

Género e Inquisición. La persecución de las prácticas mágicas en la Córdoba colonial (siglo XVIII)

Jaqueline Vassallo

Universidad Nacional de Córdoba- CONICET.

Argentina

I A manera de presentación

Las prácticas mágicas en la jurisdicción de Córdoba, no han sido profusamente estudiadas, aunque conviven con otros pormenorizados estudios realizados para la gobernación del Tucumán, de la que Córdoba formaba parte, y que trascienden el marco inquisitorial.

Sobre el particular caso de la Comisaría de la Inquisición de Córdoba, que dependía del Tribunal de Lima, Liliana Pizzo y Marcela Aspell han producido pioneros trabajos, aunque sus resultados han tenido escaso impacto historiográfico.

Al abordar las prácticas formales e informales de la atención de la salud de las mujeres de Córdoba, durante el siglo XVIII, Pizzo rescata a la hechicería como una práctica habitual de la salud- enfermedad, utilizando como fuente la documentación existente en el archivo del Arzobispado local. En este sentido, sin ahondar demasiado en los documentos y con una escasa bibliografía de referencia, concluye que entre 1736 y 1760, se encuentran la mayor cantidad de casos de denuncias por “maleficio” que afectan a la salud de las personas¹.

En tanto que Aspell, en el capítulo IV de su obra se limita a describir causas incoadas por la justicia capitular de Córdoba contra hechiceras, así como las denuncias recibidas por la Comisaría inquisitorial durante el siglo XVIII².

Como contrapartida, encontramos destacados trabajos que abordaron el análisis de las causas proseguidas mayormente contra brujas y hechiceras indígenas en Santiago del

¹ Liliana Pizzo, *Mujeres y poder informal. Salud, enfermedad y hechicería en la Córdoba del siglo XVIII* (Córdoba: Universitas, 2004).

² Marcela Aspell, *El Tribunal de la Inquisición en América. Los Comisarios del Santo Oficio en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2007).

Estero y el Noroeste argentino, realizados por Judith Farberman y Gonzalo Garcés, respectivamente³.

En *Las salamanacas de Lorenza*, Farberman estudia el proceso iniciado contra Lorenza, una indígena santiagueña acusada junto a otras mujeres de practicar hechicería en el siglo XVIII, por la justicia capitular santiagueña. En la obra podemos encontrar un cuidadoso examen de dos figuras antagónicas: la hechicera orientada al maléfico y la curandera, que se encaminaba a revertirlo. La autora trabaja cuidadosamente este saber cualificado con el que cuentan las actoras, obtenido en la *salamanca*, la escuela de los hechiceros.

Unos años más tarde, continuó ocupándose de la hechicería durante el período colonial, pero enriqueció su trabajo al ingresar en los modos en que las prácticas mágicas fueron conceptualizadas y reprimidas a principios del siglo XX⁴.

En tanto que Garcés indaga en las causas proseguidas contra mujeres, en el Tucumán, entre 1688 y 1785. En su libro, recrea la historia de algunas de sus protagonistas-provenientes de sectores populares de la sociedad-, sus relaciones con la élite, los funcionarios y encomenderos.

Obviamente, si repasamos la producción historiográfica latinoamericana, no podemos dejar de citar destacados trabajos que concluyen en una vinculación directa de las mujeres, con las prácticas mágicas. Entre ellos, los estudios realizados por Solange Alberro, una pionera en las indagaciones sobre hechicería novohispana que fue reprimida por la inquisición inquisitorial. Uno de sus primeros trabajos, publicado en los años 70, fue “Inquisición y proceso de cambio social: delitos de hechicería en Celaya, 1614”, aparecido en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (Madrid). Estudio que luego difundió en su paradigmática obra *Inquisición y Sociedad en México 1671-1700*, editada por Fondo de Cultura en los años 80.

En el estudio la autora afirma que las mujeres mestizas y castizas que se entregaban a este tipo de prácticas se encontraban “al límite de la sociedad de los españoles por su origen étnico, que hace de ellas el enlace natural con los grupos indígenas y negros”⁵. Y añade, que como se sentían inseguras con su situación ya que eran despreciadas,

³ Judith Farberman, *Las Salamanacas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005); Carlos Garcés, *Brujas, y divinos en Tucumán. Siglos XVII y XVIII* (San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 1997)

⁴ Judith Farberman, *Magia, brujería y cultura popular. De la colonia al siglo XX* (Buenos Aires: Sudamericana, 2010).

⁵ Solange Alberro, *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 307.

trataron de despertar el interés y el temor de sus vecinos “fingiendo” que participaban “en acontecimientos asombrosos, como juntas diabólicas, pues también la repulsión y el pavor pueden engendrar cierta clase de respeto hacia quien no vacilan intervenir en ceremonias tenebrosas”⁶.

Por su parte, su colega peruana Ema Mannarelli, en los años 80, comenzó a evidenciar que las mujeres aportaban la mayoría de casos relacionados con prácticas supersticiosas, invocaciones al demonio, hechicería o brujería a lo largo del siglo XVII procesadas por la Inquisición. Estas ideas las desarrolló en *Revista Andina*, a mediados de esa década, y luego, en un capítulo de su libro *Hechiceras, beatas y expósitos. Mujeres y poder en Lima*, publicado en Lima, durante la década siguiente. Allí profundiza la hipótesis que la hechicería urbana constituyó una opción para las mujeres de las clases populares urbanas, que generalmente estaban al margen de la tutela masculina. Fueron mayormente denunciadas por otras mujeres, aunque la mayoría de los destinatarios de la magia amorosa, fueron los varones⁷.

A estos estudios, le sumamos los de Ruth Béhar, quien entendió a la brujería como un arma simbólica para combatir la opresión en la Nueva España. La autora investigó, cómo se transmitían sus saberes como también el perfil social de las involucradas, ya que según ella, el uso de estas artes no era exclusivo de un grupo social, sino que los atravesaba a todos, siguiendo de cerca los casos tramitados por la Inquisición de México⁸.

