoriales y otras instituciones sociales, las prácticas de estas mujeres, que fueron enseñadas y afinadas dentro de estas redes, crearon oportunidades para la reclamación del cuerpo femenino y los saberes típicos durante la Edad Media. En mercados informales que no fueron sujetos a las mismas normas y regulaciones de los emergentes mercados formales, la prostitución, la magia amorosa, la partería y la costura de virgos constituían formas de trabajo independientes. Aunque cada una de las tres es conocida más solo por su trabajo, no se puede subestimar la indispensabilidad de estas comunidades femeninas como espacios de solidaridad, aprendizaje y experimentación.

Pese a la creciente clandestinidad de sus prácticas, la continuidad de enseñanza y aprendizaje que fue fundamental para estas redes habilitó la concretización de una disciplina dinámica, repleta de recursos sociales y conocimientos materiales, que empoderó la perdurable tradición de conocimientos femeninos. Puesta por necesidad al servicio de otras mujeres, típicamente de las clases económicamente privilegiadas, la Celestina, la Claudina y la Camacha afinaron sus habilidades y saberes tanto en aplicaciones prácticas como a través de la transmisión individual y colectiva. En búsqueda de ampliar su repertorio, lo cual les permitiría satisfacer las necesidades y los deseos de clientela urbana, estas tres mujeres ensancharon constantemente su dominio sobre rituales, conocimientos médicos y manipulación lingüística, incluso hechizos y ensalmos, adueñándose de una variedad de oficios sin identificarse con una sola. Aunque la homogeneidad ejecutada por la Inquisición reprimió la habilidad de estas mujeres de servir a sus clientes públicamente sin peligro, en los ámbitos urbanos en que trabajaron, muchos sostuvieron su confianza en las alcahuetas. Estas mujeres no eran reconocidas como figuras profesionales de medicina, sino que utilizaban recursos y estrategias diversas—incluso frecuentemente integrando creencias y prácticas seculares y mundanas. Beneficiadas por la falta de definición concreta o uniforme de lo que componía la profesión médica, el oficio de estas mujeres fue afianzado y aumentado por su naturaleza heterogénea (Rouhi 24).

Sin identificarse con ninguna profesión singular, los tres personajes femeninos en discusión son entendidos dentro del contexto de su trabajo que se posiciona como central a sus identidades. Entre los treinta oficios que ocupa la Celestina, la sirvienta Lucrecia la identifica la que “vendía las moças a los abades y descasava mil casados,” y, después de estar interpelada por Alicia, madre de Melibea, como una vieja que “perfuma tocas, haze solimán...conoce mucho en yervas, cura niños,” y “lapidaria” (Rojas 142). Manipuladora del amor y el lenguaje, y “enemigo

de la onestidad", la Celestina es descrita por Pármemo, Sempronio, Lucrecia y otros como una mujer empoderada por sus profesiones compuestas, una alcahueta de poca confianza con un papel bastante complicado, dinámico y difícil de definir en el contexto de su comunidad (Rojas 315; Cárdenas Rotunno 286). Ocupando un espacio liminal entre curanderismo y brujería, la Celestina construyó una reputación intrincada por su sobreposición de alusiones católicas y coqueto con el diablo, aprendiendo a curar, a enamorar, a asistir partos a través de experiencia práctica y compromiso con una larga tradición femenina de cuidado y medicina (Perry 26).

Dado el énfasis en el mantenimiento intergeneracional de estos conocimientos, existían grandes similitudes entre los saberes y métodos de cada una de las tres mujeres, aunque también fueron bastante influidas por el contexto en que cada una practicaba su oficio. Sin embargo, la falta de consenso acerca la definición de sus profesiones refleja las convicciones de sus comunidades en cuanto a su actividad multiprofesional, y también igualó las dificultades de definir el contexto económico y artístico de la época, en contraste con la necesidad oficial de catalogar y señalar en España (Rouhi 31). Mientras la Celestina evitó ser clasificada como una bruja, descrita por Pármemo como "un poquito hechicera," su maestra la Claudina, un personaje cuya identidad es quizá la más oculta en toda la obra, está señalada con la palabra bruja, la cual aparece sólo una vez (Rojas 241-42; Cárdenas-Rotunno 286). Tanto en las descripciones de la Claudina como las de la Camacha se enfatiza más sus relaciones con demonios y/o el diablo, las cuales frecuentemente delinearón la distinción entre hechicería y brujería, como anteriormente se explicó. Si bien en los relatos de la Celestina se resalta su capacidad superior lingüística, en los de la Camacha y la Claudina, se hace hincapié en su tráfico del cuerpo humano y su intimidad con Plutón. Tanto la Camacha como la Claudina participan en un mercado carnal con propósito de realizar artes oscuras: obsesionada con el mantenimiento de su superioridad como sortílega en

Montilla, la Camacha, entre otras compañeras suyas de la comunidad hechiceril de Montilla vendió su propio dedo corazón al diablo, mientras la Claudina fue hallada buscando aparejos en cementerios en cinco ocasiones distintas (Cárdenas-Rotunno 289; Alamillos Álvarez 15).

Como estudiantes ejemplares y maestras muy solicitadas de las tradiciones de curandería, hechicería e incluso brujería oscura, estos tres personajes fueron esenciales en el proceso de acumular y compartir saberes acerca del cuerpo, la naturaleza, el deseo y la medicina. Las pruebas de su influencia abundan tanto en los testimonios no-ficticios registrados contra la Camacha en su proceso inquisitorial como en los relatos que circundan a la Celestina, en donde la inclusión de personajes como Lucrecia y Areúsa destacan la fama generalizada que le ha ganado por su trabajo diverso en la comunidad. Areúsa y Elicia testifican sobre el trabajo de la Celestina con su propio involucramiento en la prostitución que facilita la hechicera, y Areúsa menciona con cariño la comunidad que promueve su jefa (Rojas 151-152; Pueyo Zoco 45). Por otra parte, los 22 testigos que confirmaron los cargos contra la Camacha no sólo atestiguaron sus actividades heterodoxas, sino también la medida en que se había vuelto el sujeto de chisme y renombre por su éxito profesional. Se decía que poseía la Camacha un “demonio doméstico que le ayudaba en sus acciones mágicas,” y que podía, con el acto de rezar o recitar una oración, volver en estéril o impotente cualquiera persona (Alamillos Álvarez 46). Sobre todo, el mismo autor, Cervantes, contribuye en gran medida a la fabricación de su personaje, una mujer exagerada y ficticia, mencionando sus relaciones sexuales con moros, su enseñanza, y su carácter celoso (Alamillos Álvarez 47).

A pesar de la mucha solidaridad que florecía en estos círculos, el posicionamiento de estas comunidades íntimas dentro de un mercado laboral, incluso uno informal como era este, se prestó a la presencia de competencia y traición entre la camaradería. Tanto en la obra de

Cervantes como la de Rojas se perciben jerarquías de saberes, poderes y la transmisión de los dos. Entre la Celestina y la Claudina se establece un linaje de conocimientos, y, en cambio, una relación de maestra y estudiante, erudita y discípula. Mientras esta relación entre la Celestina y la Claudina es presentada como una definida en gran parte por su cercanía personal, las relaciones de la Camacha se concentran más en relaciones profesionales y, con las denuncias inquisitoriales que aparecen contra ella. En el caso de la Camacha, esta red de aprendizaje se problematiza, debilitada por su deseo explícito de mantener su superioridad como hechicera montillana. Sin comparación en su comunidad y con un carácter celoso, la Camacha fue bastante exitosa económicamente, la experta más destacada de su oficio. Estudiante de maestros moriscos y cristianos, la Camacha estuvo tan comprometida con su trabajo que sacrificó su cuerpo para llegar a un nivel más adelantado de hechicería. Aunque sí existía mucha colaboración e intercambio en el plano horizontal, la fijación de la Camacha con la superioridad, y las denuncias que en su contra realizaron sus compañeras, desvela los conflictos entre compañeras de hechicería y la realidad de un mercado competitivo de servicios.¹¹

Tan esencial a estos círculos femeninos como el trabajo en sí que fue hecho posible es la medida en que mostraban una reconceptualización de la familia necesitada por la transición al capitalismo temprano. Las vidas de mujeres como la Claudina, la Celestina y la Camacha giraban alrededor del espacio doméstico, y las relaciones domésticas en que se involucraron fueron tan enmarañadas como su trabajo. A pesar de los varios reconocimientos de familia—la inclusión de Pármene, hijo de la Claudina, y la confesión de la Camacha de haber enloquecido a su marido e hijo—las narrativas relevantes describen a las mujeres como perpetuamente

¹¹ Como se indica en su proceso inquisitorial, docenas de testimonios en su contra llevaron a su tortura, bajo la cual confesó todo acerca sus prácticas mágicas. Fue condenada, exiliada, y forzada a pagar una cuantía económica. Sin embargo, su reputación y éxito económico le permitieron cambiar de lugar tres veces después de su exilio (Alamillo Álvarez 48).

solitarias, sin familia por el hecho de su indeseabilidad y naturaleza pecaminosa (Alamillos Álvarez 46). Sin embargo, al examinar los textos, es claro que ninguna de las mujeres mencionadas carecía de familia.¹² Al contrario, el uso frecuente de lenguaje que refiere a términos familiares (madre, hijo, etc.) indica la función familiar que cumplían estos círculos.

Además de establecer relaciones verticales como la entre una madre y su hija, una maestra y su estudiante, hay mucha evidencia de que también se formaron fuertes relaciones horizontales. La concepción del comadrazgo enfatiza la naturaleza igualitaria y colaborativa de muchas de estas relaciones, concebidas con mujeres como los puntos centrales de conocimiento relevante y asegurando que las mujeres fueran también las receptoras y continuadoras de estos saberes. Pese a que el tema del comadrazgo no tiene una bibliografía tan amplia, las relaciones equitativas, fieles y colaborativas que lo encarnan fueron fundamentales a la creación de las redes femeninas. Según el *Tesoro de la lengua castellana*, la comadre es definida como la que no es madre, pero que “vale madre juntamente con la que lo es verdadera” (Covarrubias Orozco 324). Aunque se reconoce la habilidad de la comadre de asistir en los partos y curar la madre y su crío, el proverbio incluido al final de la definición—“mal me quieren mis comadres porque les digo verdades”—aconseja precaución con las comadres, señalándolas como figuras de poca confianza, enemigas de la honestidad, una descripción que iguala la que le asigna Melibea a la Celestina en su primer encuentro. Enfadada, Melibea—el objeto del amor de Calisto y el trabajo de la Celestina—amonesta las decepciones de la vieja, por la maldad y la traición inherentes a la promoción de la lujuria falsa. De esta manera, Melibea contextualiza también el rol de la Celestina como hechicera comprometida con la seducción fabricada y la manipulación del amor (Rojas 70).

