

## EL CUERPO DE LAS BRUJAS EN LA NUEVA ESPAÑA: HERENCIA DE UNA IDENTIDAD FEMENINA MEDIEVAL

ESTELA ROSELLÓ SOBERÓN

*Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM*

En 1486 salió a la luz pública la obra más importante en la historia occidental de la cacería de brujas. Escrito por dos frailes dominicos e inserto en un ambiente de frenética preocupación y miedo hacia aquellos seres considerados demoníacos, el *Malleus Maleficarum* intentó explicar y describir cómo era la verdadera naturaleza de aquellos personajes femeninos. Su objetivo principal: orientar a sus lectores y orquestar la eficaz persecución y el efectivo aniquilamiento de sujetos tan amenazantes para el orden de la sociedad.<sup>1</sup>

En el capítulo III del *Malleus Maleficarum* o *El martillo de las brujas*, sus autores, Kraemer y Sprenger, insistieron en que las brujas existían realmente y en que éstas no eran seres imaginarios ni fantásticos como algunas personas equivocadas suponían (Kraemer y Sprenger, *El martillo*, 232) Los dominicos señalaban que, entre las características más importan-

tes y particulares de aquellas mujeres se encontraba un hecho fundamental: las brujas podían volar.

Los autores del *Malleus* continuaban así su disertación: para elevarse y realizar sus diabólicos recorridos aéreos,

las brujas, por instrucción del diablo, fabrican un unguento con el cuerpo de los niños... ungen con este unguento una silla o trozo de madera. Tan pronto como lo hacen se elevan por los aires, tanto de noche como de día, visible o invisiblemente, según su voluntad... A veces, el demonio transporta a las brujas sobre animales que no son animales verdaderos, sino demonios que han adoptado su forma; o incluso ellas se transportan sin ninguna ayuda exterior, simplemente por el poder del diablo (Kraemer y Sprenger, *El martillo*, 236).

El famoso texto de los dominicos alemanes del siglo xv ordenó y sistematizó en sus páginas muchas de las ideas, fantasías e imágenes medievales que durante siglos habían existido en torno a las brujas. A partir de su publicación, la obra de Kraemer y Sprenger se convirtió en la referencia obligada para los inquisidores que persiguieron a este tipo de mujeres, así como en manual de consulta para todos aquellos lectores

<sup>1</sup> Durante la segunda mitad del siglo xv, las grandes quemas de 1446 en Heidelberg y de 1456 en Colonia fueron expresión de la violencia desatada en contra de muchas mujeres a quienes se acusó de brujería. En 1484, el papa Inocencio VIII emitió una bula para fijar los poderes de los inquisidores para reprimir a dichos personajes. Dos años después, Institor Kraemer y Jacobo Sprenger publicaron su famosa obra. Véase Caro Baroja, *Las brujas*, 128.

deseosos de comprender quiénes eran aquellos personajes en realidad.

Casi tres siglos después de que Kraemer y Sprenger dieran a conocer su obra en Europa, ya en el Nuevo Mundo y en el siglo XVII y principios del XVIII, los inquisidores de estas tierras recibieron denuncias y levantaron procesos en contra de muchas mujeres españolas, indias, mestizas, negras y mulatas acusadas de surcar los cielos de la Nueva España con velos nocturnos. Algunas de ellas fueron denunciadas por sus vecinos; otras más acudieron ellas mismas ante el Santo Oficio para confesar su prohibido oficio y denostada profesión. De ellas y de la construcción particular de su identidad es de lo que tratan las siguientes páginas.<sup>2</sup>

En el verano de 1735, en el pueblo de El Chico, Juana Teresa Gómez acudió al Santo Oficio de la Inquisición para denunciar a su madre, María Gómez, española casada, y a Leonor, india vieja y soltera del pueblo de Chichimequillas por ejercer el oficio de brujas. De acuerdo con el testimonio de Juana Teresa, ambas mujeres eran amigas y se demostraban “muchos cariños y abrazos” cada vez que se veían (AGN, Inquisición, 1735).

En su dicho, Juana Teresa refirió que, en muchas ocasiones, como a eso de las doce de la noche, Leonor visitaba a María en su casa y, habiendo dejado al marido de la segunda dormido, éstas se metían en un rincón cercado que María tenía en su dormitorio para realizar el ritual que evidenciaba el pacto que estas mujeres tenían con el demonio.

Ya en aquel recoveco de la habitación, las dos mujeres se desnudaban y se untaban el cuerpo con un ungüento colorado que la española guardaba en dos frascos pequeños. Una vez unguidas, cada una de ellas llamaba a su gato prieto, quien maullándoles y pa-

rándose en dos pies, “les lamía el cuerpo de arriba abajo como alagándolas”. Para concluir el procedimiento, “las mujeres se volteaban de un lado a otro y daban a cada gato un ósculo en la parte posterior”. Al terminar el episodio gatuno, ambas mujeres pronunciaban las siguientes palabras: “De villa en villa sin Dios ni Santa María” y en ese momento, “se despedía toda la carne de su cuerpo; piernas y brazos aparte; la de la cara y pechos separada por ministerio del gato y quedaba sola la osamenta, habiéndoles sacado antes los ojos” (AGN, Inquisición, 1735).