Ana Sánchez también trabajó causas judiciales inquisitoriales iniciadas por superstición y hechicería, llevadas adelante por la Inquisición del Perú. En su investigación concluyó que la hechicería fue en parte oficio de prostitutas y alcahuetas, parteras y vendedoras ambulantes, que fueron tratadas con relativa tolerancia por los inquisidores⁹. Enmarcada en los documentos producidos por el Tribunal de Cartagena de Indias, hallamos la obra de Diana Luz Ceballos Gómez, quien estudió el imaginario de la brujería diabólica, concibiéndola como mecanismo de control social, al servicio de las élites y asimiladas por los grupos inferiores. La autora, interroga los documentos que

⁶ Idem. p. 310.

⁷ María Emma Mannarelli, *Hechiceras, beatas y expósitos. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. (Lima: Ediciones del Congreso del Perú, 1998), 30-31

⁸ Ruth Behar, ‘Brujería Sexual, Colonialismo y Poderes Femeninos: Opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México’, en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. siglos XVI-XVIII*. Asunción Lavrin coord. (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, 1991) 197-226

⁹ Ana Sánchez, ‘Mentalidad popular frente a ideología oficial: el Santo Oficio en Lima y los casos de hechicería (siglo XVII)’, en *Poder y violencia en los Andes* (Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1991) 33-52.

produjo la Inquisición del Reino de Nueva Granada desde una perspectiva etnohistórica, intentando mostrar cómo las ideas y los imaginarios españoles se implantaron y se fueron transformando en América. En este sentido, estudió cómo el “arquetipo de bruja” jugó un papel fundamental en el proceso de aculturación y transculturación¹⁰.

Por su parte, Jaime Borja Gómez, incluyó a las mujeres en una obra general, en la que trabajó “las huestes de Satanás”, en el reino de Nueva Granada¹¹. Por último, debemos citar la tesis doctoral presentada en la Universidad de los Andes (Bogotá), de Sonia Gogel Hofer en el año 2000, en la que se abocó al estudio de las brujas y hechiceras procesadas por este tribunal en el siglo XVII. En esta investigación, focaliza el análisis en la interpretación del mundo de las creencias y el sentido de los comportamientos de estas mujeres que fueron atrapadas por la maquinaria inquisitorial de entonces.

Hacia el año 2001, se publicó el trabajo de Araceli Campos Moreno, en el que se ocupó desde una perspectiva antropológica, de los rituales que acompañaban a los conjuros; así como también la forma en que eran transmitidos para “atraer al amado”. Para ello se valió de los dictados de la sevillana, Benita del Castillo, que hizo ante el escribano de la Inquisición mexicana, con motivo de una presentación espontánea que realizó a principios del siglo XVII. La mujer explicó que el *Conjuro de los Diablos corredores* lo había aprendido en la ciudad de Córdoba, cuando era muy joven, antes de migrar a América. Por entonces se creía que el conjuro lograba el inmediato regreso del varón. Debía recitarse junto a una ventana -que diera a la calle-, y si pasaban perros corriendo, todo indicaba que el amado regresaría; no así, en cambio, si se veían perros echados al piso¹².

Los numerosos trabajos de Noemí Quezada, también realizados desde una perspectiva de género, nos han acercado al estudio de la magia amorosa y su vinculación con las mujeres novohispanas, como hacedoras de dicha práctica; que era entendida, según la

¹⁰ Diana Luz Cevallos Gómez, *Hechicería, Brujas e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*, (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1994)

¹¹ Jaime Humberto Borja Gómez, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás* (Bogotá: Ariel, 1998)

¹² Araceli Campos Moreno, ‘La voluntad cautiva. Tres conjuros novohispanos para atraer al amado’, en *Actas del Congreso Internacional Lyra Minima*. (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2001), 425-432.

autora, como un mecanismo de equilibrio para revertir el orden social y obtener poderes sobre los varones¹³.

Por su parte, Luz Alejandra Cárdenas Santana en su estudio “La trasgresión erótica de Catalina González, Isabel de Urrego y Juana María” se concentró en abordar tres procesos que se incoaron contra ellas, por hechicería, y en donde advierte que la hechicería era vista por la Iglesia Católica como una “perversión del juicio” provocada por el demonio, que utilizaba a las personas como instrumentos. Entre las prácticas más perseguidas por la Inquisición mexicana, destaca los recursos con fines amatorios, la curación y la adivinación. Los recursos amorosos, nos dice la autora, generalmente eran requeridos por otras mujeres, motivadas por celos, el abandono o la búsqueda del amor¹⁴.

Cyntia Itzel Villanueva Díaz, se encargó de estudiar las redes del aprendizaje de la brujería y la hechicería sexual, a partir de juicios iniciados por la Inquisición mexicana entre los siglos XVII y XVIII, con un importante marco teórico y fuentes documentales de archivo¹⁵

En relación a los estudios realizados en Brasil, no podemos dejar de mencionar a Laura de Mello E Souza, quien ha indagado en causas vinculadas a la brujería en las tierras de Santa Cruz, en el Brasil colonial; y los estudios de Ronaldo Vainfas¹⁶. Asimismo, el ensayo de Paola Bassao Menna Barreto Gomes Jordan- de la. Universidad Federal de Río Grande Do Sul-, publicado en *Estudios Feministas*, en el que se refiere a las mujeres juzgadas por brujería como las figuras que “expurgan las fobias del poder de la Contrarreforma”.¹⁷

II. El Mundo mágico en el Tucumán durante el siglo XVIII.

¹³ Noemí Quesada, *El curandero en el México Colonial*. (México: UNAM, 1989); *Sexualidad, amor y erotismo. México Prehispánico y México Colonial*. (México, UNAM y Plaza y Valdés, 1996).

¹⁴ Luz Alejandra Cárdenas Santana, “La trasgresión erótica de Catalina González, Isabel de Urrego y Juana María”, en *Pardos, mulatos y libertos. Sexto Encuentro de afromexicanistas* (Jalapa: Biblioteca Universidad Veracruzana, 2001) 201-222 (p. 55).

¹⁵ Cyntia Itzel Villanueva Díaz, *Brujería y Hechicería sexual: las redes de su aprendizaje según los procesos inquisitoriales de los siglos XVII y XVIII* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2008).