¹² Véase la nota de pie 8 de Pueyo Zoco en la página 44 que discute y provee ejemplos de la relevancia de las varias familias extendidas que se encuentren en *La tragicomedia*.

Como las víboras se integran con imaginarios de una sexualidad femenina maligna que explota, en el *Bestiario medieval* se integra la figura humana de la comadre con la comadreja, y la incluye en el mismo subtítulo con la víbora. Se cataloga la comadreja no como animal, sino como monstruo híbrido que no pertenece completamente ni al mundo natural ni al mundo fantástico (Lara Alberola 60). En este temprano intento de definir esta figura “impura,” el *Bestiario* advierte que la naturaleza de la comadreja “es tal, que concibe por la oreja y pare sus hijos por la boca” (Malaxecheverría 163). La definición se profundiza para mencionar que algunas comadreas viven en el bosque, mientras otras vagabundean por las casas, y, sin importar su entorno, “son tan entendidas en medicina” que incluso son capaces de resucitar a sus hijos y otros (Malaxecheverría 163).

Pese a su indulgencia en representaciones fantásticas de la criatura de la comadreja, la definición que se encuentra en el *Bestiario* iguala en gran medida las percepciones de las comadres en la modernidad temprana. Equiparado con la víbora, la comadreja, y, alternadamente, la comadre es retratada primariamente como una cambiaformas peligrosa. Como la serpiente de la que Melibea se queja que come su corazón, la comadreja tiene el poder de manipular el amor con el poder de la sexualidad femenina, particularmente a través de las vías orales: la boca y la oreja. Mediante estas vías orales de la comadreja/comadre también se transforma la relación entre la Celestina y su cliente, Melibea. En su continua interacción con Melibea, la Celestina deviene en una comadre sentimental que a Melibea le da el diagnóstico y la cura para su dolor, quien se libera de su rol como doncella encerrada, tras su primer encuentro con Calisto.

Mientras la comadreja, con su naturaleza monstruosa amenaza consumir y expulsar a los hombres por la boca y la oreja, sus homólogas las comadres amenazan emplear las mismas vías

orales para colaborar en el tráfico oculto de saberes, echar maldiciones, y desencadenar el loco amor. Como unos de los ejemplos más visibles de la integración del rol de comadres y comadrejas, la Camacha, la Claudina y la Celestina son figuras catalíticas de la subversividad de las obras en las que aparecen. La percepción de las comadres como figuras asustadas e insidiosas rodea la Camacha, la Claudina y la Celestina, pero no capta el nivel de lealtad y cercanía de las relaciones que cada una establece tanto en sus vidas personales como en sus oficios profesionales, mantenidas contiguamente para asegurar la preservación de sus conocimientos y prácticas. Temidas y empoderadas por su dominio sobre sus oficios, estas tres mujeres movilizan sus alianzas sociales y profesionales y sus habilidades de persuadir con la hechicería lingüística para lograr extender su radio de influencia y ganarse la vida.

A pesar de sus muchos beneficios, el ejercicio de entender la figura literaria de la bruja o la hechicera a través de relatos ficticios también nos lleva cada vez más lejos de la encarnación de la hechicera. Empoderadas por la difusión amplia, estas ficciones, al reproducirse, mutan la esencia y el cuerpo de la mujer heterodoxa para germinar y potenciar una imaginación cuya distancia de la realidad permite su continua negociación tras fronteras geográficas y generacionales. La flexibilidad inherente de estas narrativas posibilita su uso como producto cultural con la capacidad de articularse con imaginaciones, prácticas y creencias culturales y religiosas ya establecidas tanto en España como en los virreinos al otro lado del Atlántico. Como se observará en el siguiente capítulo, los archivos inquisitoriales abrirán el espacio para examinar las vidas de las mujeres perseguidas por prácticas de hechicería.

Hechicería en el archivo: retos heterodoxos al dominio inquisitorial en la península ibérica

En el año 1633, doña Antonia de Acosta Mexía tuvo su primera audiencia ante don Cristóbal de Ibarra y Mendoza, encargo de su proceso por prácticas de hechicería, en el tribunal de Toledo.¹³ Una mujer joven y parte de una familia favorecida por la reina, gracias al servicio de su padre como músico del rey Felipe III, fue doña Antonia de sangre hidalga y con herencia de cristianos viejos, sin antecedentes en los archivos de la Inquisición. Bautizada como cristiana, ingresó del convento de Santa Isabel por tres años, y poco después se casó con un empleado de la nunciatura con quien tuvo un hijo. A todas luces y de muchas maneras, doña Antonia cumplió con las normas ortodoxas establecidas por la Iglesia católica y la Inquisición. ¿Cómo es, entonces, que una mujer con sus credenciales fue sometida a una investigación de prácticas heterodoxas basada en la acusación de hechicería ante la Inquisición? Este caso de doña Antonia, descrito en un perfil elaborado por Julio Caro Baroja, muestra la gran complejidad tanto de la trayectoria del trabajo de las hechiceras, como los actos inquisitoriales que perseguían la magia amorosa, la superstición y la hechicería. Como muchas otras mujeres, doña Antonia explica en su defensa que fue llevada a la hechicería a causa de la preocupación por la infidelidad de su marido. En su búsqueda de respuestas y soluciones para sus problemas sentimentales, ella se confió cada vez más en una red social bastante amplia, compuesta por españoles, gitanos, italianos y griegos, y empezó a darse “más y más a las malas artes, nunca recelosa en cuanto a su esterilidad o ineficacia,” y con el deseo constante “de preservarse de males” (Caro Baroja 61).

¹³ Al mismo tiempo que la Inquisición española llevó a cabo el proceso de doña Antonia, la Inquisición italiana dió uno de sus casos más emblemáticos: el proceso de las acusaciones de heterodoxia registradas contra Galileo Galilei por mantener su posición que la Tierra orbita alrededor del sol. Los procesos de Galileo y doña Antonia revelan por una parte las inquietudes de la Iglesia en cuanto a la amplitud de conocimientos heterodoxos, y por otra, demostró las múltiples posibilidades que adquiriría su persecución en Europa tempranomoderna.

Como resultado de su proceso, doña Antonia fue exiliada de Madrid y sentenciada a pagar una multa de doscientos ducados (Caro Baroja 65).

Quince años más tarde, en 1648, acusada de curar a través de hechizos, Isabel de la Cruz también rindió sus confesiones ante el tribunal de Toledo. A diferencia de doña Antonia, el proceso de Isabel de la Cruz la presenta como una berberisca herrada, una denominación que, junto con su bajo estatus socioeconómico, procuró su designación de otredad. Expuesto por Stacey Schlauf, el caso de Isabel de la Cruz, particularmente el lenguaje de la acusación llevada en su contra, reproduce la asociación cercana entre mujeres quienes se ganaron la vida como curanderas y las quienes trabajaron como hechiceras (2012: 139). Pese a la falta de eficacia de sus servicios y curas, y las quejas de sus clientes, las cuales resultaron en su denuncia al Santo Oficio, el proceso Isabel de la Cruz ejemplificó el poder que ejercían las hechiceras sobre sus clientes, en cuanto a que una intervención hechieril implicaba la expectativa de un resultado exitoso. Después de ser procesada, Isabel recibió como sentencia cien azotes después de un desfile público y fue exiliada de Madrid y Toledo por seis años (Schlauf 2012: 140).

Como un oficio definido en gran parte por la multiplicidad de sus prácticas y la confluencia de diversos saberes heterodoxos, la hechicería atrajo a mujeres de orígenes dispares, los cuales tenían gran influencia en la forma en que sus historias se presentan en el archivo inquisitorial. Entendidas en el contexto inquisitorial de la España de la modernidad temprana, las narrativas que componen los folios de los procesos de doña Antonia e Isabel, tanto los testimonios registrados en contra de las dos mujeres, como sus propias confesiones, ilustran la manera en que hechiceras y hechicería establecieron conexiones entre clase social, género, religión y ciencia, y la forma en que la documentación de la materialidad de sus prácticas y de sus procesos le otorga una visibilidad perdurable a estos vínculos.

Al investigar las representaciones no ficticias de mujeres denunciadas a través del imperio español durante los siglos XVI y XVII, se ve manifestada la índole fantástica tanto de los procesos inquisitoriales de las mujeres como los trabajos solicitados que llevaban a cabo en sus diversos oficios. Extraídas de los archivos, las historias de las vidas y las labores de mujeres que participaban en actividades condenadas como heterodoxas hablan de los efectos tangibles de su presencia en sus comunidades. Entendidas a menudo a través de sus representaciones hiperbólicas en relatos literarios, las mujeres que ocupaban estos roles compuestos de varios oficios vivieron vidas llenas de magia, conflicto y maravilla, como se observó en el capítulo anterior. En contraste con la literatura popular de la época, los documentos oficiales dan cuenta de la variedad de las formas encarnadas de la mujer cuyo comportamiento se salía de los límites heteronormativos y ortodoxos, y de la gran diversidad de ámbitos, clientela y tratamiento que recibieron por parte del Santo Oficio. Tanto la posición social de las mujeres como la eficacia de las soluciones y curas que proporcionaban determinaron su lugar en una sociedad ibérica en transición al capitalismo y a la expansión imperial.

