

---

## De las formas de desafiar el control. Mulatos libres, prácticas mágicas y relaciones interétnicas frente a la justicia inquisitorial de la Nueva España(1650-1730)

*Ways to challenge control. Free mulattos, magical practices and interethnic relationships in the face of the inquisitorial justice of New Spain*

*Des moyens de contester le contrôle. Mulâtres libres, pratiques magiques et relations interethniques face à la justice inquisitoriale de la Nouvelle Espagne*

**Marcelo da Rocha Wanderley**

---



**Edición electrónica**

URL: <http://journals.openedition.org/rhj/3628>

DOI: 10.4000/rhj.3628

ISSN: 0719-4153

**Editor**

ACTO Editores Ltda

**Referencia electrónica**

Marcelo da Rocha Wanderley, « De las formas de desafiar el control. Mulatos libres, prácticas mágicas y relaciones interétnicas frente a la justicia inquisitorial de la Nueva España(1650-1730) », *Revista Historia y Justicia* [En línea], 14 | 2020, Publicado el 27 julio 2020, consultado el 27 julio 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rhj/3628> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhj.3628>

---

Este documento fue generado automáticamente el 27 julio 2020.

Revista Historia y Justicia

---

# De las formas de desafiar el control. Mulatos libres, prácticas mágicas y relaciones interétnicas frente a la justicia inquisitorial de la Nueva España(1650-1730)

*Ways to challenge control. Free mulattos, magical practices and interethnic relationships in the face of the inquisitorial justice of New Spain*

*Des moyens de contester le contrôle. Mulâtres libres, pratiques magiques et relations interethniques face à la justice inquisitoriale de la Nouvelle Espagne*

**Marcelo da Rocha Wanderley**

---

## NOTA DEL EDITOR

Recibido: 15 de marzo de 2020 / Aceptado: 23 de junio de 2020

- 1 Es cierto que la intolerancia no siempre se tradujo en actos de violencia legal explícita<sup>1</sup>. A menudo, el camino elegido suponía además la búsqueda de consenso o sujeción a través de formas coordinadas, como controlar la vida diaria difundiendo la sospecha, promocionando denuncias, aspectos de un modelo de coerción pública casi siempre eficaz<sup>2</sup>. Un ejemplo sobresaliente de este último tipo se relaciona con la persecución de por “quienes estaban implicados las prácticas mágicas o, on lo que en general los teólogos denominaban supersticiones, como indican las denuncias hechas a la justicia inquisitorial en contra de los mulatos libres en varios rincones de la Nueva España.
- 2 En un libro llamado *Enchanted Europe*, Euan Cameron, un reconocido investigador de la historia de la Iglesia durante la Reforma, advirtió sobre el alcance de la superstición en el mundo moderno, teniendo en cuenta principalmente su papel como un objeto

intelectual, en otras palabras, su recepción y las respuestas intelectuales dadas en las fuentes teológicas. Dedicándose a analizar las líneas complejas, o incluso las relaciones, entre la superstición y la religión, el autor subrayó algunas ideas sobre el significado de las supersticiones que merecen destacarse aquí en líneas generales para comprender el universo del objeto de este artículo.