Entonces, el gato guardaba los ojos de las mujeres debajo de las piedras del fogón y ya descarnadas, las dos brujas emprendían su vuelo nocturno, en forma de esqueleto, volviendo únicamente al amanecer del día siguiente.

A decir de varios vecinos que fueron a testificar en su contra, María tenía mala fama en su comunidad. Se sabía, por ejemplo, que “nunca [traía] rosario, ni [rezaba], ni [tenía] devoción alguna”. Por si aquello no bastara, tampoco dejaba que su marido asistiera a misa. Era público, además, que María “había tenido varias ilícitas correspondencias” con diversos hombres, que no se confesaba y que nunca hacía ninguna obra de caridad (AGN, Inquisición, 1735).

En su testimonio contra María, Juana Teresa confesó que, en alguna ocasión, su madre la había mandado llamar porque quería enseñarle a volar y hacer lo que ella y Leonor hacían. Aquella vez, la madre española le pidió a su gato que sacara los ojos de su hija, tal como hacía con ella y con su compañera de vuelo, pero cuando el gato procedió a hacerlo, Juana Teresa experimentó gran dolor. Además, ésta no consintió en besar al gato en el trasero y, por lo tanto, no se pudo separar la carne de su osamenta.

Aun así, “sólo por darle gusto a su madre”, Juana Teresa voló con ella y con la india, pero a diferencia de éstas, la hija logró mantenerse en el aire únicamente por cosa de veinte pasos, y de inmediato cayó en un lugar donde las brujas la recogieron hasta el día siguiente (AGN, Inquisición, 1735).

<sup>2</sup> Los documentos que se utilizaron para escribir este artículo se encontraron en el Archivo General de la Nación de México, en el ramo de Inquisición. Estos serán referidos por el año, véase la información completa de cada uno de ellos en la lista de fuentes primarias al final de este artículo.

Como es fácil observar, a trescientos años de la publicación de la obra de Kraemer y Sprenger, María y Leonor continuaban fabricando el famoso unguento para poder volar y si bien estas mujeres habitantes de la Nueva España no lo untaban a ninguna silla ni a ningún trozo de madera, lo unguían a su cuerpo para realizar sus recorridos nocturnos.

Siguiendo la tradición medieval, María y Leonor volaban sin ninguna ayuda exterior, lo hacían solas; lo interesante es que, en su caso, ellas lo hacían en forma de osamenta descarnada. En la obra de los dominicos alemanes de la Edad Media no se encuentra referencia alguna sobre brujas que hubiesen volado bajo aquel aspecto. En ese sentido, la explicación de esta apariencia tendría que provenir de una tradición distinta.

Efectivamente, en el mundo prehispánico, se creía que las mujeres que morían en los partos se transformaban en seres destructivos y nocivos que volaban por las noches en forma de esqueleto. Estas mujeres eran conocidas como Tzitzimime (Ragot, *Les au-delas azteques*, 175). De esta manera, no es difícil suponer que la apariencia que María y Leonor cobraban para volar proviniera de aquellas antiguas creencias indígenas.

Al mismo tiempo, el beso que ambas mujeres daban a sus gatos en el trasero era una clara alusión a los ritos típicos de los aquelarres medievales que se perpetuaron entre los siglos XVI y XVII en Europa y que llegaron también al Nuevo Mundo en aquel período.<sup>3</sup>

Es decir, las denuncias inquisitoriales que se llevaron a cabo en contra de María y de Leonor en la primera mitad del siglo XVIII permiten reconstruir la his-

<sup>3</sup> El mito de los aquelarres cobró verdadera popularidad en la primera mitad del siglo XV. Los aquelarres, también llamados sabbat o sinagoga (en clara alusión al otro grupo de perseguidos por la Inquisición, es decir, los judíos) se caracterizaban por ser reuniones nocturnas de fieles diabólicos. Normalmente, aquellas asambleas se realizaban después de que aquellos personajes volaran por los cielos; en ellas era común la presencia del macho cabrío al que las brujas solían besar en el trasero. Véase Munchembled, *Historia*, 51-77 y Julio Caro Baroja, *Las brujas*, 123.

toria de dos mujeres novohispanas que se concibieron a sí mismas y se presentaron ante los demás a partir de una mezcla de elementos culturales de dos tradiciones distintas que confluyeron en una nueva identidad brujesca mestiza propia de estas tierras.

El tema del mestizaje cultural en la construcción de la identidad de las brujas es un hecho interesante ya de por sí. Sin embargo, el problema central de las próximas páginas es más bien otro: el de la construcción del personaje de la bruja no sólo como un ser “inventado” por una comunidad cultural particular, sino también como una identidad femenina elegida por las propias mujeres que se asumieron como brujas, identidad en donde el elemento corporal tuvo una especial importancia.<sup>4</sup>

Son muchos los autores que han señalado la función social que tuvieron las brujas en comunidades que requerían de chivos expiatorios a quienes culpar de todos los males colectivos.<sup>5</sup> Son menos, en cambio, los autores que han hablado de cómo, más allá de las necesidades psicológicas, culturales y sociales sa-

<sup>4</sup> Las reflexiones de este artículo se desprenden de la investigación que estoy realizando en torno a la construcción de distintas identidades femeninas novohispanas y la importancia que tuvo la relación de las mujeres con su cuerpo en dicho proceso histórico y cultural. De acuerdo con autores como María Luz Rodrigo Esteban, el uso y la representación que cada sujeto hace de su propio cuerpo tiene siempre una estrecha relación con los fenómenos de introspección de las personas, así como con la manera en que los individuos se definen a sí mismos frente a los otros y en sus relaciones sociales. Véase Rodrigo Estevan y Val, “Miradas desde la historia”, 16.