¹⁶ Laura de Mello E Souza, *El diablo en la tierra de Santa Cruz: hechicería y religiosidad popular en el Brasil colonial*. (Madrid: Alianza, 1993); Ronaldo Vainfas, Ronaldo. *Historia e sexualidade no Brasil*. (Río de Janeiro: Graal, 1986)

¹⁷ Paola Basso Menna Barreto Gomes Zordan ‘Buxas figuras de poder’, *Estudios feministas*, 13 (2005), 331-341.

Hasta mediados del siglo XVIII, Córdoba y su jurisdicción formaba parte de la gobernación del Tucumán, que por entonces incluía, en el actual territorio argentino, las provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, Santiago del Estero, La Rioja y Córdoba. Pero el control efectivo de este espacio no sobrepasaba unas pocas leguas alrededor de las ciudades, los pueblos de indios encomendados y las rutas de comunicaciones existentes entre las poblaciones que estaban resguardadas por una serie de fortines.

Desde el punto de vista político, social y económico, la gobernación nació vinculada y en dependencia directa del Virreinato del Perú. Sin embargo, la gran distancia hasta los centros administrativos principales y un desenvolvimiento económico no basado en la explotación de metales preciosos le confirieron a la región una fisonomía particular, y un cierto nivel de autonomía¹⁸

Por ese entonces, la ciudad de Córdoba era la única ciudad universitaria en toda el área- después de Charcas- y contaba, con una vida social y cultural bastante intensa en relación con los parámetros regionales, marcada por la presencia de numerosas iglesias y conventos. Era sede del Obispado y contaba con una comisaría del Santo Oficio, dependiente del tribunal de Lima.

Poco a poco el sector mercantil urbano se fue consolidando y terminó controlando una parte relevante del tráfico comercial entre Buenos Aires, el Alto Perú, Cuyo y Chile.

Hacia mediados del siglo XVIII pasó a ser la región del interior rioplatense más densamente poblada y rica en cuanto a su producción agropecuaria: contaba con poco más de 50.000 habitantes, superando a Santiago del Estero- la segunda jurisdicción más poblada del interior-. Según Arcondo, en la ciudad de Córdoba la población negra, originariamente esclava se constituyó en la base del mestizaje, mientras que en la campaña lo fue la población indígena¹⁹.

Asimismo, la ciudad se constituyó en un importante centro de compra- venta de mano de obra esclava; incluso funcionó como punto nodal para la distribución del sistema comercial de la trata, con entrada en Buenos Aires, pero con destino a Potosí²⁰.

Esta posición central en la geografía de intercambios interiores le otorgó un papel destacado en el tráfico mercantil rioplatense; ya que a fines del período colonial, cerca

¹⁸ Garcés, op. cit. p 21.

¹⁹ Aníbal Arcondo, *El Ocaso de una sociedad estamental. Córdoba entre 1700 y 1760*. (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1992), 205.

²⁰ Carlos Sempat Assadourian, *El tráfico de esclavos en Córdoba 1588-1610* (Córdoba, Instituto de Estudios Americanistas, 1965), 12

de la mitad del volumen del tráfico de mercaderías desde y hacia el interior, pasaba por ella²¹. Por ese entonces, y en el marco de las reformas borbónicas, la ciudad se convirtió en capital de la Intendencia de Córdoba del Tucumán, del recién creado Virreinato del Río de la Plata.

La instalación del régimen colonial en América, avivó- con su problemático trasplante religioso-, la persecución de prácticas religiosas heterodoxas y también, las actividades mágicas, entre ellas la “hechicería española” que llegó a estas tierras y que se sumó a la indígena.

Recordemos que la escolástica medieval había proporcionado a los españoles un completo aparato conceptual que clasificaba los distintos tipos de “desvíos de la religión verdadera”: la apostasía, la idolatría y la superstición. Por su parte, la brujería, implicaba apostasía y la renuncia a Dios, mientras que la hechicería se acercaba más a la superstición, ya que se limitaba a la manipulación de dispositivos mágicos, sin presuponer obligadamente un vínculo con el diablo. En la práctica de la persecución, nos dice Farberman, las diferencias entre brujería y hechicería, y entre éstas y la superstición, tendieron a cancelarse²².

Eran numerosas las herramientas jurídicas con las que contaba la Corona, para perseguir y reprimir las prácticas mágicas. Además de la legislación real- contenida sobre todo en la Partida VII, también podemos citar la Recopilación de leyes de Indias-, que incluyó una real cédula dictada por Felipe III, que asignaba a la justicia ordinaria, el procesamiento de hechiceros indígenas que mataban usando hechizos u otros maleficios²³. Asimismo, podemos mencionar legislación canónica dictada en el marco de numerosos concilios y sínodos, sin olvidar, obviamente, otras herramientas jurídicas con las que contó la Inquisición como los manuales.

El primer concilio limense, celebrado en 1551, dispuso que debían destruirse y quemarse todos los ídolos y santuarios indígenas, el castigo de sus sacerdotes y de todos aquellos españoles que solicitaran sus servicios. En el segundo (1567), se vuelve a ordenar la destrucción de templos, y se dispone que la iglesia pasaría a controlar el culto a los muertos y de las celebraciones, ya que bajo las más caras de las fiestas

²¹ Raúl Fradkin y Juan Carlos Garavaglia, *La Argentina Colonial. El Río de la Plata entre los siglos XV y XIX*. (Buenos Aires: Siglo XXI, 2009) 71

²² Farberman, *Las salamancas*, op. cit. p. 75.

²³ Aspell, op. cit. p. 245.

cristianas, invocaban sus creencias. Finalmente, el celebrado entre los años 1782-1783, disponía la pena de cárcel para los hechiceros.

El sínodo del Tucumán de 1597, ordenó combatir las supersticiones y las borracheras de los indios²⁴.