- 3 El autor afirma que, hasta mediados del siglo XVIII, o posiblemente un poco más, cuando se produce el "desencanto" del mundo, o más bien, un desencanto intelectual con la superstición y la magia, varios pensadores en Europa creían que los problemas o fenómenos físicos del cosmos estaban llenos de significado. Hasta entonces estamos hablando de un cosmos mitificado y sacralizado, algo que se puede ver en el súper naturalismo del catolicismo tradicional<sup>3</sup>.
- 4 Los críticos de la superstición, es decir, los autores eclesiásticos, Agustín de Hipona (siglo IV), Tomás de Aquino y San Agustín, han enfatizado constantemente lo que Cameron mismo llama una confrontación entre las realidades de la vida y los patrones instintivos de la cultura popular o masiva. Este universo incluye hechos como enfermedades infantiles, fenómenos con animales, misteriosos fenómenos físicos que arrasan las plantaciones; existencia de seres amorfos semi visibles o espíritus de criaturas invisibles con influencia en la vida personal y colectiva, además de una variedad de remedios y profilaxis tradicionalmente utilizados contra algunas de estas criaturas. Por lo tanto, los críticos asumieron el desafío de establecer un camino entre la costumbre y el instinto, por un lado, y la formación intelectual, por el otro.
- 5 Gerardo Lara Cisneros, al tratar del caso novohispano, por ejemplo, destaca la tradición intelectual cristiana de perseguir la superstición, demostrando su vínculo con la acción demoníaca e indicando los diversos autores en el mundo hispano que se han dedicado al tema, como los teólogos Pedro Ciruelo, Francisco Suárez, Murillo Velarde<sup>4</sup>. Al principio, las denuncias contra los mulatos sugieren una forma mixta de creencias y prácticas entre el tratamiento diabólico y la magia, ya que en muchos casos están vinculados a pactos demoníacos y en otros indica,n recetas de hechicerías y adivinaciones<sup>5</sup>.
- 6 Es necesario señalar que la principal contribución del trabajo de Cameron es dejar claro que, para el historiador, el estudio acerca del uso de las supersticiones es útil, sobre todo, como información sobre la dinámica del poder y de la autoridad intelectual en la historia de la religión. En parte siguiendo esta línea, es importante agregar que el presente artículo constituye además un campo de análisis para comprender cómo dicha dinámica produce el miedo político a la propia superstición, como se verá, por ejemplo, a partir de la consideración del segundo conjunto de casos discutido aquí. En resumen, cómo este "temor" fue capaz de generar formas particulares de intolerancia en relación a la imaginación de los grupos mulatos en los marcos de la convivencia con otros mulatos de la misma condición y, sobre todo, con los pueblos indígenas, teniendo en cuenta, por lo tanto, el alcance de las llamadas relaciones interétnicas en el mundo colonial.
- 7 Para la comprensión adecuada de estas articulaciones, es importante definir ¿en qué consiste una superstición? Desde el punto de vista teológico-físico, sugiere dos significados: la aplicación del poder espiritual a los problemas físicos y la aparición de fenómenos bizarros, es decir, fuera del curso normal de la naturaleza. Desde un punto de vista exclusivamente teológico, consiste además, a los ojos de algunos teólogos, en "la adoración del Dios verdadero a través de significados inadecuados e inaceptables"<sup>6</sup>.

Como es bien sabido, en el campo de las experiencias cotidianas de la gente común, a diferencia de la esfera intelectual de la teología, las supersticiones y las prácticas mágicas tienden a fusionarse como creencias que tienen efectos prácticos en el mundo personal y material, generando sentimientos, actitudes y comportamientos basados en fuertes respuestas emocionales, como señalan los antropólogos<sup>7</sup>. Se pueden clasificar en adivinaciones, inaugurales, preventivas, reintegradoras, personales y finalmente, medicinales<sup>8</sup>. Al principio, representan uno de los medios para regular la rutina y sus fluctuaciones, pero también ofrece a sus practicantes un campo de formulación de sentidos ideales y de perspectivas de micro poder que les permiten enfrentarse con la incertidumbre existencial, más que nada, con la incertidumbre social.