<sup>5</sup> Entre los antropólogos que más se ocuparon del tema se encuentra Malinowski. Siguiendo muy de cerca los postulados de dicho antropólogo, el historiador Julio Caro Baroja señaló que el miedo a las brujas suele aumentar en épocas de angustia colectiva, de catástrofes y miserias comunitarias. Véase Caro Baroja, *Las brujas*, 111. En tiempos más recientes, María Tausiet y James Amelang ha recogido estas ideas y ha señalado la importancia que han tenido estas mujeres al asumir el rol de chivos expiatorios en sociedades que no acostumbran analizar el origen de los males. En aquellas sociedades, lo común era señalar al Demonio como culpable de todo y en ese sentido, las brujas, sus siervas predilectas, eran constantemente invocadas. Véase Tausiet y Amelang, *El diablo*, 47.

tisfechas por estos personajes femeninos, el ser de las brujas también obedeció a los intereses, deseos y preocupaciones de las propias mujeres que, por diversos motivos, eligieron identificarse como tales.<sup>6</sup>

¿Quiénes eran estas mujeres? ¿Qué buscaban al elegir, y subrayo el fenómeno de la elección, esta identidad tan apartada del modelo de mujer ideal promovido por las autoridades civiles y religiosas? ¿Qué elementos se utilizaron en la construcción de esta identidad femenina particular?<sup>7</sup>

Los procesos inquisitoriales que hablan sobre brujas en la Nueva España muestran a testigos que siguen muy de cerca la tradición medieval. En ese sentido, muchos de ellos acusaron a aquellas mujeres de atentar contra la fuerza viril de algún vecino, de inhibir el deseo entre dos esposos, de chupar niños o de enfermar a sus vecinos.<sup>8</sup> Sin embargo, más allá de todas estas actividades propias de las brujas, parecería que éstas no fueron las que realmente preocuparon o impresionaron a los testigos que las delataron ni a los inquisidores novohispanos encargados de perseguirlas.

Y es que en varias denuncias inquisitoriales contra brujas, el peso de las acusaciones contra ellas se concentra, sobre todo, en los actos, los ritos y las costumbres personales de estas mujeres, muy particularmente en aquellas que hablan de la relación particular que dichas mujeres tuvieron con su propio cuerpo.

La concepción judeocristiana del ser humano siempre afirmó la unidad inseparable entre el cuerpo y el alma. Para la cultura medieval, sobre todo para la

cultura medieval a partir del siglo XIII, esta estrecha relación se plasmaba en el hecho de que el cuerpo de las personas reflejaba su calidad moral. Es decir, el cuerpo de cada individuo era claro espejo de la naturaleza de su alma.<sup>9</sup>

Por otro lado, la relación intrínseca entre el cuerpo y el alma también se expresaba en otra circunstancia: guiar, conducir y reprimir el cuerpo constituían la única vía para ganar la salvación del alma y, por ende, el único camino para alcanzar la felicidad eterna. Durante siglos, esta preocupación por el control corporal se concentró, sobre todo, en el cuerpo femenino. Y es que, de acuerdo con las teorías médicas, filosóficas y teológicas medievales, el cuerpo de las mujeres denotaba una naturaleza cambiante, movediza y movable que lo hacía proclive a pecar.<sup>10</sup> El cuerpo femenino era un cuerpo inestable que solía sufrir cambios entre los que se encontraban, por ejemplo, el abrirse, el transformarse o el mudar de forma (Few, *Women*, 59). Esta naturaleza ambivalente requería de vigilancia y control especiales.

Consistentes con aquellas creencias, en el siglo XV, Kraemer y Sprenger definieron a las mujeres como seres débiles de cuerpo, más proclives a las torpezas carnales y resultado de una costilla torcida de Adán. En pocas palabras, los autores de *El martillo de las brujas* definieron a las féminas como creaturas peligrosas que poseían cuerpos imperfectos y defectuo-

<sup>6</sup> Entre estos últimos se encuentran las hipótesis de Diane Purkiss en su libro *The Witch in History*.

<sup>7</sup> Sólo una aclaración: este artículo no se ocupa ni de las hechiceras ni de las curanderas, sino de “brujas brujas”, es decir, de aquellas mujeres que, siguiendo la tradición medieval, hicieron un pacto explícito con el demonio, provocando, con ello, diferentes efectos en su entorno, por un lado, y en ellas mismas, por otro.

<sup>8</sup> Todos estos fenómenos son enumerados como males causados por las brujas en el famoso texto de Kraemer y Sprenger. Véase Kraemer y Sprenger, *El martillo*, 121, 261, 291, 305.

<sup>9</sup> A partir del siglo XI, el cristianismo no sólo promovió el ascetismo y la renuncia corporal, sino que reconoció que el cuerpo era compañero inseparable del alma. Ya en el siglo XIII, autores como Duns Scoto, Santo Tomás y el propio San Francisco de Asís insistieron en la imposibilidad de separar el destino del alma del del cuerpo. En ese mismo período, los teólogos interesados en la relación entre el cuerpo y el alma recogieron diversas ideas de Aristóteles y de Cicerón y señalaron que los gestos de las personas, así como sus físicos decían mucho de lo que había en su interior. Véase Rodrigo Estevan y Val, “Miradas desde la historia”, 20-27; así como Groebner, *Who are you?*, 17.