Por su parte, la brujería y la magia fueron incluidas en los edictos de fe, hacia 1520²⁵. Sus textos variaron, en torno a la descripción del delito de brujería y hechicería, cuando debían ser leídos en América, ya que le incorporan el uso de productos americanos.. A manera de ejemplo, citaremos el que debía ser leído en el distrito del Tribunal de Lima, a principios del siglo XVIII, en el que aparecen citado el uso de la coca, el chamico y la achuma²⁶. Tampoco debemos dejar de mencionar, la ya mencionada vinculación que hacía la Inquisición de las prácticas mágicas con las mujeres:

“Item que muchas personas especialmente mujeres fáciles y dadas a supersticiones con mas grave ofensa de Nuestro Señor no dudan de dar cierta manera de adoración al Demonio para fin de saber las cosas que desean ofreciéndosele cierta manera de sacrificio encendiendo candelas y quemando incienso y otros olores y perfumes y usando ciertas unciones en sus cuerpos le invocan y adoran con nombre de ángel de luz y esperan de él las respuestas o Imágenes y representaciones aparentes de lo que pretenden: para lo cual las dichas mujeres otras veces salen al campo de día y a deshoras de la noche y toman ciertas bebidas de hiervas y raíces llamadas el Achuma y el Chamico y la Coca con que se enajenan y entorpecen los sentidos y las ilusiones y representaciones fantásticas que allí tienen juzgan y publican después por revelación o noticia cierta de lo que ha de suceder”²⁷.

Sin lugar a dudas, las prácticas mágicas eran parte de la vida cotidiana de las personas que vivían en Tucumán, Santiago del Estero y Córdoba, más allá de la intensidad de las persecuciones judiciales. En ellas confiaba un importante segmento de la población

²⁴ Farberman, *Las salamancas*, op. cit. pp. 77-79.

²⁵ José Antonio Escudero, *Estudios sobre la Inquisición* (Madrid, Marcial Pons, 2005), 44.

²⁶ La eficacia estimulante de la hoja de coca, fue reconocida por los españoles cuando arribaron a Sudamérica, durante el siglo XVI, en tanto que los indígenas ya la conocían desde antes del imperio inca. Actualmente, es de uso frecuente en Perú y Bolivia. El chamico es una sustancia alucinógena, de intensa circulación y uso inmemorial entre los indígenas del noroeste argentino y el Chaco. La ingesta de la achuma, provoca un estado de modificación de la conciencia. Actualmente se la utiliza en Bolivia.

²⁷ Fernando Ayllón, *El Tribunal de la Inquisición. De la leyenda a la historia* (Lima: Ediciones del Congreso del Perú. 1999) 615.

para reponer su salud quebrantada, asegurarse el éxito en el amor o vengar ofensas²⁸. Los servicios de las curanderas y curanderos eran imprescindibles donde los médicos estaban ausentes, así como la existencia de celestinas que se dedicaban a unir a varones y mujeres.

En este sentido, los saberes y procedimientos indígenas y africanos se complementaron con los europeos²⁹. Tampoco debemos olvidar la existencia de las salamancas del monte, que estaban en boca de todos y suscitaban curiosidad y temor.

Sin embargo, sólo tomamos conocimiento de estas experiencias cotidianas, cuando por algún motivo llegaban a judicializarse, es decir, ante la muerte o enfermedad repentina de alguna persona- sobre todo si era alguien importante-cuando se producía algún accidente o un hecho extraordinario, y hasta por temor a lo presenciado. Todo ello, derivaba en la denuncia, o en el inicio de una causa de oficio, según el caso.

Para los españoles que llegaron a América, una variada gama de actividades mágicas podía inscribirse en las categorías, a menudo confundidas, de hechicería- que remitía a una actividad empírica, mecánica e individual-, o brujería- que suponía un complot colectivo y generalmente imaginado-. Los especialistas en magia amatoria, los sanadores, quienes se especializaban en encontrar objetos perdidos, y obviamente, quienes decían conocer los secretos para provocar maleficios, bien podían ser considerados hechiceros y terminar juzgado como tales³⁰.

Como sostiene Alberro, “la gran brujería diabólica, la que oscurece los cielos de Europa occidental alrededor de las hogueras a principios del siglo XVII, no se presenta en tierra americana. Sin embargo, el diablo se deja ver de vez en cuando, por el llamado de algunos esclavos desesperados”, bajo la apariencia clásica de un animal “siempre negro”³¹

En cuanto a los tribunales del Santo Oficio que operaron en América-Lima, México y Cartagena de Indias-, resultaron ser menos severos que los peninsulares. Una de sus grandes limitaciones con las que debieron lidiar fueron las vastas extensiones geográficas, como también la existencia de rencillas conflictivas entre quienes detentaban distintos poderes jurisdiccionales, como obispos, virreyes o audiencias.

²⁸ Farberman, *Magia*, op. cit. p 44.

²⁹ Alberro, op. cit. p. 183

³⁰ Farberman, *Las salamancas*, op cit, pp. 38-39.

³¹ Alberro, op. cit. p. 297

Por otra parte, la numerosa población indígena existente sobre todo, en Nueva España y el Perú, fue rápidamente sustraída de la jurisdicción inquisitorial, razón por la cual, estos tribunales quedaron como guardianes de la ortodoxia de los cristianos viejos, esclavos y “castas”.

Por su parte, los indígenas, fueron sometidos a una institución eclesiástica instituida en el XVII: la “extirpación de idolatrías”, de alguna manera comparable al Santo Oficio. Es más, según Iris Gareis, la extirpación institucionalizada fue creada para complementar a la Inquisición como instrumento de control de este cuantioso segmento de la población. Durante las mismas, y sobre todo en el Perú donde alcanzó su mayor grado de institucionalización, fueron condenadas miles de personas, destruidas gran cantidad de representaciones de deidades andinas, y se incineraron momias de los antepasados³². Los jueces eclesiásticos persiguieron y juzgaron “hechiceros”, es decir, a los especialistas religiosos indígenas que continuaban practicando clandestinamente sus antiguos cultos bajo el amparo de los caciques y con la complicidad de las comunidades³³.