- 8 Para algunos grupos de hombres y mujeres de calidad mulata y de condición de libres, acusados por superstición entre finales del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, es cuestión de tener en cuenta, sobre todo, cómo imaginaban y perseguían una especie de estatuto defensivo que, sin embargo, jamás puede asociarse exclusivamente con meras formas de compensar la llamada miseria cotidiana, ni con expresiones de resistencia grupal como a veces se deduce fácilmente. Configura, principalmente para los casos de grupos de poca calidad, una forma quizás más sutil de defenderse contra los diversos procesos de moralización de sus cualidades, es decir, aquellos que definen los que son adecuados y los inadecuados, sancionados y no sancionados, los rebeldes y los pacíficos en relación al orden, los buenos y los malos desde el punto de vista del modelo cristiano. En otras palabras, dicha defensa ocurre particularmente a través de la conquista de la estima y del prestigio social, conquista que está basada en actividades de carácter performativo y reconocidas por la sociedad colonial como significativas o sutilmente meritorias.
- 9 En este sentido, vale la pena preguntarse si lo que realmente estaban buscando no era una forma, en este caso, más bien, de compensar, mediante la construcción de formas reconocidas de prestigio, ciertas percepciones negativas o restricciones sociales con respecto a su clasificación como mezclados, difundidas a través de procesos que algunos autores denominan política de castas<sup>9</sup>. En resumen, una sucesión de denuncias sobre sus rutinas o eventos donde estuvieron involucrados, algo que de alguna manera amenazó su libertad legal y, por extensión, social. El ejercicio de la libertad en estos contextos de mezcla es un proceso continuo de revisar y poner a prueba los límites de sus autonomías personales, en particular, a través de la posibilidad de manipular o revisar los márgenes existentes, no siempre tan estrictos, sobre sus comportamientos<sup>10</sup>. Márgenes ajustados por las múltiples percepciones de otros grupos sobre la mezcla o calidad de los individuos. Por lo tanto, sugiere menos negociación y más capacidad para producir o rechazar ciertas impresiones. En el caso que nos concierne aquí, las trayectorias de vida de los mulatos en condiciones de libertad, el tema es bastante significativo, pero no menos controvertido.
- 10 En este sentido, el objetivo es comprender cómo las denuncias hechas contra las prácticas mágicas, entendidas como supersticiones, revelan un sentimiento de precariedad visible de sus propias condiciones personales de libertad, en vista, sobre todo, de la vigilancia ejercida sobre los de calidad mulata. Además, las denuncias también exponen las expectativas de los mulatos al tratar de contener las limitaciones impuestas por la vigilancia. No hay duda de que el ejercicio de la "magia" termina otorgando a sus practicantes ciertos intervalos de reconocimiento y la protección de las comunidades donde habitan o circulan.

- 11 En un segundo nivel, este artículo abordará los intervalos mencionados, basados en la lógica teatral de las *performances*, un elemento revelador de estrategias que van más allá de un simple esfuerzo por sobrevivir y, por el contrario, revelan ciertas políticas de mulatos libres para garantizar vertebración social viviendo entre los indígenas. Las actuaciones performativas en el campo de la magia, a menudo clasificadas como embustes, sugieren que los espectáculos de curación son buenos medios de reputación, especialmente en zonas rurales o en pueblos indígenas, mitigando temporalmente los efectos no deseados de las “políticas” de clasificación.
- 12 No se trata de que los mulatos busquen o logren movilidad social, algo que no ocurrió, sino condiciones para permanecer asimilados y aceptados de alguna manera, al menos para los casos discutidos aquí. Al mismo tiempo, como ya se indicó, los casos revelan la política de intolerancia y vigilancia de ciertos grupos locales, laicos o eclesiásticos, para controlar la sociabilidad creada entre mulatos e indígenas.
- 13 Por lo tanto, estos son procesos o experiencias que permiten en cierta medida abrir – de vez en cuando – las puertas para revisar los límites de la subordinación. Por supuesto, con perspectivas muy estrechas, tanto para negociar con las autoridades de origen española a la época, como en consecuencia para ampliar las condiciones de reconocimiento de su legitimidad para actuar fuera del mundo del trabajo. Por cierto, hay pocas posibilidades de percibir un cambio significativo en lo que toca a las miradas clasificatorias sobre sus cualidades. La adquisición de un cierto carisma y libertad de acción, cuando ocurre, tiene un alcance limitado y su punto de referencia suele ser la legitimación de la última a través del reconocimiento de los gobernadores o principales de los indios. Cuando hay negociación, proviene de la posibilidad o no de los mulatos de continuar actuando como curanderos, con cierta liberalidad, en los pueblos, debido a la efectividad de sus curaciones. Así, las condiciones para actuar con moderada libertad y de acuerdo a las necesidades de las poblaciones indígenas dependen largamente del consentimiento de ciertos estratos de las autoridades nativas – ambas basadas en el prestigio o fama pública de los curanderos. Algo que, de cierto modo, también nutre el poder de los principales indígenas.
- 14 Así, la adquisición de cierta reputación por parte de algunos mulatos libres no garantiza ninguna forma de aceptación por parte de otros sectores de la sociedad colonial. Para algunos de los casos analizados, solo representa su inserción funcional en la comunidad indígena, de la cual provienen muchos de ellos. Por esta razón, considerando el mundo de los pueblos indígenas, el resultado de sus múltiples interrelaciones en este contexto no les permite ubicarse a medio camino entre los grupos indígenas y españoles. Me refiero a asignar un papel como intermediarios o mediadores interculturales. De hecho, están asimilados al mundo indígena<sup>11</sup> – a pesar de los muchos resentimientos y prohibiciones de permanecer allí y, aunque conozcan las prácticas y los significados del mundo peninsular o criollo.
- 15 Quizás la evidencia de la movilidad geográfica de los mulatos, su capacidad de vertebrarse continuamente cuando se mueven, una de las características principales de los curanderos, por ejemplo, es lo que lleva a imaginarlos como mediadores potenciales. Otra explicación para esta tipificación puede deberse al hecho de considerarse todavía como efectiva la dualidad sugerida por el modelo jurídico de las dos repúblicas, o incluso por tenerse en cuenta la frágil idea de una política de castas, esquemas que establecen un lugar impreciso para aquellos que tampoco son indios ni españoles. Una posición más adecuada en cuanto al lugar ocupado por los mulatos, ya sea en espacios