<sup>10</sup> Estas características se vinculaban con la capacidad materna del cuerpo femenino. Esta condición propia de las mujeres se asociaba con la idea de que sus cuerpos eran más abiertos que los de los hombres. Véase Purkiss, *The Witch*, 120.

sos, lo cual correspondía evidentemente a una de sus principales características morales: su inclinación a engañar.<sup>11</sup>

Las ideas médicas medievales apuntaban en ese mismo sentido. De acuerdo con la teoría aristotélica de los humores, las mujeres eran frías y húmedas, lo que hacía que sus cuerpos fueran informes, fluidos, cambiantes e inconstantes. Controlar seres de este tipo se hacía francamente difícil, y por lo tanto el cuerpo femenino representaba una amenaza verdaderamente apremiante (Purkiss, *The Witch*, 121).

Durante siglos, el matrimonio y la reclusión en los conventos fueron las vías más recomendadas para frenar aquel riesgo tan temido. Sin embargo, ni en las sociedades medievales, ni en la novohispana, todas las mujeres tuvieron acceso a conseguir un marido o a vivir dentro de un convento. Por el contrario, muchas de ellas vivieron de manera alterna a los modelos de virtud femenina y se convirtieron en concubinas, madres solteras o mujeres solas que enfrentaron la vida de forma muy distinta a la modestia, la castidad y la prudencia que la Iglesia esperaba de las mujeres honestas.

Evidentemente, muchas de ellas tomaron estos caminos alternos al no tener otra opción. Sin embargo, también hubo otras que eligieron aquellas alternativas por motivos diversos, mismos que las colocaron en la disyuntiva de ejercer su libre albedrío para decidir, dentro de sus posibilidades reales, qué vida querían llevar.

Efectivamente, las brujas fueron mujeres que optaron por ser diferentes y cuya libre decisión se materializaba en la firma de un pacto voluntario y personal con el Demonio. Si se mira con cuidado, es muy probable que el establecimiento de esta relación libre

y voluntaria con Satanás haya otorgado a estas mujeres un principio particular de autoconciencia, de autonomía y de autodeterminación.

A diferencia de las posesas o de las místicas, las brujas no eran sujetos poseídos por ningún espíritu bondadoso ni maligno que moviera su voluntad hacia el bien o hacia el mal, sino personas que hacían uso de su libre albedrío para tomar un camino alterno de vida.

El pacto explícito con Lucifer sellaba una alianza entre estas mujeres y el Príncipe de las Tinieblas. Una vez que una mujer establecía aquella alianza personal con el Demonio, ésta cobraba conocimiento de algo fundamental: la posesión de un cuerpo particular. Y es que la firma del pacto entre la bruja y su nuevo señor siempre implicaba algún acto o ritual corporal.

Generalmente, Lucifer daba su beneplácito marcando el cuerpo de sus nuevas siervas con señas que dejaban alguna cicatriz.<sup>12</sup> Pero este tipo de estigma no era la única expresión física de aquella relación. Como se verá más adelante, a partir de que las brujas establecían un vínculo con Satanás, estas mujeres comenzaban a mirar, usar, vivir y mover su cuerpo de una forma particular, una forma completamente distinta a como lo hacía la mayor parte de las demás mujeres.

Tal fue el caso, por ejemplo, de Rosa de Ubeda, una doncella española de diecisiete años que en 1687 vivía en la ciudad de Puebla de los Ángeles. Arrepentida de su pasado, Rosa se presentó frente al Santo Oficio en donde confesó cómo, estando en una situación desesperada —pues su padre había caído en la ruina—, ella había invocado al demonio para pedir su ayuda. De acuerdo con su testimonio, una vez que Rosa invocó a Satanás, éste, ni tardo ni perezoso, acudió al llamado de la jovencita y se le apareció en forma de mono (AGN, Inquisición, 1697).

<sup>11</sup> Al respecto, esto era lo que los autores de *El martillo* sostenían: "...hay como defecto en la formación de la primera mujer porque fue formada de una cosilla curva, es decir, de una costilla del pecho que está torcida y es como opuesta al varón. De este defecto procede, también, que es como animal imperfecto, siempre engaña" (*El martillo*, 101).

<sup>12</sup> Ya en la Edad Media se creía que el Demonio dejaba su marca en el cuerpo de las brujas en el momento de sellar un pacto con ellas. Esta idea se hizo aún más popular entre los siglos XVI y XVII, cuando dicha marca cobró más importancia al considerársele una clara muestra del pacto. Véase Muchembled, *Historia*, 81.

Ya bajo aquella apariencia, el Diablo pidió a Rosa que ésta le besara sus partes indecentes, y cuando ella lo hizo, Lucifer marcó en su espalda una escritura en la que decía que era suya su alma. Cuando esto ocurrió, “el Demonio le dijo ya eres mía y ella quedó muy contenta” (AGN, Inquisición, 1697).