Este contexto de persecución está relacionado con el catolicismo contrarreformista que se instala en los Andes, particularmente con la llegada de los jesuitas, que traen consigo un cuidado casi obsesivo por la pureza de la doctrina, pero por sobre todo, con la idea de “acabar con todo lo que huele a prácticas rituales y creencias populares”³⁴

En tanto que en los pueblos de indios de Tucumán, así como en las misiones jesuíticas, si bien hubo actividad extirpatoria nunca logró institucionalizarse como en los Andes peruanos. En definitiva, para la región del Tucumán quienes juzgaron las prácticas mágicas fueron los cabildos locales, en tanto que las comisarías del Santo Oficio, como la de Córdoba, recibieron denuncias para dar inicio a sumarias que luego terminarían de tramitarse en Lima.

III. La persecución de las prácticas mágicas: ¿la justicia se pone en movimiento?

³² Iris Gareis, ‘Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)’, *Boletín de Antropología*, 18:35 (2004), 262-282 (p. 264)

³³ Farberman, *Las salamanca*, op cit, p.159.

³⁴ Henrique Urbano, ‘Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico’, en *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, comps. Gabriela Ramos y Henrique Urbano, (Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1993), 1-25 (p. 23)

La persecución de las prácticas mágicas durante el siglo XVIII en la jurisdicción del Tucumán fue discontinua y dependió de las decisiones políticas, así como de la actuación y el celo de determinados funcionarios reales e inquisitoriales. Existieron dos campañas antihechiceriles, que arrojaron múltiples víctimas. La primera tuvo lugar a fines del siglo XVI, a instancia del gobernador Juan Ramírez del Velazco, quien se jactó en una carta dirigida a Felipe II, de haber procedido contra más de 40 hechiceros indígenas que habitaban en “pueblos de indios”; y de haber quemado masivamente a quienes “confesaron su delito”. En el siglo XVIII, encontramos al gaditano Alonso de Alfaro, quien fue teniente de gobernador de Santiago de Estero y gobernador del Tucumán, y organizó dos únicas campañas durante el siglo XVIII, y que ocurrieron entre 1715 y 1732³⁵.

Hasta allí, la política antihechiceril estaba vinculada a los poderes locales ordinarios. Sin embargo, a mediados del siglo XVIII, el cabildo de la ciudad de Córdoba solicitaba al Santo Oficio que pusiera fin al ejercicio “del maleficio y de la hechicería”, cuya comisión la identificaba con las “castas” y los esclavos, y que era destinada sobre todo contra los españoles. En las argumentaciones vertidas contra este grupo, al que llamaban “gente infeliz”, el cabildo entendía que eran “inclinadísimos a la venganza y que se valían de “venenos ocultos” para lograr “sus designios”³⁶.

Aníbal Arcondo entiende que se trataba, sobre todo, de curanderos y curanderas a quienes se les atribuía ciertos poderes contra los cuales muy poco podía hacer la justicia ordinaria, en tiempos de pestes y reiteradas crisis económicas³⁷.

Sin lugar a dudas, pensamos que estas solicitudes responden a la existencia de un temor real frente a la existencia del maleficio, ya que en Córdoba se creía en los poderes de hechiceras, curanderas y curanderos; pero que por otro lado, cuando ocurría alguna “desgracia” se la consideraba un delito grave, comparable con el homicidio. Es más, por entonces hubo algunos casos tramitados por la justicia ordinaria, contra esclavos, por la muerte sospechosas de sus amos.

Finalmente, estos pedidos también reflejan la exigencia de definir más claramente aquellas fronteras sociales y étnicas progresivamente desdibujadas, sobre todo durante la primera mitad del siglo XVIII, en la que se debieron sortear en la jurisdicción de Córdoba numerosas pestes y crisis económicas.

³⁵ Farberman, *Magia*, op. cit. pp. 54-55.

³⁶ José Toribio Medina, *La Inquisición en el Río de la Plata*, (Buenos Aires: Huarpes, 1945), 187.

³⁷ Arcondo, op. cit. pp 221-222

En esta instancia, nos proponemos hacer un breve repaso de las causas tramitadas en Santiago, Tucumán y en Córdoba sobre todo, durante el siglo XVIII³⁸.

El Archivo de Santiago del Estero alberga once causas judiciales sustanciadas por el cabildo de dicha ciudad. Por su parte, en Córdoba, San Miguel de Tucumán, La Rioja y Jujuy no ascienden a más de catorce. En tanto que la comisaría de la Inquisición de Córdoba recibió dieciséis denuncias entre 1727 y 1772. Es decir, el delito mayormente denunciado, al que le siguieron la solicitud y las proposiciones.

Cabe recordar, asimismo, que la persecución de las prácticas mágicas por parte del Tribunal de Lima se acentuaron durante el siglo XVIII: durante la primera mitad del siglo treparon a 83 causas (26,3% del total) y en la segunda mitad, bajó estrepitosamente: 7 causas (9,5%)³⁹. Es más, el auto de fe del 23 de diciembre de 1736, fue el que mayor número de mujeres sacó en carácter de condenadas durante la historia de la Inquisición limeña. La mayoría, claro está, imputadas por brujería y hechicería⁴⁰.

Es imperioso remarcar que hasta mediados del siglo XVIII, los delitos por los que de manera predominante se procesó en Lima, fueron el de hechicería y la bigamia (computaban el 50% de las causas), a los que les siguen las proposiciones y la solicitud⁴¹. Estas cifras nos muestran que existió una reorientación de la actividad del tribunal, luego de haber juzgado prioritariamente a los judeoconversos en décadas anteriores, y se volcó a quienes realizaban acciones o emitían opiniones sospechosas de herejía⁴².

Finalmente, y para el caso de Córdoba, muchas de las denuncias recibidas tuvieron lugar durante las primeras décadas del siglo XVIII, cuando todavía el tribunal de Lima era capaz de hacer demostraciones de fortaleza a través de la celebración de importantes autos de fe⁴³.

³⁸ Para Santiago y Tucumán, utilizaremos los trabajos de Farberman. Para estudiar Córdoba, utilizaremos las denuncias interpuestas ante la comisaría de la Inquisición de Córdoba, albergadas en el Archivo del Arzobispado de Córdoba, Sección Inquisición. Asimismo, los expedientes judiciales que se encuentran en el Archivo de la Provincia de Córdoba, Sección. Crimen.