En este capítulo voy a abordar algunas de las intervenciones españolas en prácticas médicas y amorosas, señaladas como “heréticas” y realizadas por las mujeres como doña Antonia e Isabel en territorios peninsulares, que ilustran las realidades en que vivían las mujeres acusadas del Santo Oficio y consideran cambios institucionales que precipitaron su persecución. Además, voy a observar las distintas modalidades usadas para transmitir saberes entre mujeres en el contexto de una monarquía cada vez más comprometida con la institucionalización de conocimientos y prácticas médicas. Acudiré a los documentos inquisitoriales que detallan los procesos a los que se sometieron mujeres laicas para examinar la preocupación del Santo Oficio con la apostasía y superstición, las prácticas heterodoxas que amenazaron el dominio de la

Iglesia sobre el curanderismo y lo sobrenatural. Por último, exploraré los vestigios materiales tanto de estas prácticas, como de la documentación archivística que realizó la Inquisición en su persecución de mujeres en territorios ibéricos, los cuales funcionaron como las pruebas de las redes que ellas creaban para transmitir sus conocimientos.

Las versiones ficticias de las historias de hechiceras discutidas en el capítulo pasado enfatizan la naturaleza efímera de estas narrativas. Las ficciones que han sido establecidas y reproducidas desplazan y desencarnan a las mujeres reales para construir la hechicera típica, cuyas prácticas, conocimientos y aspectos físicos se pueden transponer tras contextos distintos a través de la reinterpretación y reproducción de esta literatura. Estas narrativas pretenden igualar lo efímero y la intangibilidad de su propio contenido, en que se elaboran prácticas y creencias mágicas y misteriosas, haciendo que tanto la literatura en sí, como los sujetos y saberes mágicos trasciendan generaciones y espacios. No obstante, estas versiones también evidencian hasta cierto punto fragmentos de las vidas de estas mujeres en sus sociedades. Además, los libros en sí, como manifestaciones de la cultura material, proveen un sitio para representar las tensiones entre lo efímero y lo físico de las prácticas hechiceriles y las múltiples posibilidades de comunicación cultural que éstas abren al ser realizadas.

Los archivos inquisitoriales, por su parte, aunque ofrecen narrativas enmarcadas dentro del aparato oficial, tampoco alcanzan reconocer y/o representar la materialidad que se detalla en muchas de las prácticas que registran. A pesar de sus limitaciones, en los documentos oficiales de los procesos desempeñados por el Santo Oficio se presenta un discurso de vida de la acusada, una corta bibliografía en la que se exponía a grandes rasgos su origen geográfico, su estado civil, su edad, su estatus social y racial, su genealogía y su relación con la religión católica. Estas versiones oficiales son también vestigios de las fábulas que rodearon hechiceras en la península

ibérica. Con el matizado entrelazamiento de trazos de ficción con narrativas fieles y precisas, estos relatos tejaban una vida alrededor de los sujetos perseguidos. De breves biografías, enumeraciones de las acusaciones y defensas, y descripciones de la sentencia contra las mujeres procesadas se construyen vidas fragmentadas de estas figuras, cuyo trabajo amenazó el dominio de la Iglesia católica sobre discursos religiosos, autoridad curativa y la mediación sobrenatural.

Amenazas heterodoxas al dominio sobre curanderismo y lo sobrenatural

Durante los siglos XVI y XVII, España, como imperio católico, se encontró como adalid del catolicismo frente a los desafíos que enfrentó la Iglesia debido a la escritura de Martín Lutero y su rol en la propagación del protestantismo. Preocupados por los abusos de la Iglesia católica y la lejanía cultural, teológica y lingüística, los protestantes se alejaron del catolicismo, causando una gran fisura ideológica en Europa y fracturando la singularidad del catolicismo en la religión cristiana. Mientras la Contrarreforma promovió la autorización de prácticas religiosas y la diseminación de relatos de milagros que demostraron que la salvación divina se ubicó en el lado católico del debate, al nivel laico también se encontró el florecimiento de prácticas que buscaron establecer contacto con lo sagrado (Tausiet 2). Por otra parte, la creciente preocupación con la categorización e indicaciones de individuos que realizaban prácticas heterodoxas impulsadas por la publicación del *Malleus maleficarum* de Heinrich Kramer (1487) el siglo anterior también indicó una corriente cada vez más grande de pensamientos y prácticas que estuvieron en contra de las enseñanzas de la Iglesia. La publicación de este tratado, el cual desarrolló una teoría legal y teológica sobre el asunto de la brujería, fomentó la persecución de prácticas que fueron juzgadas como heréticas. Aunque el *Malleus maleficarum* señaló una creciente preocupación europea con la brujería, la Inquisición española procesó pocos casos de brujería en comparación

con sus homólogos europeos. Sin embargo, la magia, en un sentido más amplio como cualquier práctica en contra a la religión católica, sí jugó un rol aumentado en las vidas diarias de poblaciones ibéricas (Tausiet 3). Pese a las pocas persecuciones de brujería en España, el archivo del Santo Oficio no carecía de casos de hechicería, curanderismo, exorcismo, astrología e invocación de demonios.

Según la doctrina católica, Dios es omnipotente y omnisciente: no hay otro poder en el mundo terrenal o celestial que pueda contender con su supremacía. Sin embargo, en sus aproximaciones al mundo sobrenatural, poblaciones laicas encontraron un mundo infinito de seres y fuerzas capaces de promulgar milagros y satisfacer las necesidades y los caprichos humanos. La Inquisición enfatizó la ignorancia, superstición e inmoralidad, especialmente entre poblaciones rurales, y las autoridades de la Iglesia emprendió una campaña de instrucción amplia con propósito de erradicar errores de creencia y comportamiento (O'Neil 88). La Iglesia se posicionó contra la magia de igual manera que se posicionó contra la corriente de la Reforma, pese a la dificultad de separarse completamente de cualquiera de las dos. Mientras las persecuciones de herejía y la influencia de la Reforma aumentaron, estos cismas hicieron que la Iglesia renegociara la mera definición de la religión (Tausiet 5). De conformidad con el proceso de redefinir la ortodoxia católica, la Iglesia también se comprometió con el rechazo de cualquier práctica que no se ajustara a su doctrina y predicaciones. La Iglesia buscó reafirmar el monopolio del clero sobre lo sobrenatural, resaltando las dicotomías entre la curación y la magia; lo encarnado y lo espiritual; y lo material y lo efímero (O'Neil 90). Particularmente, decidida a mantener el dominio sobre los remedios para los males del alma y del cuerpo, la Iglesia determinó como central la encarnación física de lo sagrado con símbolos (estatuas, crucifijos, cirios sagrados, etc.) y proclamó que cualquier procedimiento sin aprobación

eclesiástica sólo funcionaba con el auxilio del demonio (Tausiet 3). La Iglesia empleó intervenciones espirituales para resolver problemas naturales y sobrenaturales con métodos ortodoxos como el uso del agua bendita, bendiciones cléricas, peregrinajes y exorcismos realizados por autoridades religiosas en sitios sagrados (O'Neil 91). Sin embargo, mientras la Iglesia intentó fomentar un compromiso más grande con fuerza singular de las prácticas ortodoxas, su evolución también se veía reproducida y extendida en prácticas heterodoxas, cuyos practicantes acudieron a varios fluidos y conjuros, y dependieron de la movilidad y la engendración de enfermedades y curas gráficas, como la expulsión de objetos del cuerpo.

La Inquisición operó con base en su establecimiento de binarios que contrapusieron la ortodoxia y otros medios curativos a través del lenguaje. Mientras el poder curativo de la Iglesia implicaba una bondad suprema, el poder curativo de las hechiceras implicó una habilidad análoga de causar daño. Mientras la espiritualidad eclesiástica buscó representar un modelo de piedad que fue cada vez más introspectiva y más controlada, la magia fue construida en términos de exceso y abusos de la doctrina. Mientras la Iglesia privilegiaba el libre albedrío sobre todo, concebía la magia—práctica ejercida principalmente por mujeres—como una afrenta proveniente del demonio al libre albedrío de hombres con intención de fomentar el pecado. Aunque las mujeres no eran las únicas personas que trabajaron como hechiceras o brujas, estas dicotomías se volvieron un mecanismo de control inquisitorial sobre las prácticas y saberes tradicionalmente femeninos.

En cierta medida, las prácticas hechiceriles sí se ajustaban a las imágenes alarmantes construidas por la Iglesia. Muchas hechiceras ejercían su poder para realizar fines que causaban daño a sus enemigos o a los de sus clientes. Muchas desempeñaron sus actos de manera pública para asegurar que el público reconociera la legitimidad y eficacia de su trabajo, y gran parte de

las prácticas que llevaron a cabo sí buscaron influir o quitarle el libre albedrío de sujetos masculinos. Tanto como las prácticas, la Iglesia se dedicó a la regulación del pensamiento, especialmente las creencias sobre el mundo sobrenatural. Según Mary O’Neil, la herejía de la que se preocupaba la Inquisición fue entendida como apostasía, y la superstición fue caracterizada por la apropiación ilícita de ritos y símbolos católicos. De hecho, O’Neil argumenta que el Santo Oficio empleó el término “superstición” en muchos de sus procesos iniciales, y que el vocabulario de brujería y hechicería sólo ascendió al uso popular a través de los testigos que aparecieron frente la corte (97). De manera semejante a la que el lenguaje vernáculo facilitó las interacciones entre individuos laicos y autoridades religiosas, las interpretaciones laicas de la religión también propiciaron un ambiente en que las prácticas, saberes y creencias seculares, considerados profanos, se integraron en definiciones y entendimientos religiosos de la época. En cuanto a esta confluencia, el relato de Isabel de la Cruz refleja la forma en que los trabajos de hechiceras renegociaron y apropiaron los significados de piedad, salvación y divinidad.

Aunque Isabel de la Cruz fue procesada por hechicería, en realidad, en muchas de las herramientas materiales y la retórica oral que empleó en la realización de sus servicios se ve la gran influencia de las dominantes creencias ortodoxas. Con una oración a la Santísima Trinidad—“en nombre de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, yo te curo. Que Dios te cure”—intentó curar a un hombre que estaba enfermo por medio de hechizos (fol. 28r).¹⁴ Pese a la invocación de entidades aprobadas por la Iglesia y la aparente reverencia a la Trinidad de Isabel, los calificadores del caso confirmaron que los actos de la procesada sí eran supersticiosos “por las circunstancias que refieren y como no eran medios proporcionados naturalmente para el fin que pretendía conocida mujer colige por lo menos pacto implícito con el demonio” (fol. 31v).