La relación entre Rosa y Lucifer duró varios meses. En su confesión, la jovencita refirió que, durante aquel tiempo, el Diablo se le aparecía constantemente en forma de hombres solteros y casados con quienes Rosa tenía “pláticas y besos y hasta diez o doce actos carnales”. En alguna ocasión, Satanás la movió a salir a la calle “desnuda de medio cuerpo, con la camisa caída”, situación que alarmó bastante a todos los miembros de su familia, quienes le ayudaron a que volviera a su casa a toda prisa.<sup>13</sup>

Las escenas anteriores, registradas en la autodenuncia inquisitorial de Rosa de Ubeda, son ejemplo de la forma en que muchas de las mujeres que se identificaron a sí mismas como brujas imaginaron o establecieron una relación particular con su cuerpo, en este caso, más específicamente, con la dimensión de la vida sexual y la sensualidad.

Y es que de acuerdo con lo que ya habían explicado Kraemer y Sprenger en el siglo xv: “... todas estas cosas de la brujería provienen de la pasión carnal que es insaciable en estas mujeres” (*El martillo*, 107). Es decir, en el imaginario medieval, las brujas eran mujeres insaciables y ardientes que satisfacían sus pasiones depravadas mediante el uso excesivo de su cuerpo en la actividad sexual.

Los besos y las pláticas que Rosa mantenía con aquellos hombres, así como la frecuencia de los encuentros físicos que establecía con ellos correspon-

dían a un imaginario en el que el cuerpo de las brujas no se movía ni con moderación, ni con templanza ni con recato en el acto sexual.

Pero las brujas no sólo eran descritas como mujeres lascivas y lujuriosas que cometían excesos en sus relaciones sexuales. Además, el imaginario colectivo de la Edad Media y de la Nueva España de los siglos xvi, xvii y xviii, las presentó como seres que usaban su cuerpo de forma peculiar en sus reuniones secretas, así como sujetos que, en efecto, poseían marcas muy características en ciertas partes de sus cuerpos. Es la denuncia inquisitorial en contra de otra bruja, esta vez, vecina de la ciudad de Mérida en la provincia de Yucatán, la que da indicios en este sentido.

En 1722, Francisca Gallegos, mujer de calidad negra y de condición esclava, ofreció a la española Leonor de Medina enseñarle el oficio de bruja. Para emprender la iniciación de su discípula, la negra explicó a doña Leonor que ella sabía fabricar un unguento que se untaba en las coyunturas del cuerpo y que, cuando lo hacía, le era posible reunirse con otras brujas en un campo muy grande donde “se les aparecía el demonio e figura de cabrón y cantando y bailando iban y le besaban debajo de la cola y que allí les daban de comer abundantísimamente y que después volvían a donde querían... y que el demonio la señalaba con una señal muy sutil que era su marca del demonio en un ojo en un lado del rostro...” (AGN, Inquisición, 1722).

La escena descrita por la negra novohispana correspondía a las típicas escenas de los aquelarres medievales en los que nunca faltaban los actos sexuales grotescos, así como los bailes soeces y procaces.<sup>14</sup> Hablan en ese mismo tenor los testimonios de otra

<sup>13</sup> Entre los siglos xv y xvi, la imagen de las mujeres desnudas comenzó a asociarse con el mundo de lo diabólico. Las mujeres desnudas eran peligrosas, pues eran motivo de tentación para los hombres. En esa misma época, algunos artistas como Durero, Cranach o Hans Baldung Grien plasmaron imágenes de brujas desnudas que generaban pavor entre sus espectadores. Véase Muehlemberg, *Historia*, 64.

<sup>14</sup> La primera vez que apareció la referencia a un sabbat o aquelarre fue en los procesos inquisitoriales entre 1330 y 1340. Esto fue en la región de Carcassonne y Toulouse. Estas reuniones se describían como convites en los que sus asistentes cometían todo tipo de excesos en el comer y en el beber, así como en actos sexuales que incluían, muchas veces, relaciones con machos cabríos. Las brujas y brujos que asistían a los aquelarres también mostraban sus traseros al cielo y escupían sobre las ostias. Véase Caro Baroja, *Las brujas*, 123.

denuncia más: la que se hizo contra dos brujas de la villa de Sombrerete Zacatecas en el año de 1666.

Felipa Conchola y doña Mariana de Valenzuela eran dos mujeres, una mestiza y la otra española, que habían referido a sus vecinos que, por las noches, ellas solían transformarse en palomas para salir a volar. Las brujas habían contado a varios de sus conocidos cómo ya que se encontraban lejos de la villa, en el campo, “bailaban alrededor de un chivato rojillo al que le besaban el culo” (AGN, Inquisición, 1666-1679).<sup>15</sup>

Herederas de sus antecesoras medievales, las brujas novohispanas participaban en estas danzas típicas del sabbat demoníaco. Los movimientos descontrolados, libres y arrebatados que las brujas mostraban en estos bailes nocturnos reflejaban el uso particular que estas mujeres hacían de su cuerpo. Un uso muy ajeno al control y la contención que los cánones de la cultura religiosa recomendaba para mover y vivir “decentemente” la corporalidad femenina.<sup>16</sup>

Por otro lado, de la misma manera que ocurría en el caso de sus congéneres yucatecas, la marca que el Demonio había hecho sobre el cuerpo de las brujas de Zacatecas, habla, una vez más, de una identidad particular en la que la posesión de un cuerpo tatuado o marcado con señas físicas distintivas era elemento fundamental.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> El macho cabrío siempre estuvo asociado con ritos de carácter sexual. En la Antigüedad, los sátiros, los silvanos y los faunos se relacionaban con aquella dimensión de la vida humana. Ya en la Edad Media, entre los actos típicos de los aquelarres se mencionaba el besar al Demonio en forma de chivo en el trasero. Véase Caro Baroja, *Las brujas*, 123.