⁴⁰ Ricardo Palma, *Anales de la Inquisición de Lima*. (Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2000), 98.

⁴¹ René Millar Carvacho, 'Singularidades y tiempos de un tribunal de distrito. Lima, 1570-1820', *Astrolabio, Nueva Época*, 11 (2013), 9-42 (p. 26)

⁴² René Millar Carvacho, 'La Inquisición de Lima y el delito de solicitud', en *La Inquisición en Hispanoamérica Colonial*. (Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1999), 105-208 (p.162)

⁴³ Millar Carvacho, 'Singularidades ..' op. cit. p. 27

Ahora bien, las persecuciones en Santiago y Tucumán tienen lugar en el marco de las *razzias* de Alfaro. Las mujeres indígenas se imponen como acusadas, sobre negras, mulatas y alguna española de baja calidad que aparecen en los registros de Córdoba. No es novedoso que la hechicería, como se ha dicho más arriba, se identifique con la actividad femenina.

Por ese entonces, canonistas y moralistas llevaban varios siglos entendiendo a las mujeres como perversas, inferiores y demoníacas. Este discurso entendía que las mujeres “naturalmente” se hallaban inclinadas al mal y a las creencias en poderes sobrenaturales. Ya lo decía Tomás de Aquino:

En la tentación, el diablo asume el papel de causa agente principal, y la mujer el de instrumento para hacer pecar al marido. La mujer, en efecto, es más débil y más apta para la seducción y un medio magnífico, a su vez, para vencer al marido⁴⁴

Sin embargo, los primeros en vincularlas de manera directa a la brujería fueron los inquisidores Sprenger y Kramer en el *Malleus Maleficarum*.

Ahora bien, las mujeres de Santiago que fueron juzgadas por hechicería, pertenecían a “pueblos de indios”, mientras que las tucumanas estaban afectadas a encomiendas. Las de Córdoba, por su parte, aparecen denunciadas en el marco de la embestida que da la Inquisición peruana entre las décadas del 40 y el 50; y en su mayoría, se trata de esclavas y unas pocas mulatas libres. Ellas, a diferencia de las indias de Santiago y Tucumán, comparten sus saberes junto a algunos varones, que también se desempeñan en estas artes. Muchas, pertenecían a alguna orden religiosa (jesuitas, sobre todo) o eran propiedad de algunas personas que gozaban de cierto renombre social. En definitiva, formaban parte del mundo doméstico de sus amos y en muchas oportunidades fueron denunciadas por vecinos y allegados.

Las fuentes nos revelan que se trata generalmente de mujeres solas, que no tienen esposo y algunas se mantienen por sus propios medios (como lavanderas, cocineras, tejedoras en el caso de las indígenas y las mulatas libres) y que cuentan entre 40 y 50

⁴⁴ Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (Madrid: BAC, 1954)

años. En muchos casos se alude a la libertad sexual que tenían, y la vinculan con la actividad hechiceril.

Estas mujeres aparecen generalmente acusadas de realizar actividades terapéuticas, hacer diagnósticos, recomendar curas, proporcionar medicinas y deshacer hechizos. Aunque el curanderismo estaba bastante difundido como medio de vida, las fronteras entre la terapéutica y la hechicería eran demasiado lábiles y la habilidad para deshacer un maleficio podía volver como un boomerang contra la curandera⁴⁵. En Córdoba, mujeres y varones, sobre todo españoles, acuden a ellas para que curen a familiares e incluso a sus esclavos.

Dentro de la característica de la hechicería empírica, encaminada a enderezar la realidad, se valían de procedimientos concretos (hierbas, ungüentos, sustancias, recetas), en tanto que otras, apelaron a hechicería destructiva, es decir, ya “no procurando el acomodo prudente de la realidad sino, la destrucción de la misma, en una actitud negativa y hostil”⁴⁶.

La “mala fama”, la acumulación de acontecimientos anómalos, curaciones exitosas o fallidas, todo podía contribuir a la construcción de la figura de la hechicera o el hechicero.

Entre los episodios mágicos que dieron origen a las denuncias en Córdoba, podemos reconocer la magia amorosa: el maleficio del marido, del amante o de quien se pretendía amores; como asimismo, el intento de curar dolencias y el procurar encontrar objetos perdidos.

También hallamos la mención del uso de ciertos dispositivos mágicos varios, como brebajes, muñecos de cera, agujas o gusanos. A lo que debemos sumar, dientes de ajo, vino, poleo y romero.

Estas mujeres ordenaban hacer friegas en el cuerpo con vino, o también con ajos en los zapatos de la enferma, para dolencias que no constan en las denuncias.

En este sentido, sobre los medios empleados, diremos que algunos de ellos son más bien concretos e incluyen a menudo sustancias cuyas propiedades reales, como el ajo y el romero (con propiedades desinfectantes el primero y como antiespasmódico, el

⁴⁵ Farberman, *Magia*, op. cit. p. 89.

⁴⁶ Alberro, op. cit. p. 303.

segundo); mientras que otros tienen obviamente, poderes “ilusorios”, como los gusanos puestos en el mate para enamorar.

Asimismo, recomendaban baños de agua caliente con gajos de sauce y poleo, que eran buenos para los problemas estomacales y respiratorios. Y fricciones con cebollas blancas de la cintura para abajo, para curar dolencias de estómago.

A fines del siglo XVIII, cuando aparecen mayoritariamente varones asociados al curanderismo en causas tramitadas por la justicia capitular, los documentos nos muestran que usaban sapos secos remojados en vino, que aplicaban sobre bubones, para desinflamarlos. Cabe recordar que el sapo, también se utilizaba para calmar dolores de cabeza, de muelas, para las mordeduras de las víboras, para tratar la “culebrilla”, entre otras dolencias⁴⁷.