¹⁴ Archivo Histórico Nacional, Madrid, Inquisición, Legajo 84, Expediente 9. Proceso de fe de Isabel de la Cruz; y ha sido resumido por Stacey Schlau (2012).

Más destacado en este caso que la índole herética de sus invocaciones fue la falta de un remedio que lograra curar al hombre a quien pretendía servir. Descrita por los calificadores del caso, la cura que desempeñó Isabel fue compleja y se tuvo que desarrollar durante nueve días y exigió la adherencia estricta a varios pasos. Aunque Isabel dirigió la cura con su uso de huevos, un clavo y una muñeca medio quemada, entre otros materiales, tanto Isabel como el hombre enfermo y su esposa jugaron roles esenciales en la realización de la cura. Al hombre le tocó caminar sobre el riñón de Isabel siete veces, aunque Isabel le pedía “que pasease ligeramente porque estaba lisada de lo mucho que trabajaba”; a la esposa del hombre Isabel le mandó botar las siete hierbas que ella había recogido anteriormente (Schlau 2012: 140). El fracaso de su cura impulsó a las quejas y acusaciones que se registraron en su contra por miembros de su comunidad, y fortaleció los cargos oficiales en su contra, los cuales fueron dirigidos a probar que la violación de normas religiosas, buscando curas espirituales en cualquier sitio fuera de la Iglesia, inevitablemente engendró la pérdida (Schlau 2012: 141).

Como se ve en el caso de Isabel de la Cruz, los intentos de la Inquisición de extirpar formas de espiritualidad que no se ajustaban a las formas que proporcionó la Iglesia, no tuvieron como resultado la erradicación de prácticas populares consideradas heréticas. Más bien dichos intentos facilitaron su regulación oficial y propiciaron la integración de creencias y prácticas diversas en la doctrina habilitada en la renegociación del catolicismo durante el periodo de la Contrarreforma. Mujeres como Isabel, en contraste con la forma en que fueron representadas por la Inquisición, no negaron las enseñanzas ni la espiritualidad católica, sino que expandieron las fronteras que la limitaron con el propósito de ampliar las posibilidades de curación y para ganarse la vida fuera de los mandatos de la Iglesia.

La magia amorosa y la manipulación del libre albedrío masculino

A diferencia de Isabel de la Cruz, cuyo estatus social y genealogía—en cuanto a su herencia berberisca—se prestó a la desconfianza del Santo Oficio, doña Antonia de Acosta Mexía representa la preponderancia de prácticas heterodoxas que existían junto a la doctrina rigurosa de la Iglesia a través del espectro social ibérico. Aunque fue vista como una mujer marginada por la Iglesia por sus prácticas y a pesar de su herencia, su deserción de la trayectoria ortodoxa la llevó a integrarse en una comunidad de hechiceras estimulada por la magia que superó los confines de clase y ancestros en que operó la mayoría de la población ibérica. Mientras el trabajo de Isabel de la Cruz fue dirigido más al curanderismo y resolución de hechizos, doña Antonia concentró sus esfuerzos en el asunto del amor, el cual la condujo a ella misma hacia la hechicería. En una confesión voluntaria dada al Doctor Juan de la Peña y Nisso en diciembre del año 1631, doña Antonia “manifestó que la ocasión de caer en la tentación de hacer hechicerías se la dió la infidelidad conyugal” (Caro Baroja 42). Clienta de hasta siete gitanas que pasaron por su puerta, aceptó el remedio infernal que se le dió por ellas para atraer a su marido. Pese a su origen ortodoxo, invocó primero a los tres demonios más famosos: Barrabás, Belcebú y Satanás, y más tarde—y de manera menos diabólica—invocó a la Virgen “de manera conminatoria y poco reverente” (Caro Baroja 44).

La aparición de las gitanas en la documentación del proceso de doña Antonia es fundamental para observar la manera en que las autoridades de la Inquisición entendieron su caída en la herejía. El proceso elabora las oraciones para manipular la voluntad de los casados que aprendió de una gitana Anilla, “gran hechicera, que había sido matada por su propio marido” y dio cuenta de la relación que tenía con Beatriz María, que era una hechicera siciliana y mujer de un lacayo del rey, y que había sido encarcelada por su asociación con Anilla (Caro Baroja 54).

Tan comprometida como estaba la Inquisición con la limpieza de sangre, vigiló rigurosamente las influencias designadas como impuras—como las de judíos, moros y gitanos—e integró la asociación con estas figuras como indicador de inclinaciones hacia la maleficencia heterodoxa. La hechicería en general y la magia amorosa en particular poseían una amenaza doble a la ortodoxia católica a causa de su propósito de coaccionar al pecado a través de la subversión del libre albedrío y de fomentar la prevalencia de interacciones entre las distintas clases sociales. La magia amorosa no sólo retó la autoridad de la Iglesia con la manipulación de la voluntad del hombre razonable creado a imagen de Dios, sino también con la subversión del orden natural y divinamente consagrada que demandó la sumisión de las mujeres al poder y deseo superior de los hombres. Como afirma María Tausiet, la abundancia de evidencia sobreviviente relacionada con la magia amorosa sobrepasa la de cualquier otro tipo de magia dirigida a fines económicos. Tan generalizada era la magia amorosa que incluso tenía el efecto de hacer que muchas personas en la península pensarán en el amor de dos formas distintas: el amor puro, natural e idealizado, por una parte; y por otra, el amor torturado y sin reciprocación. Esta segunda clase de amor causó que muchos se dirigieran a buscar auxilio en los medios mágicos (Tausiet 58). Tanto la cantidad de documentación legal como la aparición de esta dicotomía amorosa en trabajos literarios como *La Celestina*, examinada en el capítulo anterior, habla de la gran fe que mantenía parte de la población ibérica en esta forma de magia.

Como es visible en el caso de doña Antonia, el énfasis en la subyugación de los hombres a través del medio de la hechicería femenina representó una forma de venganza, o por lo menos, una forma de contrarrestar la dominación y la violencia masculina (Tausiet 63). Como se manifiesta en el legajo inquisitorial del proceso, “miedo y deseo son los dos móviles de [la] hechicera” (Caro Baroja 61). Esta cita del proceso también muestra la medida en que la clientela

de hechiceras ibéricas estuvo dispuesta a acudir a medios heterodoxos, incluso cuando eran conscientes de su disconformidad con las regulaciones inquisitoriales. Llevada a la hechicería por sus propias inquietudes acerca del amor y las infidelidades de su esposo, doña Antonia llegó a saber tanto sobre la magia amorosa que el rumor de su fama le consiguió el mecenazgo de las mujeres de Ribera. En el trabajo principal de doña Antonia que se describe en los folios, doña Juana de Mena y sus hijas doña Francisca de Ribera y doña Juana de Ribera fueron tan desesperadas a hacerle enamorarse al joven Francisco Testa con la hija mayor que “no vacilaban en emplear cualquier medio,” y recurrieron no sólo a doña Antonia de Acosta Mexía, sino también a una rival suya, doña Francisca de Silba (Caro Baroja 62).¹⁵ Esta relación con doña Francisca de Silba fue aún más complicada por la afirmación de doña Antonia que había servido como intermediario de un hombre que quería atraer a doña Francisca. Otro curandero, Diego de Salinas, declaró en el proceso de doña Antonia que mantuvo relación muy estrecha y profesional con la hechicera, y doña Antonia, por su parte, confesó a haber usado el semen humano, entre otros materiales sugeridos por Salinas, en un hechizo que empleó con propósito de hacerle enamorarse doña Francisca con su cliente don Martínez.

Pese a la insistencia de doña Antonia de trabajar sin la intromisión de otras hechiceras, su trabajo fue el producto de años de acumulación de saberes de diversas fuentes locales y extranjeras, un aspecto característico de la magia amorosa en la península. Mientras doña Antonia funciona como una figura ejemplar de la interacción a través del espectro social, la documentación del caso también muestra en qué medida las hechiceras fueron susceptibles a venganzas. La traición de las mujeres Silba demuestra la precariedad del trabajo hechiceril, el cual fue necesario para muchas mujeres para ganarse la vida fuera de los preceptos de la Iglesia,

¹⁵ Francisco Testa también acusó a doña Antonia de hechicería el 26 de marzo de 1633.

pero también las dejó aún más vulnerables al juicio del Santo Oficio.¹⁶ La defensa de doña Antonia fue corta y se enfocó en su ignorancia, vana curiosidad y ligereza de juicio (Caro Baroja 65). Sin embargo, la complejidad de los trabajos que elaboró al servicio de las mujeres que llegaron a acusarla ante la Inquisición habla de las posiciones influyentes que ocupaban hechiceras en la sociedad ibérica, los saberes que acumulaban, las maneras cómo los transmitían y las alianzas que creaban.

Estas alianzas, como ha sido ejemplificado y discutido en los casos anteriormente presentados, fueron complejas, pero también esenciales para el oficio de la hechicería. Tanto doña Antonia como Isabel de la Cruz dependieron de redes compuestas por mujeres de diversos orígenes, incluso las más marginalizadas por la Inquisición, como gitanas y moras, las que contribuyeron en gran medida a la transmisión de saberes en la península ibérica. Estas redes, como elaboraré en el siguiente capítulo, habilitaron la continuidad intergeneracional de los conocimientos tradicionales en términos de lo natural, lo corporal y lo reproductivo que algunas mujeres en la Nueva España acumularon a través de sus propias prácticas tanto como las experiencias y enseñanzas de sus compañeras y compañeros.

¹⁶ Varios académicos, incluyendo a Stacey Schlau (2012) y a María Helena Sánchez Ortega (2004) han demostrado esta precariedad en sus trabajos acerca del trabajo de las hechiceras del imperio español.