<sup>16</sup> En su libro clásico sobre las brujas, Julio Caro Baroja explicó la naturaleza dionisiaca de estas mujeres. Retomando las ideas de Nietzsche, el historiador español señaló cómo el mundo de Dionisio está siempre relacionado con el ensueño, con lo desprovisto de formas, la embriaguez, el frenesí y la violencia. Para Caro Baroja, uno de los aspectos más dionisiacos de la personalidad bruja es el que tiene que ver con la conexión que tenían estas mujeres con los ritmos y los bailes arrebatados y violentos. Este tipo de movimientos frenéticos siempre se asociaron con lo demoníaco. Véase Caro Baroja, *Las brujas*, 268-270.

<sup>17</sup> Ya se ha señalado la escritura que el demonio hizo en la espalda de Rosa de Ubeda y que habla en este mismo sentido.

Ahora bien, las brujas de Sombrerete no sólo tenían el estigma diabólico impreso en su cuerpo. Además, el cuerpo de las mismas poseía otras peculiaridades. Como se ha mencionado ya, éste podía cobrar la forma de una paloma para elevarse y volar, pero además, en caso de estar amenazado o en peligro, el cuerpo de estas brujas podía tomar la apariencia de múltiples objetos.

Así lo refirió, por ejemplo, uno de los denunciados en contra de Felipa Conchola, quien en su testimonio señaló que, cuando el marido de la mestiza quiso aporrearla y jalarla de los pelos, ella utilizó sus poderes y se convirtió en un cuerno de vaca, dejando al esposo bastante perplejo.<sup>18</sup>

Ya desde la Edad Media, una de las razones por las que más se había temido a las brujas era, precisamente, la creencia de que aquellas mujeres poseían una naturaleza híbrida.<sup>19</sup> El que el cuerpo de las brujas pudiera experimentar metamorfosis y mudar de forma, más específicamente, que pudiera tomar formas animales, acercaba a estas mujeres al mundo de lo incivilizado y lo irracional (Tausiet y Amelang, *El diablo*, 47). Como las “strigue” romanas que eran mitad mujer y mitad ave, las brujas de Sombrerete realizaban sus vuelos nocturnos en forma de paloma, demostrando su capacidad para moverse libremente, sin obstáculos y sin la posibilidad de ejercer sobre ellas ningún control de tipo racional.<sup>20</sup> Es evidente

<sup>18</sup> Como se ha señalado ya, una de las características que más asustaba de las brujas era su naturaleza cambiante. De acuerdo con las creencias medievales españolas que se heredaron en la Nueva España, las brujas podían transformarse en animales y otros objetos. Entre las formas animales que más gustaban a las brujas para transformarse se encontraban las de gato, búho, perro y serpiente. Véase Few, *Women*, 59.

<sup>19</sup> Al estudiar las implicaciones de este miedo al cuerpo femenino cambiante y sin forma fija, Diane Purkiss ha señalado que en la Edad Media y los siglos XVI y XVII, el cuerpo de las mujeres era considerado como un cuerpo contrario al cuerpo cartesiano masculino. Al no tener límites claros, el cuerpo femenino era un cuerpo lleno de secretos y misterios que amenazaban mucho. Véase *The Witch*, 120.

<sup>20</sup> Las strigue romanas eran mujeres ave. Su nombre derivaba del término *strix*, nombre de una familia de aves rapaces nocturnas

que esta situación pudo haber generado alarma y preocupación no sólo entre los inquisidores que debían procesarlas, sino entre los propios vecinos que habrían visto aquellos poderes con gran expectación.

Fueron precisamente algunos de aquellos vecinos quienes narraron que, en alguna ocasión, Felipa y Mariana volaron y cobraron gran altura, situación que asustó bastante a la mestiza. Frente al susto, Felipa no tuvo mejor ocurrencia que pronunciar automáticamente el nombre de Jesús. En ese preciso instante, la bruja perdió su poder y cayó en una ciénaga a donde doña Mariana de Valenzuela tuvo que ir a rescatarla al día siguiente.

Ya en el siglo xv, los autores de *El martillo de las brujas* habían explicado que, cuando alguien invocaba el nombre de Jesús frente a aquellas mujeres maléficas, todos sus actos y poderes mágicos desaparecían (*El martillo*, 206). La caída de Felipa Conchola, más de doscientos años después, evidenciaba la permanencia de aquella explicación medieval en la cotidianidad novohispana.

Pero la persistencia de aquella creencia no sólo se registró en la denuncia contra las brujas de Sombrette, Zacatecas; en muchos otros procesos inquisitoriales contra otras brujas novohispanas también se habló de situaciones parecidas. El siguiente es sólo un ejemplo más de ello.