Para encontrar objetos perdidos apelaban a los cedazos y las puntas de las tijeras. A propósito señalan Castañeda Delgado y Hernández Aparicio que para adivinar cosas ocultas, perdidas o futuras, en el Perú se empleaba la “suerte del cedazo”, el cual por la fuerza del conjuro se desplazaba, y los movimientos indicaban las cosas que iban a suceder⁴⁸.

Ahora bien, a manera de ejemplo, citaremos algunos casos, que aparecen en las denuncias interpuestas ante la comisaría de Córdoba, como el de la negra Jacinta- propiedad de doña Catalina Gutiérrez- quien fue denunciada en 1728 por don Josef Moyano, por entender que había “hechizado” a su hermana.

Las sospechas de Moyano se fundaban en el hecho de que luego de quemar poleo en la habitación, doña Gregoria Moyano se afligía aún más del dolor que tenía en el estómago y en el bulto que le quitaba la respiración. Fue así cuando el denunciante amenazó a Jacinta, cuando estaba en la casa cuidando de la enferma, para que la curara. Y así fue, de manera inmediata, doña Gregoria sanó.

Jacinta tenía “pública fama” en su contra y según manifestó un testigo que fue llamado a declarar después de la denuncia- el Maestre de Campo don Ignacio de las Casas-, sus

⁴⁷Juan Bautista Ambrosetti, *Supersticiones y leyendas en la Argentina* (Córdoba, Buena Vista editores, 2008), 168-169.

⁴⁸ Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, *La inquisición de Lima*, Tomo I (Madrid: Deimos, 1989), 375.

saberes se los había enseñado su madre: *“hace años que tiene noticia que es hechicera y que lo mismo se decía de su madre difunta”*⁴⁹.

Sin lugar a dudas, pensamos que el forzar a la sospechosa a revertir el daño que se le adjudicaba, era bastante común por parte de quienes estaban cerca de la “hechicera”, y luego de obtener la cura, la denunciaban.

Por su parte, María López, fue delatada en 1745, por Andrés Pereyra, un hombre casado que había sido su amante por largo tiempo. Pereyra le contó al comisario que ya no podía mantener relaciones sexuales con su esposa, para tener un hijo, y le imputó esta falencia a su amante *“la incomodidad de no poder llegar a otra ninguna persona y que solo para la dicha sobran esfuerzos”*: Sus sospechas se desataron cuando *“después de haber tenido acto con ella en el acostumbrado lugar, que con un pañuelo blanco le estaba cogiendo el semen”*⁵⁰.

Extrañado por todos estos sucesos, realizó un registro de la casa de la mujer y encontró *“una petaca donde hallo el mismo miembro mío formado de rayos blancos traspasados con una aguja larga y envuelto con una seda colorada toda desflecada”*. Acto seguido, le solicitó una explicación, y María respondió *“que era donde envolvía la lana para labrar”*⁵¹.

Como podrá observarse, el contenido de esta denuncia refleja los temores de un hombre infiel, que vio como su posición de dominio corría peligro no sólo en relación a su amante- a quien ya no podía controlar-, sino también en relación a su matrimonio, a su descendencia y a la herencia.

En 1755, María Cornejo, residente en la frontera del Río Abajo, fue denunciada por una vecina, María del Rosario Gómez, por practicar la prueba del cedazo: *“y estando en la casa de María Cornejo vio esta declarante que la susodicha puso un cedazo en las puntas de unas tijeras para descubrir una sabana que avían hurtado diciendo por San Pedro y San Pablo y el apóstol Santiago que la negra Elena hurtó dicha sábana que no se movía el cedazo”*⁵²

⁴⁹ Archivo del Arzobispado de Córdoba (en adelante AAC), Sección Inquisición, Tomo I.

⁵⁰ AAC.Tomo III

⁵¹ Idem.

⁵² Idem.

La oración citada también fue utilizada para practicar la prueba del cedazo en el norte de la América portuguesa. Sin lugar a dudas, como sostiene Yllan de Mattos, estas prácticas tenían una finalidad concreta: atender las exigencias y las necesidades de la vida cotidiana, y se utilizaban tanto para encontrar simples objetos, como para localizar tesoros y hasta exploradores perdidos⁵³

Ahora bien, algo que particularmente caracterizó a las hechiceras de Santiago del Estero y a las de Tucumán, es que el aprendizaje y la apropiación de conocimientos tenían lugar en la “salamanca”, la escuela del hechicero y también del médico, algunas veces reunidas en la misma persona, celebrada en quebradas o montes. En Córdoba las fuentes no nos dan cuenta de esta referencia.

En la salamanca intervenían generalmente las mujeres, aunque en ocasiones también había varones. Los participantes se desnudaban antes de ingresar, cantaban y bailaban mientras el demonio presidía la escena. El diablo podía adoptar varias representaciones (chivato, viborón, indio, hombre español no agraciado con cara peluda) y en ese acto les facilitaba las sustancias para “hechizar” (polvos, cabellos, hiervas).

Cabe agregar que en las primeras salamancas celebradas en Santiago, en el siglo XVIII, sólo participaban indígenas; mientras que en las de la segunda, encontramos personas pertenecientes a todos los grupos sociales y la representación del diablo, ya viste a lo español. Lo que representa un profundo proceso de mestizaje en la sociedad santiagueña⁵⁴

En Córdoba, en cambio, todo parece indicar que muchas de las mujeres involucradas aprendían a través de sus madres y de los sacerdotes a cuyas órdenes pertenecían (jesuitas, mercedarios). En este punto, cabe remarcar que los jesuitas, que a nivel local, contaba con médicos y botica de renombre hasta la expulsión; y alentaban a sus esclavas a que se desempeñaran en el arte de curar, pero por sobre todo, como comadronas⁵⁵

A mediados del siglo XVIII, encontramos varios procesos iniciados por el cabildo local, contra “falsos médicos”, es decir, mulatos libres que ejercían el arte de curar⁵⁶. Las autoridades coloniales hicieron bastante poco contra muchos curanderos varones ya que

⁵³ Yllan de Mattos, *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombarino 1750-1774*, (Sao Paulo: Paco Editorial, 2012) 164-166.

⁵⁴ Farberman, *Magia*, pp 81-84.

⁵⁵ Pizzo, op. cit. p. 36.