Medicina, ciencia y hechicería: patrones y prácticas de la circulación de conocimientos en Nueva España

En 1696, Michaela de Molina, mulata vendedora de dulces, fue procesada por hechicería y maleficio en Santiago de Guatemala.¹⁷ Su sentencia consistió en la confiscación de su casa y bienes, y tuvo que pasar diez meses en la cárcel pública de la ciudad.¹⁸ Entre sus testigos se encuentra María de la Candelaria, una criada indígena, que en su lecho de muerte, registró su testimonio contra Michaela y manifestó las diversas maldades que sufrió por su causa y que la tenían en el estado en el que se encontraba. Además, de María de la Candelaria, su ama, doña Juana González, y la sobrina de su ama, doña Rafaela González, también declararon en contra de Michaela. Los testimonios de estas mujeres contienen descripciones gráficas del padecimiento de María que duró tres meses sin la posibilidad de obtener algún diagnóstico médico que le permitiera solucionar su enfermedad. Estas tres mujeres detallaron la pérdida de los sentidos y las repetidas expulsiones de materiales naturales y humanos que aquejaron a María de la Candelaria, por un lado. Por otro lado, dieron cuenta de las redes sociales de Michaela y de su poder de controlar la salud y la enfermedad a través del empleo de prácticas hechiceríles. Si bien estos testimonios resultaron decisivos en la condena de Michaela, también expusieron las preocupaciones prevalentes—tanto de las autoridades inquisitoriales, como individuos laicos—sobre las relaciones entre las castas; los sentidos de vista, tacto, olfato y oído; y el impacto material de la hechicería.

Medio siglo antes, en la Ciudad de México, el centro de poder inquisitorial de Nueva España, Isabel de Montoya apareció ante el Tribunal del Santo Oficio, acusada de hechicería,

¹⁷ La capitania de Santiago de Guatemala estaba bajo la jurisdicción de la Nueva España.

¹⁸ El documento del caso de Michaela de Molina se encuentra en el Archivo General de la Nación (México), Inquisición, vol. 689, exp. 7, fs. 189–201v., y ha sido resumido por Martha Few (2000).

como Michaela.¹⁹ La identidad de Isabel, como muchas mujeres que se ganaron la vida realizando servicios heterodoxos, fue cuestionada: se definía a sí misma como castiza, pese a que otras personas la llamaban mulata. También clasificó su trabajo como el de una curandera, aunque en el registro inquisitorial también aparecen referencias a su trabajo como guisandera y partera. En el testimonio que dio al Tribunal inquisitorial, manifestó que subsistía a través de la fabricación de objetos mágicos con el propósito o de atraer, hacer volver o calmar a una pareja sexual, o de atraer la buena fortuna, especialmente con relación al éxito monetario de sus clientes, muchos de los cuales eran parte del sector informal de la economía. Las asociaciones sociales y profesionales de las que fue acusada jugaron un papel central en su proceso y en su sentencia, que consistió en desfilarse desnuda por las calles de la ciudad cargada con velas verdes, una cuerda atada por el cuello y un sombrero cónico mientras el pregonero declamó sus pecados. También sufrió cien azotes y le fue prohibido permanentemente regresar a Puebla y a seis leguas de la ciudad. Finalmente, fue sentenciada a realizar una estancia de tres años de servicio en un hospital. De manera similar al caso de Michaela, los testimonios que establecieron su cercanía a mulatas, indígenas, e incluso el demonio, implicaron su involucramiento en actividades con fines heterodoxos.

Estos dos casos reflejan el lugar común de las actividades a las que se dedicaban las mujeres que trabajaron como hechiceras en territorios novohispanos, las cuales encontraron su poder precisamente en la intervención y manipulación de los fenómenos más centrales a la experiencia humana: el nacimiento, el amor, la salud y la muerte. En el contexto colonial, estos casos también nos permiten ver la medida en que el lenguaje de casta, superstición y devoción fue empleado para abordar estos fenómenos frente a Tribunales y autoridades del Santo Oficio.

¹⁹ El documento del caso de Isabel de Montoya se encuentra en University of Pennsylvania, Philadelphia, Ms Codex 160 (Lea Collection), Ysabel de Montoia, México, 1652–1661.

La documentación de estos procesos también da cuenta de lo imprescindible que fue la adherencia al vocabulario lingüístico y simbólico fabricado por autoridades inquisitoriales para crear conformidad en cuanto a las descripciones de prácticas heterodoxas y los efectos corporales que producían de acuerdo con los testigos en sus detalladas declaraciones ante el Tribunal.

Aunque los testigos utilizaron este vocabulario oral y gráfico prescrito, las hechiceras también lo ensancharon puesto a su superioridad acerca del conocimiento natural, corporal y reproductivo.

En este capítulo, voy a ahondar en representaciones archivísticas de mujeres en la Nueva España que registran sus prácticas heterodoxas, considerando tres ejes: primero, los propósitos y la eficacia de su trabajo; segundo, las maneras en que las mujeres procesadas por hechicería movilizaron conocimientos tradicionales tanto para contribuir al desarrollo de saberes científicos y médicos, como para construir comunidades íntimas, diversas e intergeneracionales de mujeres marginalizadas; y finalmente, los vestigios materiales de su resistencia a regulaciones impuestas por la Inquisición. Además, atendiendo de forma particular a definiciones cambiantes y a veces contradictorias de pureza de sangre, ortodoxia e identidad social, racial y étnica, observaré las realidades en que algunas mujeres acusadas vivían y consideraré los cambios institucionales que precipitaron su persecución.

Los propósitos y la eficacia de las prácticas heterodoxas

De acuerdo con el discurso de vida de las mujeres en sus declaraciones y con los testimonios de sus acusadores y testigos, las reas perseguidas por prácticas de hechicería, superstición, partería, curanderismo, las realizaban como sus trabajos de subsistencia (Schalu 2012: 146). Como se ha discutido en los capítulos anteriores, las mujeres perseguidas por estas prácticas conformaron parte de las clases bajas de la población urbana y la mayoría de ellas

rondaban los cuarenta años (Schlau 125). Su bajo estatus social les aumentó su vulnerabilidad a las persecuciones del Santo Oficio, pero sus conocimientos tradicionales y su poder sobre la sexualidad y la salud hizo que atrajeran clientes de las clases altas, los cuales eran capaces de pagar los costos de sus solicitudes.

En los casos de Michaela y de Isabel se resalta el conocimiento especializado del cuerpo y de los materiales naturales que poseían estas reas, a pesar de que muestran sólo un fragmento de su trabajo. Las ansiedades del Santo Oficio en cuanto al conocimiento femenino dependían de las percepciones de carencia e ignorancia que tenían acerca de ellas. Por su parte, las hechiceras y curanderas basaron su autoridad y poder en precisamente en su mayor conocimiento del mundo natural, el cuerpo y las ciencias ocultas, que se derivó de experiencias biológicas y sociales de la vida diaria, como la partería, la preparación y distribución de comida y el cuidado de los enfermos. Mientras las interpretaciones ibéricas del mundo natural se enmarcaron cada vez más en el compromiso con lo corporal, la congruencia de esta preocupación con los oficios de las hechiceras ocasionó que el cuerpo humano se convirtiera en un sitio de cuestionamiento del poder institucional (Few 2002: 6). El cuerpo llegó a representar un nexo entre lo público y lo privado y, aunque la Inquisición buscó ejercer poder político, social y religioso de manera vertical a través de los castigos que dispensó, las mujeres que participaron en oficios ilícitos y heterodoxos también lograron construir y desplegar su autoridad sobre el cuerpo de forma privada y pública.

El cuerpo femenino en particular representaba un sitio familiar para las mujeres y ajeno a los hombres. Tanto Michaela de Molina como Isabel de Montoya fueron acusadas y en sus defensas testificaron sobre el uso de varias partes del cuerpo femenino, incluso el cabello y los dientes, entre otras, para asegurar la eficacia de sus conjuros o embrujar al objeto del deseo de su

cliente. En contraste con la superioridad del libre albedrío masculino, la entendida habilidad de los cuerpos femeninos de influir o controlar el comportamiento masculino planteaba una amenaza no sólo para los hombres en sí, sino también a la percepción de la razón otorgada divinamente a los hombres católicos (Behar 42). Tanto los cuerpos masculinos como los femeninos representaron territorios a la vez privados y públicos, y se convirtieron en los objetos de violencia sobrenatural expresada físicamente. Muchos de los conflictos y preocupaciones comunitarias que surgieron en la sociedad novohispana fueron entendidos como manifestaciones de intervenciones hechiceríles en cuerpos monstruosos o disfuncionales (Few 2002: 48).

Los saberes tradicionales que movilizaron las hechiceras de la Nueva España estaban arraigados tanto en sus roles maternos y de cuidado, como su intimidad con el nacimiento y la muerte. Así mismo, estos saberes les permitían aprovechar sus roles de procurar las comidas y bebidas, y de la dependencia de los hombres en sus provisiones y cuidado doméstico. Mientras las autoridades religiosas afirmaban y promovían las percepciones de partes del cuerpo como poderosos artículos rituales, las hechiceras explotaron estos símbolos dominantes para afirmar su poder a través de incorporar partes del cuerpo femenino—la sangre menstrual, la leche materna, el cabello, etc.—en las comidas y bebidas que prepararon para llevar a cabo sus prácticas.

La preocupación con la manipulación del libre albedrío también se manifestó en la preocupación con la manipulación de las fronteras del cuerpo. Si bien los cuerpos femeninos se veían particularmente vulnerables a la penetración y la intrusión del demonio, todos los cuerpos humanos se encontraron también vulnerables a la penetración hechiceril. Esta última se podía lograr incluso a través de medios indirectos, como se nota en el proceso de Michaela de Molina. En los testimonios dados al Tribunal inquisitorial, todos los declarantes manifestaron que María de la Candelaria, el sujeto de los hechizos de Michaela, expulsó materiales humanos como el

cabello, la sangre y los dientes, y también materiales naturales, como cantidades abundantes de zacate, ajo, carbón y semillas de chicozapote (Few 2002: 173). Las declaraciones de todas las mujeres se corresponden la una a la otra muy atentamente, y en cada una, la testigo afirma que las enfermedades físicas de María de la Candelaria llegaron tras una serie de conflictos que tenía María con dos amigas indígenas de Michaela, una llamada Gerónima García, que vivió por mucho tiempo en la casa de Michaela. La otra fue Teresa, reconocida públicamente como una bruja y fue encarcelada durante dos años por haber matado a una mujer con hechizos (Few 2000: 170). Además, las declarantes aseguraron que las dolencias de María de la Candelaria fueron el resultado de un hechizo lanzado por Michaela.