legales o sociales, en realidad indica sujetos que se mueven al margen de las políticas y formas de control; a menudo luchando por permanecer allí como una posibilidad concreta de obtener ventajas. En este sentido, estar al margen no implica estar al margen de la sociedad, ni conduce a condiciones que les permitan actuar o ser vistos como mediadores, a pesar de que el tema de la mediación es bastante seductor para explicar los desplazamientos y problemas de su inserción en la sociedad colonial.

- 16 Teniendo en cuenta la idea de intermediación cultural, derivada principalmente de los estudios de Eric Wolf de 1956, es necesario recordar que el concepto cultural de *broker* se había acuñado para comprender el proceso de formación nacional de México. Como advierte Guillermo de la Peña al discutir el desarrollo de la antropología social y cultural en México, él “se refería a los individuos que por su posición en la sociedad, o bien por su propia iniciativa y aprendizaje, eran capaces de manejar símbolos y categorías valorales y cognitivas tanto de la cultura nacional como vernácula”, que sirve de puente entre ambas, así como un instrumento de la Corona, más tarde, del Estado republicano para comunicarse con diferentes grupos<sup>12</sup>. En este caso, es necesario reconocer una acción estratégica promociona esta comunicación, sin embargo, al servicio de las instituciones.
- 17 En el segundo caso tratado aquí, el punto de vista será distinto. La acción estratégica es, sin duda, una realidad, pero, de hecho, tiene como objetivo garantizar y ampliar la comunicación con quienes permiten sus actividades, la mencionada vertebración, poniéndola al servicio del individuo mismo y de los grupos con los que mantiene contactos frecuentes. En este mundo indígena, los mulatos buscaron construir sus espacios de reconocimiento, que son exactamente más restringidos o negados en muchas ocasiones en el proceso de convivir con los de origen o descendencia española; aunque muchos de ellos sean mestizos. Por lo tanto, uno de los puntos a considerar es la necesidad de revisar el juicio historiográfico sobre su condición de actores intersticiales, casi siempre asociado con las consecuencias de las clasificaciones liminales sobre su identidad social.