⁵⁶ Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (en adelante AHPC). Crimen, Año 1789, Legajo 48, Expediente 1; 1796-73-9.

contaban con el beneplácito de algunos sacerdotes y que actuaban en el interior de la jurisdicción donde no había médicos.

Las mujeres, por su parte, aparecen judicializadas por la justicia del cabildo de Córdoba, por razones de venganza personal o solicitando la reparación de su honor.

María Murúa fue denunciada en 1769, por hechicera, a instancia de Santiago Acevedo, su antiguo amante, que practicaba actividades mágicas. La mujer fue apresada e indagada, pero finalmente pudo probar que se trataba de una venganza perpetrada por Acevedo, ya que lo había abandonado. La causa, terminó con el delator castigado, por ejercer como “médico de maleficios”- sin estar autorizado por el cabildo-, a pena de presidio y cadena⁵⁷.

En tanto que María de la Ascensión Barrientos, acudió en 1797 a la justicia local, ya que había sido públicamente tratada “de bruja y de puta” por el pulpero Marpica, en presencia de algunos vecinos, por el hecho de haber quedado empeñar “una bolsita de avestruz, dentro de la cual conservaba un diente de ajo tostado para precaverme del veneno de las víboras”, a cambio de un poco de pan. La causa terminó allí, sin ningún resultado favorable para la mujer que se sintió injuriada⁵⁸. Y esto no es casual, ya que el juez de la causa, Ambrosio Funes, era un alcalde que jamás favorecía a las mujeres que se veían involucradas en situaciones judiciales del ámbito criminal⁵⁹.

Finalmente, las mujeres de Santiago y Tucumán terminaron algunas condenadas a muerte, otras fallecieron en medio de las sesiones de tortura y otras hasta se fugaron de la cárcel. Por su parte, ninguna de las denuncias interpuestas ante la comisaría local, prosperó. La justicia capitular no falló contra mujeres: la inocencia de María Murúa fue probada y María Barrientos no obtuvo la reparación de su honor. Los varones, en cambio, fueron castigados, a presidio o desterrados y siempre conminados a no ejercer más prácticas curativas.

A manera de conclusión.

Sin lugar a dudas, pensamos que las prácticas mágicas contribuían a unir una red clandestina entre varios sectores sociales. En una sociedad tan rígidamente estructurada

⁵⁷ AHPC 1769-22-10.

⁵⁸ AHPC 1797-77-19.

⁵⁹ Jaqueline Vassallo, *Mujeres delincuentes. Una mirada de género en la Córdoba colonial* (Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, 2006), 310

como la colonial, daban alguna posibilidad a ciertos individuos, como las mujeres- pero por sobre todo a los esclavos y esclavas- de torcer las reglas de juego.

La hechicería constituyó una opción para las mujeres de los grupos subalternos urbanos, que generalmente estaban al margen de la tutela masculina. El hecho que ellas apelaran a las prácticas mágicas para mejorar sus relaciones con los varones, o su posición en la sociedad, debe ser entendido como un reflejo de las limitaciones que éstas experimentaban en el ambiente social donde sus vidas se desenvolvían. Además esto revela una posición de subordinación de aquellos y, al mismo tiempo, su esfuerzo por cambiar o controlar sus destinos.

En este sentido, la hechicería femenina canalizó gran parte del comportamiento y los valores rechazados por la cultura y la moral dominantes en la sociedad colonial, pero por otra, también vino a zanjear una carencia real y concreta de médicos.

En una sociedad patriarcal como la de entonces, la existencia de mujeres no sometidas a un padre ni a un marido era motivo de inquietud, cuando no de miedo, por lo tanto, podemos suponer que tanto los vecinos que denunciaban, como las autoridades, respondían a ellos.

Ahora bien, entre alcaldes, comisarios y gobernadores que participaron en su control y represión, encontramos hombres crédulos, escépticos, y hasta algunos más o menos permeables a hacerse eco de las demandas de un sector social que exigían severidad contra los sospechosos. Como por ejemplo, lo que ocurrió con el cabildo local, a mediados del siglo XVIII, que disparó un importante número de denuncias ante la comisaría de la Inquisición. En este punto, y habida cuenta que las denuncias no se materializaron en causas concretas, observamos que el Santo Oficio local, una vez más, y como tantas, se limitaba a catalizar las emociones populares (miedos, culpas), archivándolas, sin más. Pero también respondía a lógicas más locales –y no tanto a la estructura inquisitorial limeña-, ya que durante la segunda mitad del siglo XVIII, la actividad represiva de este tribunal experimentó una etapa de disminución significativa de la misma y una suerte de crisis institucional.

Resumen.

La instalación del régimen colonial en América, avivó la persecución de las prácticas religiosas heterodoxas y las actividades mágicas, entre ellas, las de origen español, que se sumaron a las indígenas y a las africanas.

En el presente trabajo, abordamos el estudio de la persecución de las prácticas mágicas en el Tucumán, haciendo especial hincapié en las denuncias interpuestas contra mujeres ante la comisaría de la Inquisición de Córdoba (dependiente del tribunal de Lima) y las causas judiciales incoadas por la justicia ordinaria del cabildo de la ciudad, a lo largo del siglo XVIII.

Para la realización de este trabajo utilizaremos como fuentes los documentos albergados en el Archivo del Arzobispado de Córdoba y el Archivo de la Provincia de Córdoba (Argentina).

Palabras clave: Género- inquisición- prácticas mágicas- inquisición- hechicería- esclavas- indígenas- Córdoba- supersticiones.

Jaqueline Vassallo (Córdoba, 1969).

Abogada, Procuradora y Doctora en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Investigadora adjunta del CONICET. Profesora titular por concurso de las materias Instituciones hispanoamericanas y Legislación Archivística en la Facultad de Filosofía y Humanidades de dicha Universidad.

Actualmente se desempeña como Secretaria de Investigación, Ciencia y Técnica de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Es autora de numerosos trabajos publicados a nivel nacional e internacional sobre historia colonial, en los que se articulan la problemática de género con el accionar de la justicia colonial secular e inquisitorial.