En 1730, en la ciudad de la Nueva Veracruz, Jacinta Figueroa, natural de La Habana, y Josepha la Cuatrerá, partera, invitaron a Juana Antonia García, parda soltera, a que se hiciera bruja como ellas. Untándole varias veces el cuerpo, Jacinta y Josepha lograron que Juana Antonia consiguiera elevarse con ellas, pero al ir volando sobre unos montes muy altos, Juana Antonia se horrorizó y pronunció el nombre de la Santísima Virgen, con lo cual ésta cayó inmediatamente a orillas de un río, donde un joven de

oficio arriero la rescató algunos días después (AGN, Inquisición, 1730).

Acusada frente al Santo Oficio, Juana Antonia confesó los motivos que había tenido para hacerse bruja. De acuerdo con su dicho, Juana Antonia dijo que ella había aceptado la invitación de sus amigas para unirseles porque éstas le habían prometido que, si volaba con ellas, éstas la llevarían a La Habana, a Madrid y a Sevilla, promesa que la arrepentida autodenunciante confesó se había cumplido, pues ella misma, antes de haberse asustado, había visitado aquellos lugares.

Cuando los inquisidores preguntaron a Juana Antonia qué había visto cuando voló a La Habana, a Madrid y a Sevilla, ésta relató que en la isla había visto una iglesia muy hermosa, la del Espíritu Santo; que de su viaje a Sevilla no se acordaba nada, pero que en la corte de Madrid había visto al Rey. Al preguntarle si cuando había estado en aquel estado de bruja había dejado de creer en la majestad de Dios, Juana Antonia afirmó que no, que ella se había unido a sus amigas “por una mera curiosidad” y que sólo lo había hecho “por ver tierras” (AGN, Inquisición, 1730).

Como la mayor parte de las brujas novohispanas, incluidas las que se han invocado en las páginas anteriores, Juana Antonia no fue procesada. Su caso tan sólo quedó registrado en forma de denuncia, pero no procedió con ningún seguimiento y mucho menos dio origen a ninguna sentencia condenatoria.

En el siglo xv, la cacería de brujas fue un fenómeno que se extendió de forma muy importante en las regiones del Rin, de los Países Bajos y de los Alpes. Sin embargo, la península ibérica fue más bien ajena a la persecución masiva de estos personajes considerados diabólicos y malignos por la cultura popular medieval.<sup>21</sup> Esto no significa que en la sociedad española de la Edad Media no hayan vivido mujeres a las que se acusó de ser brujas o que se miraron a sí

que incluían al búho y la lechuza. Véase Tausiet y Amelang, *El diablo*, 55. Los cuerpos híbridos, líquidos y fluidos de las brujas podían trascender cualquier frontera, y con ello se volvía mucho más difícil contenerlos y mantenerlos bajo control. Véase *El diablo*, 47.

<sup>21</sup> Es María Tausiet quien señala cómo en la historia de España la persecución masiva contra las brujas no fue común, con excepción de los casos de brujería en el país vasco ya en el siglo xvii. Véase *El diablo*, 63.



mismas como tales.<sup>22</sup> Simplemente la sociedad hispánica no parece haber tenido gran interés en perseguir o quemar brujas de forma exhaustiva.

Ahora bien, ya en el siglo XVI, y sobre todo a principios del siglo XVII, la península ibérica fue testigo de un auge de juicios contra muchas brujas en el País Vasco y en Andalucía.<sup>23</sup> No obstante los horrores propios de estas persecuciones colectivas y sin negar la importancia que tuvieron aquellos episodios históricos, lo cierto es que las brujas de aquella época tampoco parecen haber sido objeto de gran preocupación para las autoridades inquisitoriales españolas.<sup>24</sup>

Probablemente, tanto para los inquisidores españoles de la Edad Media, como para los de los siglos XVI y XVII, los verdaderos enemigos a vencer no hayan sido estas mujeres a quienes ciertamente se consideraba malignas, pero no tan peligrosas para el orden social de la monarquía hispánica. Quizás, en realidad, la sociedad española tuvo mucho mayor interés en perseguir judíos, moros y más tarde protestantes, enemigos diabólicos al parecer mucho más activos y amenazantes para la estabilidad de los reinos españoles. Aun así, es evidente que siempre hubo brujas hispánicas, brujas “muy brujas” que respondieron a

<sup>22</sup> Muchas colecciones de exempla medievales incluyeron a personajes parecidos a la Celestina. El conde Lucanor menciona, por ejemplo, la existencia de viejas malas consejeras. Véase Lara Alberola, *Hechiceras*, 97.

<sup>23</sup> Entre 1610 y 1612 el País Vasco vivió un clima de histeria colectiva producto de los procesos de Zurgarramurdi en el que se quemó a muchas mujeres inocentes. En 1610 se dio el proceso de Logroño, en 1611, el de Fuenterrabía, y en 1621, el de Guipúzcoa. Véase Lara Alberola, *Hechiceras*, 96. Caro Baroja también refiere cómo entre los siglos XVI y XVII se vivieron muchos procesos contra brujas y hechiceras tanto en Castilla como en Andalucía. Véase *Las brujas*, 271.

<sup>24</sup> Es también Caro Baroja quien señala que, en la cultura hispánica de los siglos XVI y XVII, la bruja se convirtió en un personaje muy importante para la literatura del Siglo de Oro. En obras como *El coloquio de los perros* de Cervantes o *El Buscón* de Quevedo aparecen mujeres de este tipo. Sin embargo, de acuerdo con Caro Baroja, en la España de esa época, la bruja se miró más bien como un personaje satírico que ciertamente generaba miedo, pero también risa. Véase *Las brujas*, 270-273.

todas las características descritas por los célebres dominicos alemanes con los que se inició esta reflexión.