Para poder compilar y utilizar estos materiales con mayor eficacia, fue necesario para estas mujeres gravitar hacia personas indígenas, quienes también poseían una superioridad de conocimientos sobre la botánica local (Lewis 107). Además los saberes que poseían hechiceras en la Nueva España fueron reforzados y aumentados por la movilidad y el intercambio geográfico que les permitía armar una suerte de inventarios cada vez más amplia y diversa de los materiales que tenían a su disposición. Tanto la flora y fauna local como la que llegó a las Américas de Europa y África vía la circulación transatlántica ampliaron las posibilidades que tenían las hechiceras novohispanas a la mano.

Estas conexiones entre mujeres, indígenas y afrodescendientes no sólo profundizaron y ampliaron las posibilidades de sus oficios, sino que también representaron nexos esenciales y poderosos entre los grupos que a la Inquisición se percibían como más proclives a intervenciones diabólicas. En los testimonios, se observa que a través de las prácticas heterodoxas, por la mayor parte, se reforzaron los vínculos entre grupos de bajo estatus social; pero, por el contrario, la distancia entre estos grupos y los grupos de clase alta se ensanchó tanto en espacios sociales

como los de los tribunales inquisitoriales. A nivel interpersonal, Isabel de Montoya declaró su odio y desconfianza hacia las españolas que sin duda surgieron de las tensiones endémicas a la sociedad en que vivió (Schlau 2012: 134). A nivel inquisitorial, las clases privilegiadas y protegidas por el Santo Oficio tenían una propensión a acusar a las de clases bajas, especialmente afrodescendientes e individuos que tenían nexos con ellos, pese a que consultaron con frecuencia las mismas mujeres a quienes llegarían a denunciar. Mientras las doñas y los dones criollos que aparecieron frente Tribunales inquisitoriales para denunciar a aquellas personas que les habían atendido sus preocupaciones afectivas y físicas por medios no ortodoxos, generalmente gozaron del favor de los organismos judiciales y lograron movilizar la potestad inquisitorial contra los que denunciaron, a las mujeres que acusaron no les otorgaron el mismo privilegio. Por otra parte, estos procesos también dependían en muchos casos, como los de Michaela e Isabel, de testimonios dados por personas indígenas que ocuparon una posición única en las colonias, en cuanto a la imposibilidad de ser procesados inquisitorialmente, y sus roles como testigos contra otros que sí se sometieron a la jurisdicción de la Inquisición.

Movilización de conocimientos tradicionales: contribuciones a los saberes científicos y médicos y construcción de comunidades femeninas

Los oficios de las hechiceras hicieron centrales cuestiones de la adquisición o deprivación de la libertad y de libre albedrío o voluntad individual. Como consecuencia, las mujeres que se ocuparon de prácticas heterodoxas se posicionaron contra el poder patriarcal, pero también tuvieron grandes implicaciones en cuanto al proyecto de la Inquisición de recopilar y construir saberes médicos y científicos. Las concepciones de medicina en ese momento todavía estaban encuadradas por la autoridad religiosa e inquisitorial. Por una parte, el rey Felipe II

promovió el desarrollo científico en el imperio español con su fuerte interés en la historia natural y las ciencias ocultas (Barrera-Osorio 231). El generoso financiamiento de las ciencias, especialmente la elaboración de investigaciones en el nuevo mundo, hizo que florecieran los saberes empíricos, los cuales enriquecían estudios científicos y médicos, e influían discursos religiosos, sociales y culturales. Pese a la inversión imperial en la expansión de las ciencias naturales, el campo no se podía, ni intentó, separarse de asuntos sobrenaturales—así que quedó bajo el dominio de las instituciones religiosas. Sin embargo, durante el reinado de Felipe II, las autoridades españolas le prestaron atención significativa al control de la salud y la enfermedad. El saber femenino e indígena se desarrolló a partir de actos que comunicaron la mayor familiaridad de mujeres indígenas con el embarazo y el parto, la posesión y las purgas, la curación y la devoción, actividades que fueron practicadas a menudo. Además, este tipo de saberes moldeaba los entendimientos de bienestar y malestar, salud y enfermedad que la Inquisición buscó controlar. Martha Few analiza este fenómeno que integró distintas perspectivas médicas y lo identifica como un proceso de mestizaje médico que fue forjado a través de un balance delicado de interpretaciones locales e ibéricas, femeninas y masculinas, y que resultó en la creación de nuevos significados acerca del cuerpo y la curación (2009: 133).

Como afirma Few en su discusión del mestizaje médico, la medicina tanto tradicional como profesional se basó en gran parte en los ejes de conocimiento e interpretación popular. Las curanderas y parteras frecuentemente diagnosticaron las causas de embarazos difíciles y varias enfermedades a través del consenso comunitario, el cual podría tardar por el involucramiento del enfermo o la enferma, sus familiares y vecinos, y otros en la observación de los síntomas y la discusión de sus detalles y causas (Few 2009: 135). Generalmente categorizadas como enfermedades naturales, o enfermedades sobrenaturales, el malestar corporal no sólo incumbía

características médicas sino también características espirituales que se podían atribuir a seres o fuerzas malvadas. Estas enfermedades sobrenaturales generalmente compartían rasgos descriptivos: se trataban de padecimientos gráficos sin explicación en el contexto de conflicto comunitario, la aparición de materiales naturales expulsados del cuerpo, y la incurabilidad de la enfermedad por medios tradicionales y profesionales reconocidos por autoridades inquisitoriales (Few 2009: 139).

La importancia de poder experimentar la enfermedad de un miembro de la comunidad a través de la observación habla de la relevancia que los sentidos tenían en la época. También explica la tendencia de las hechiceras de implementar sus hechizos o curas de manera que posibilitó su observación por parte de miembros de la comunidad. Aunque muchas hechiceras realizaron sus actos en contextos físicamente íntimos, para poder conservar la percepción de la eficacia de sus trabajos y atraer nuevos clientes, fue necesario expresar su poder a través de la afirmación de su reputación, la cual se veía manifestada en la exposición de actos de curación y devoción tanto como su construcción de informales nexos sociales. Estas prácticas permitían que las mujeres pudieran intervenir en conflictos comunitarios y ganarse la vida, pero también las dejó vulnerables a acusaciones de hechicería, un asunto que frecuentemente servía como una entrada que utilizaron las autoridades inquisitoriales para extender su jurisdicción al nivel comunitario (Few 2002: 3).

Esta interacción comunitaria con la medicina que prevalecía en Nueva España fue posibilitada en gran parte por el medio en que se comunicaba la información médica. Como fue el caso en la circulación de las obras de Fernando de Rojas y de Miguel de Cervantes, analizadas en el primer capítulo, el uso del lenguaje vernáculo facilitó la participación de la población laica alfabetizada, ya que generalmente no tenía la capacidad de leer obras publicadas en latín, el

idioma preferido de la élite de la época. Este formato popular fue necesario para la continua producción de conocimientos médicos, puesto que muchos de estos venían de saberes locales y tradicionales de indígenas y mujeres (Ramirez 61). Este formato también llamó más la atención sobre los vínculos sociales que existían entre mujeres, particularmente cuando se involucraron individuos indígenas. Mientras estas conexiones fortalecieron y expandieron las prácticas a las cuales podían recurrir las hechiceras, también hicieron que la Inquisición tuviera más motivos para intervenir en la dinámica formación de comunidades y este proceso continuo de reformar alianzas e identidad bajo la realización de profesiones ilícitas (Few 2002: 7).

El rol del rumor resulta central al examinar la cultura de chisme acerca los síntomas, causas y curas de enfermedades, la discusión de las cuales se consideró conocimiento público. Mientras los rumores mantenían y difundían la relevancia de hechiceras y exigía actos públicos para legitimar afirmaciones de poder, también se veían apropiados estos rumores por parte de autoridades coloniales que buscaron intervenir en el conflicto comunitario (Few 2002: 81). La confianza que invirtieron autoridades inquisitoriales en estos rumores, pese a sus fuentes no oficiales, conforma una parte decisiva de las acusaciones y la condena que se registran contra Isabel y Michaela. Además de la acusación de su pacto con el diablo, las denuncias dadas en contra Isabel, y su propio testimonio resaltaron el aprendizaje que le había brindado una mujer mulata, que había sido encarcelada por un tiempo en cárceles inquisitoriales (Schlau 2012: 131). En el caso de Michaela, la testigo doña Juana González fue incluso más allá de acusarla de asociaciones mal aconsejadas, llegando a declarar que “nunca había escuchado que la mulata había empleado hechizos, pero se basaba su creencia en la culpabilidad de Michaela en el hecho de que ella mantenía amistades íntimas con dos mujeres indígenas,” las anteriormente nombradas Gerónima y Teresa (Few 2000: 170).

Además de dejarlas vulnerables a acusaciones frente a la Inquisición, las conexiones que establecieron mujeres como Michaela e Isabel con otras hechiceras y con personas indígenas fueron una parte fundamental en la continua práctica de oficios heterodoxos (Lewis 107). Aunque las asociaciones sociales y profesionales a las cuales hacen referencia los procesos de Isabel y Michaela proveen evidencia para afirmar su culpabilidad, también reflejan las comunidades de mujeres que aparecen en representaciones tanto literarias como archivísticas de las hechiceras. En su declaración, Isabel de Montoya afirmó que aprendió el conjuro de Marta Martilla de Isabel de Bibanco en la presencia de Mónica de la Cruz, aludiendo a la índole colectiva de la hechicería femenina (Schlau 2012: 135).²⁰ Por su parte, el proceso de Michaela se basaba en gran parte en la comunidad de hechiceras a que perteneció, especialmente su relación con dos mujeres indígenas que, entre sus propios trabajos, ayudaron a Michaela hacerle mal a María de la Candelaria (Few 2000: 168). La movilización de conocimientos tradicionales por parte de estas mujeres resultó ser esencial al continuo proyecto inquisitorial de recopilar y documentar conocimientos naturales y sobrenaturales, por una parte. Por otra, también exigía la construcción y el alimento de comunidades íntimas, diversas e intergeneracionales de mujeres marginalizadas. De manera opuesta a las crecientes intervenciones inquisitoriales en asuntos comunitarios y a la creciente oficialización y profesionalización de la medicina, estas comunidades femeninas fueron decisivas en la habilidad de las mujeres y de otros grupos de transmitir conocimientos tradicionales y de contribuir a la construcción de nuevos saberes e interpretaciones científicas.