Indudablemente, los inquisidores españoles leyeron *El martillo de las brujas* o al menos tuvieron conocimiento del texto de Kraemer y Sprenger. También es obvio que la sociedad hispánica creyó en las brujas y que la cultura popular reprodujo en la memoria y el imaginario colectivo el estereotipo de aquellos personajes originarios de la Edad Media.

Como se ha señalado ya, las brujas siempre tuvieron una importante función social. Su existencia era necesaria en comunidades deseosas de encontrar culpables de todos los males y calamidades difíciles de explicar. Sin embargo, más allá de los miedos colectivos que se depositaron en las personas y los cuerpos de estas mujeres, hay indicios para pensar que muchas de aquellas mujeres optaron por verse y definirse a sí mismas a partir de esa identidad particular.

En el caso de la Nueva España, ¿qué buscaban las españolas, las negras, las indias, mulatas y mestizas que se miraban como brujas, y más aún, que se comportaban y movían sus cuerpos de acuerdo con lo que se esperaba de estos personajes femeninos diabólicos?

Probablemente muchas de ellas eligieron concebirse y presentarse frente a sus comunidades de esa manera para adquirir presencia y poder entre las personas que ciertamente las miraban como sujetos distintos. Es también probable que otras más eligieran asumir aquella identidad para apartarse de un orden que les brindaba poca seguridad y poca certeza. En todo caso, como se ha dicho ya, el medio que permitió que estas mujeres se alejaran de aquel orden social y asumieran aquella identidad femenina era el establecimiento de un pacto voluntario con un señor contrario a Dios.

Entre los efectos más fuertes de aquella alianza libre y voluntaria de estas mujeres con Satanás se encontraba la toma de conciencia de poseer una corporalidad particular. Como se ha visto a lo largo de estas páginas, una vez que las brujas se hacían siervas de este nuevo señor, éstas adquirirían marcas y señales físicas

distintivas, así como comenzaban a usar y mover su cuerpo de forma peculiar. Los cuerpos de las brujas eran cuerpos que bailaban, que copulaban grotescamente, que se desnudaban y que volaban a sitios lejanos. Características todas que, evidentemente, no se encontraban en la mayor parte de las demás mujeres.

Ahora bien, si como dice el *Tesoro de la lengua española*, moverse es mudar de lugar, si moverse es colocarse en otro sitio, es evidente que cuando las brujas volaban y transportaban su cuerpo a otro lugar, éstas también movían su alma a otro sitio. Este nuevo sitio era uno muy alejado de la posibilidad de salvarse, pero también, se trataba de un lugar que permitía a estas mujeres explorarse y mirarse a ellas mismas de manera muy diferente a como podían haberlo hecho sus congéneres.

Identidad, cuerpo y movimiento, tres palabras clave para comenzar a entender a mujeres que al moverse con mayor libertad también buscaron experimentar otras cosas y con ello, tal como lo expresara Juana Antonia, la bruja novohispana que quería volar para “ver tierras”, también buscaron “ver más allá”.

Avatares de una sociedad barroca que buscó el equilibrio entre el afán por controlar y mantener el orden y la necesidad de reconocer el cambio y la inestabilidad propios de una vida efímera.

#### FUENTES PRIMARIAS

AGN, Inquisición, vol. 1175, exp. 38, año 1735.

AGN, Inquisición, vol. 830, s. exp., año 1730.

AGN, Inquisición, s. vol., exp. 12, año 1722.

AGN, Inquisición, vol. 449, exp. 10, año 1697.

AGN, Inquisición, vol. 482, exp. 3, año 1666-1679.

#### BIBLIOGRAFÍA

CARO BAROJA, JULIO, *Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza, 1973.

FEW, MARTHA, *Women Who Live Evil Lives: Gender, Religion, and the Politics of Power in Colonial Guatemala*, Texas: University of Texas Press, 2002.

GROEBNER, VALENTIN, *Who Are You?: Identification, Deception, and Surveillance in Early Modern Europe*, New York: Zone Books, 2007.

KRAEMER Y SPRENGER, *El martillo de las brujas*, Madrid: Talleres gráficos de ediciones Felmar, 1976.

LARA ALBEROLA, EVA, *Hechiceras y brujas en la literatura de los Siglos de Oro*, Valencia: Universitat de Valencia, 2010.

MUCHEMBLED, ROBERT, *Historia del diablo: siglos XII-XX*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

PURKISS, DIANE, *The Witch in History: Early Modern and Twentieth Century Representations*, New York: Routledge, 1996.

RAGOT, NATHALIE, *Les au-delas azteques*, Paris: BAR International Series 881, 2000.

RODRIGO ESTEVAN, MARÍA LUZ y PAULA VAL NAVAL, “Miradas desde la historia: el cuerpo y lo corporal en la sociedad medieval”, Marta Gil y Juanjo Cáceres (coords.), *Cuerpos que hablan: género, identidades y representaciones sociales*, Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural, 2008.

TAUSIET, MARÍA y JAMES AMELANG (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2004.