²⁰ Para una discusión más profunda del conjuro de Marta Martilla, véase a Schlau (2012).

Vestigios materiales y regulaciones inquisitoriales

La continua visibilidad de los temas hasta aquí discutidos—el trabajo de hechiceras, sus procesos, la movilización de conocimientos tradicionales y de comunidades femeninas—se hace posible, en gran parte, por el compromiso del rey Felipe II y de la Inquisición con la documentación tanto de sus actividades como de los saberes que recopilaron por todo su imperio. La expansión transatlántica permitió que el imperio español ensanchara el alcance de sus recursos exploratorios y su dominio religioso. Por su parte, la teología católica tempranomoderna que estableció los parámetros de interpretaciones ibéricas del mundo natural también producía una demanda por objetos materiales—tales como hierbas medicinales, minerales, tintes y semillas—e ilustraciones que ampliaron la diversidad natural que encontraron los españoles en las Américas (De Vos 271). Las rutas transatlánticas que trajeron españoles y africanos al nuevo mundo se convirtieron entonces en redes de circulación que fluían entre la metrópolis y el resto del imperio español. Establecidas como rutas de ida para personas de la península destinadas a las Américas, la demanda de material hizo que se volvieran circuitos de desplazamiento y apropiación. A través de tales circuitos, las sustancias naturales fueron sacadas, transportadas y manipuladas, junto con documentación escrita que enumeró los conocimientos que les correspondían y contextualizaban sus componentes o usos.

Los vestigios materiales de la expansión imperial de España no sólo se manifestaron en los materiales recopilados por autoridades inquisitoriales, sino también en la materialidad de las prácticas heterodoxas que perseguían, y en las cantidades copiosas de la documentación de estas prácticas y los procesos que las abordaron. En su investigación de la materialidad de la magia, Ceri Houlbrook y Natalie Armitage comentan la manera en que su trabajo posiciona paradójicamente la relación entre la materialidad y la magia. Mientras la magia se entiende

tradicionalmente como un poder de influir eventos a través de fuerzas sobrenaturales y misteriosas, la materialidad se trata de la sustancia física y la tangibilidad de artefactos y monumentos. Reconocen que esta yuxtaposición es irónica: mientras la materialidad se ocupa de asuntos mundanos, la magia tiene que ver con lo efímero, lo que no se puede materializar. Sin embargo, argumentan que frecuentemente la evidencia material es el único testamento sobreviviente que prueba la existencia y detalla las complejidades de una costumbre. Tan efímeras que son la magia y la hechicería, tanto más se entienden por medios físicos. La hechicería que se ha discutido a lo largo de este trabajo de tesis emplea medios materiales para brindar soluciones materiales o causar problemas físicos que se describen en términos gráficos por individuos que presencian los efectos del trabajo. Como hemos visto, las hechiceras que trabajaron en el imperio español durante los siglos XVI y XVII dependían del fomento de resultados concretos y verificables que causaron un cambio concreto en la vida del otro. Además, la inhabilidad de causar un cambio concreto o promulgar una cura eficaz resultó en castigos concretos descritos en legajos físicos, los cuales también componen parte de los vestigios materiales de la hechicería.

En estos archivos de Michaela e Isabel, se manifiesta muy claramente lo esencial que fue asegurar el fomento de los efectos materiales y gráficos de sus trabajos en las declaraciones ante las autoridades inquisitoriales. En el caso de Isabel, la acusada misma afirma que la base de su arte, como era el caso para toda hechicera y curandera, fue el uso de las plantas. Como afirma Schlau, en su análisis del proceso de Isabel, los ingredientes que incorporó representan la manera en que los materiales naturales más accesibles y populares se usaron con fines mágicos, y constituyeron una farmacopea de Nueva España. En sus oficios, Isabel recurrió a sustancias usadas por su olor (puyomate, chochocozote, espliego) y comida como el aguacate (2012: 133).

Como muchas otras mujeres, Isabel también dependía de bebidas de chocolate—las cuales tenían color oscuro y textura arenosa—como base líquido con que se podía asegurar que otras sustancias más malignas penetraran el cuerpo del sujeto de su trabajo (2012: 133). El relato de Isabel hace claro que estas sustancias naturales que empleó no sólo se utilizaron por sus características inherentemente mágicas, sino también por sus aplicaciones más tangibles, como se ve en el uso de chocolate. Su utilización ha sido comentada por varios académicos, entre las que se destaca la de Marcy Norton, quien comenta que el chocolate se apreció tanto en Nueva España como en España por su estimulación de los sentidos olfativos, táctiles, visuales y afectivos (675). Su uso también reveló la medida en que los métodos de la conquista española hizo que los europeos se internalizaron estéticas mesoamericanas de manera que invirtió el modelo vertical de conquista y resaltó el hecho de que la dirección de la influencia cultural se estableció independientemente de la de dinámicas de poder (Norton 678). Esta internalización no fue sólo simbólica, sino literal: el chocolate fue un vehículo esencial al poder ritual de hechiceras, uno cuya forma líquida se podía adulterar con el propósito de castrar a un hombre o tomar venganza contra un enemigo (Few 2005: 674).

Además de recurrir al uso de materiales naturales y botánicos como Isabel de Montoya, Michaela de Molina también fue acusada de causar las expulsiones de un gran rango de materiales—algunos botánicos y otros humanos—en las personas afectadas por sus hechizos y conjuros. La habilidad de las dos mujeres de penetrar el cuerpo con materiales y causar expulsiones enfatizó la creencia en la inestabilidad de los límites del cuerpo y la precariedad de los sistemas biológicos y estructuras inquisitoriales que pretendían protegerlo de intrusiones sobrenaturales y físicas. Las expulsiones de María de la Candelaria que se describen en el proceso de Michaela fueron presenciados por varias figuras: su ama, doña Juana; el alcalde de

Santiago de Guatemala; el escribano del Santo Oficio; y hasta tres sacerdotes (Few 2000: 169). Entre los materiales que expulsa de la nariz y la boca a lo largo de su padecimiento de tres meses son sangre, un trozo de trapos con un hilo azul y pedazos de cabello, dos jícaras de carbón, un diente humano, taffeta granadina, una bola de jabón y ajo (Few 2000: 173). Mientras que los materiales que empleó Isabel muestran la diversidad natural local, los materiales que expulsó María por los hechizos de Michaela ejemplifican la gran variedad de orígenes de las sustancias que esgrimió la hechicera para realizar sus fines. Extraídas de terrenos locales, cuerpos humanos e incluso telas y materiales españoles, como la tafeta de Granada, estas sustancias no sólo mostraron un conocimiento profundo de la botánica y sirvieron propósitos materiales, sino que también representan una familiaridad—tanto por parte de los testigos, como por parte de la acusada—con los símbolos a los cuales las autoridades religiosas e inquisitoriales prestaron atención.

Tanto la decisión de emplear materiales físicos como de los materiales escogidos en sí habla de la conciencia de las hechiceras y sus acusadores de la necesidad de probar la existencia de cambios materiales en el cuerpo. Estos producían purgas violentas y enfermedades cuyos efectos provocaron las ansiedades de la Inquisición en medida en que afirmaron de manera gráfica el poder de hechiceras. Esta decisión también da cuenta de lo imprescindible que fue la adherencia al vocabulario inquisitorial tanto lingüístico como simbólico en los efectos corporales y sus descripciones ante el Tribunal. Estos rastros materiales, además de proveer una imagen más completa del trabajo de estas hechiceras y la manera en que se interpretaron sus actos, también representan su resistencia a las regulaciones impuestas por la Inquisición a la continua práctica de oficios tradicionalmente femeninos.

Epílogo

Las historias de las mujeres procesadas por hechicería que vivían en el imperio español de la modernidad temprana han sido reconocidas como una parte importante del estudio de la Inquisición en la medida en que su exploración revela las prácticas y creencias heterodoxas que se desarrollaron, directamente e indirectamente, en contra de la ortodoxia dominante. Más allá de documentar las vidas y representaciones de las hechiceras, sin embargo, el análisis de los registros literarios y archivísticos exige una interrogación del significado histórico de estos relatos y plantea ideas y preguntas acerca aspectos como cultura popular, raza y casta, materialidad y poder en la península ibérica y en las Américas.

En muchas instancias, las fuentes que empleo a lo largo de este trabajo como pruebas del impacto material y cultural de las mujeres clasificadas como hechiceras también nos ofrecen espacios de discusión en los que se puede responder a las cuestiones de movilidad y circulación de conocimientos de la época, que posibilitaron el mismo trabajo heterodoxo que retrataban. Los relatos literarios manifiestan cómo la figura de la hechicera era percibida en la cultura popular. Además, como en el caso de las obras de Fernando de Rojas y Miguel de Cervantes, su amplia difusión y las múltiples traducciones sirven como testimonio de la importancia de la circulación de esta imagen a nivel internacional. El empleo del lenguaje vernáculo por Rojas y Cervantes posibilitó en gran parte la difusión extensa de sus obras, la cual evidencia la materialidad de las representaciones que se propagó por Europa, y cuyo impacto material se ve en los procesos inquisitoriales y las preocupaciones populares con las figuras subversivas retratadas. Por su parte, los fragmentos que varios académicos se han esforzado por recuperar de los documentos inquisitoriales también hacen visibles las tensiones entre las presencias efímeras de mujeres en el

archivo y sus cuerpos que se vuelven fragmentados y desfigurados. Esta documentación de las vidas de las mujeres que realizaron trabajos heterodoxos para subsistir—tan incompleta que como puede ser—ofrece un panorama de sus prácticas y revela que, por su falta de alfabetización y educación formal, no tenían medio alternativo con el que hubiera sido posible registrar sus historias de manera escrita.

En el contexto de la expansión de la Inquisición y el poder colonial del imperio español, la exclusión social y económica de mujeres que realizaron prácticas hechiceras que retaron la ortodoxia cedió el paso a la construcción de nuevas formas de conocimiento y control sobre el aprendizaje, el trabajo y la vida diaria. Como este trabajo argumenta, las mujeres que se ganaron la vida con la hechicería impulsaron la creación de nuevas formas de construir saberes y poder. También movilizaron conocimientos y prácticas tradicionales y se aprovecharon del miedo popular y religioso de figuras que encarnaron la femineidad transgresiva, maligna e iconoclasta. Pese a que la Inquisición buscó armar aparatos de control social, religioso, cultural y político, las hechiceras resaltaron lo imposible que fue para el Santo Oficio establecer, mantener e imponer la conformidad con la ortodoxia católica. Como la figura de la comadreja, estas hechiceras representaron la naturaleza monstruosa con que se asociaba su trabajo y la malignidad de la sexualidad femenina descontrolada. La dependencia de estas mujeres en los medios de persuasión oral para realizar sus trabajos heterodoxos, de manera similar a los que utilizaba la figura mítica de la comadreja, como explico en el primer capítulo, también impulsó diversas formas de colaboración y elaboración en la construcción y el tráfico de saberes y comunidades femeninas. De esta manera, las prácticas subversivas posibilitaron la continuidad intergeneracional de estos conocimientos tradicionales para la curación y atención de los males físicos y sentimentales.

Tanto la circulación de saberes tradicionalmente femeninos como los vestigios materiales que dejaron las prácticas de mujeres relacionadas con la hechicería sirven como prueba del impacto de su trabajo. Los enemigos de las hechiceras y sus clientes no fueron los únicos afectados por el poder de estas mujeres y sus oficios heterodoxos. La composición de la sociedad y la autoridad ibérica y novohispana también se encontró en un estado de renegociación constante acerca la potestad sobre la curación, el libre albedrío y los fenómenos sobrenaturales debido a la influencia que mantuvieron las hechiceras en estas cuestiones. La habilidad de estas mujeres de mediar y manipular la realidad y la percepción de eventos centrales a la experiencia humana—el nacimiento, el amor, la salud y la muerte—habla por un lado de la eficacia de su trabajo, la cual dependía del miedo sustentado de la Inquisición ante su poder. Por otro lado, revela la índole efímera de los relatos literarios y oficiales que permitía la trascendencia de estas historias y prácticas a nivel generacional y espacial.

El desarrollo de esta tesis se sustentó en el registro de estos relatos, pero a su vez, la estructura de este trabajo da cuenta de la medida en que estos fragmentan y distorsionan a las mujeres que buscaron retratar. Al examinar las manifestaciones de las formas dominantes de poder—obras canónicas del Siglo de Oro y procesos inquisitoriales—ojalá que el lector esté consciente de los agujeros de autoridad que existen en una sociedad opresiva y que se dé cuenta de lo esencial que es considerar las formas alternas de poder que surgen en los espacios de escasez ortodoxa.

Obras citadas

- Álvarez Alamillos, Rocío. "Las Hechiceras De Montilla: Saber Marginal Y Transmisión Oral En El Siglo XVI." *Investigaciones Históricas. Época Moderna Y Contemporánea*, 34 (2014): pp. 13-26.
- . "Entre Bruja Y Hechicera: La Camacha. La Condena De Leonor Rodríguez, Una Hechicera Montillana." *Andalucía En La Historia*, 28 (abril-junio 2010): pp. 46-49.
- Archivo Histórico Nacional, Madrid, Inquisición, Legajo 84, Expediente 9. Proceso de fe de Isabel de la Cruz.
- Barrera-Osorio, Antonio. "11. Knowledge and Empiricism in the Sixteenth-Century Spanish Atlantic World". *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500–1800*, edited by Daniela Bleichmar, Paula De Vos, Kristin Huffine and Kevin Sheehan, Redwood City: Stanford University Press, 2020. pp. 219-232.
- Behar, Ruth. "Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico." *American Ethnologist*, vol. 14, no. 1 (1987): pp. 34–54. *JSTOR*.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. "Introduction." *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800*. By Daniela Bleichmar. Stanford, CA: Stanford University Press (2009): pp. 1–8.
- Cárdenas-Rotunno, Anthony J. "Rojas's 'Celestina and Claudina': In Search of a Witch." *Hispanic Review*, vol. 69, no. 3 (2001): pp. 277–297. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/3247063. Accessed 5 Nov. 2020.
- Caro Baroja, Julio. Doña Antonia de Acosta Mexía: perfil de una hechicera del siglo XVII. Madrid: C. Bermejo, Impresor, 1961.
- De Cervantes Saavedra, Miguel. *Novelas Ejemplares*. Madrid: Cátedra, 2015.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de et al. *Suplemento al Tesoro de la lengua española castellana / Sebastián de Covarrubias ; edición de Georgina Dopico y Jacques Lezra*. Madrid: Polifemo, 2001.
- De León, Fray Luis. *La perfecta casada*. (Salamanca, 1583). Madrid: Espasa-Calpe, 1980.
- De Vos, Paula. "14. The Rare, the Singular, and the Extraordinary:" *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500–1800*, edited by Daniela Bleichmar, Paula De Vos, Kristin Huffine and Kevin Sheehan, Redwood City: Stanford University Press, 2020. pp. 271-289.

- Eesley, Anne. "Implications of Celestinas' 'La Claudina'" *Romance Notes*, vol. 28, no. 2 (1987): pp. 137–141. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/43800883. Accessed 5 Nov. 2020.
- Federici, Silvia. *Caliban and the Witch*. Autonomedia, 2004.
- Few, Martha. "On Her Deathbed, María De La Candelaria Accuses Michaela De Molina of Casting Spells." *Colonial Lives: Documents on Latin American History, 1550-1850*. Ed. Richard E. Boyer and Geoffrey Spurling. New York: Oxford UP, 2000. pp. 166-78.
- . Chocolate, Sex, and Disorderly Women in Late-Seventeenth and Early-Eighteenth-Century Guatemala. *Ethnohistory*, 1 52:4 (2005): pp. 673–687.
- . *Women Who Live Evil Lives : Gender, Religion, and the Politics of Power in Colonial Guatemala, 1650-1750*. Austin: University of Texas Press, 2002. *ProQuest Ebook Central*.
- . "Medical Mestizaje and the Politics of Pregnancy in Colonial Guatemala, 1660–1730." *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500–1800*, edited by Daniela Bleichmar et al., 1st ed. Stanford: Stanford University Press, 2009. pp. 132–146.
- Flightner, James Arthur, "Tragic characters of the Celestina" (1962). Graduate Student Theses, Dissertations, & Professional Papers. 3931.
- Gossy, Mary S. "Hymen and Text in *La Celestina*." *The Untold Story: Women and Theory in Golden Age Texts*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989. pp. 19–56.
- Lara Alberola, Eva. "'Testamento De Celestina': Una Burla De La Hechicera." *Celestinesca*, no. 30 (2006): pp. 43–88. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/44281678. Accessed 19 Nov. 2020.
- Lewis, Laura A.. *Hall of Mirrors: Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*. Ukraine, Duke University Press, 2003.
- Malaxecheverría, Ignacio. *Bestiario medieval*. Madrid: Siruela, 1986.
- Martí-Ibáñez, Félix. "The medico-pharmaceutical arts of La Celestina; a study of a fifteenth century Spanish sorceress and dealer in love." *International record of medicine and general practice clinics*, vol. 169,4 (1956): pp. 233-49.
- Martín Martín, José Luis. "Evolución de los bienes comunales en el siglo XV". *Estudia Histórica. Historia Medieval*, 8 (1990): pp.7-46.

- Norton, Marcy. "Tasting Empire: Chocolate and the European Internalization of Mesoamerican Aesthetics." *The American Historical Review*, vol. 111, no. 3 (2006): pp. 660–691. *JSTOR*.
- Pimentel, Juan. "5. Baroque Natures". *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500–1800*, edited by Daniela Bleichmar, Paula De Vos, Kristin Huffine and Kevin Sheehan. Stanford: Stanford University Press, 2020. pp. 93-112.
- Perry, Mary Elizabeth. *Gender and disorder in early modern Seville*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Pueyo Zoco, V. M. "El escándalo De La Celestina: Magia Y acumulación Primitiva En La España Del Holocausto (1486-1507)". *Edad De Oro*, n.º 38 (2019): pp. 35 -53.
- Ramírez, Paul. *Enlightened Immunity: Mexico's Experiments with Disease Prevention in the Age of Reason*. Stanford: Stanford University Press, 2018.
- Rojas, Fernando. *La Celestina*. Newark, Del: Cervantes & Co, 2003.
- Rouhi, Leyla. "'... Y otros treynta oficios': The definition of a medieval woman" work in 'Celestina'" *Celestinesca*, vol. 22, no. 2, 1998, pp. 21–31. *JSTOR*. Accessed 19 Nov. 2020.
- Sánchez Ortega, María Helena. *Ese viejo diablo llamado amor--: la magia amorosa en la España moderna*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2004.
- Schlau, Stacey. *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.
- . "Bewitching Acts: Cures, Love Potions, and Spells". *Gendered Crime and Punishment*. Leiden: Brill, 2013.
- Simon, Julien J. "A Wild Fable: Affect and Reception of Fernando De Rojas' Celestina (1499)." *The Palgrave Handbook of Affect Studies and Textual Criticism*. By Donald R. Wehrs and Thomas Blake. Cham: Palgrave Macmillan, 2017. pp. 609-25.
- Tausiet, María. *Urban Magic in Early Modern Spain: Abracadabra Omnipotens*. United Kingdom, Palgrave Macmillan, 2014.
- Vives, Juan Luis. *De Institutione Feminae Cristiane. Formación de la mujer cristiana*. Trad. Joaquín Beltrán Serra. Valencia: Ayuntamiento de Valencia, 1994.