## Fama pública, movilidad y relaciones sobrenaturales

- 18 Este es el problema de la denuncia realizada contra sí mismo por el mulato libre Juan Bautista, enviada a los comisarios del Santo Oficio, una situación además bastante frecuente, si no fuera por los interesantes elementos comunes que acercaron esta historia a otros de denuncias estructuradas según una lógica sutil de búsqueda de reconocimiento social. Tenía 26 años, era oriundo de la ciudad de México y su apodo "el noble". Había estado en la cárcel real durante dos años, acusado de haber cometido dos asesinatos. Antes de ser arrestado, había estado en el obraje de Juan de Ansaldo, con el oficio de cardador asalariado.
- 19 Era el año 1670 y en esa ocasión, debido a diferentes temores personales, le había pedido a un esclavo negro llamado Manuel de Cruz, también en prisión, que llamara urgentemente al religioso responsable que se encontraba en la capilla dando asistencia a un mestizo que iba a ser ejecutado. ¿Qué deseaba él contar y que en consecuencia lo convertiría en objeto de interés para la justicia inquisitorial? La presencia del demonio en las mazmorras secretas y en la enfermería de la prisión real.
- 20 El mulato ya había encontrado al demonio al menos 20 veces a lo largo de su estancia en prisión. La primera vez había sido poco después de haber invocado a once mil diablos

para sacarlo de este mundo, en un ataque típico de rabia casi proverbial. Invocaba el infierno, había dicho al principio, debido al sentimiento de contrariedad derivado de una decisión de la Real Sala de la Audiencia y de los alcaldes de Corte de mantenerlo encarcelado allí por más tiempo, sin finalmente condenarlo. Quería la condena porque así lo enviarían a Florida junto con otros condenados por diferentes delitos graves. Tanto el deseo como la ira tenían otra explicación. Recientemente, Juan había tenido fuertes desacuerdos con el alcaide de la prisión, que finalmente derivaron en una confrontación con golpes de palo que acabó con una herida de cuchillo en uno de sus brazos. De hecho, la denuncia espontánea puede entenderse en parte a la luz de una estrategia que lo llevaría desde la justicia común al control de la Inquisición, porque de esta manera, al menos escaparía a los infortunios físicos sufridos en aquella cárcel.

- 21 Enfurecido, golpeado, ensangrentado, encadenado, volvería a encontrarse con el demonio, esta vez en la enfermería, ocasión en que le ofreció la oportunidad de liberarse. Luego dijo que lo sacaría de la prisión por el techo empleando cuerdas (*mecate*) debajo de sus brazos, una oferta que Juan pronto rechazó, como él mismo se encargó de afirmar. Rechazaría al demonio en otras ocasiones alegando que estaba aterrorizado con su presencia.
- 22 Sin embargo, aun así, en medio de tantas visitas privadas e inesperadas de la negra figura, acabó cediendo algunas veces a la tentación de las ofertas, como cuando aceptó 12 reales regalados en la oscuridad de la prisión, simplemente porque había sentido un enorme deseo de beber pulque. La rabia persistente lo llevaría a rogar otras veces, aunque de modo general, preguntando en voz alta si "no había demonio que le pudiera dar algo de dinero para el pulque". Pronto se le presentó la dicha figura con una respuesta inmediata: "toma mira, si soy buen amigo". El seguimiento de la denuncia confirmaría los reales recibidos, con Bautista agregando que desde la reja del pasillo que conducía al patio de la prisión había llamado a un indio que estaba pasando para comprarle una bebida, dándole un real, ayuda que le permitió disfrutar su pulque<sup>13</sup>.
- 23 Los momentos de tormento y conflicto experimentados en la prisión, los deseos reprimidos por la falta de libertad, serían las contraseñas de los encuentros casuales con el diablo. Al igual que el personaje de la denuncia, la figura sobrenatural parece ser un mulato o un integrante de algunos de los grupos de calidad sospechosa. Al principio fue descrito como una figura grande y excesiva, vestida de negro y portando capa. Sin embargo, son exactamente los signos físicos tradicionales los que terminan asociando lo demoníaco con los colores del mestizaje: "le vio la cara y reparó era muy grande y colorada y fea, y algo morena, como amestizada"<sup>14</sup>.
- 24 ¿Por qué el diablo o sus representantes estarían tan fuertemente asociados con los temas del mestizaje? ¿Representaría él alguna forma simbólica que sugiriera un medio de equilibrar o superar las intemperies y tormentos de una vida mestiza? Quizás no importaba si el diablo seducía contrariando la virtud cristiana, lo que realmente llama la atención es el hecho de que, aunque alejado, estaba atento a las experiencias adversas de tantos mulatos como Bautista, como se puede notar a partir de la denuncia.
- 25 En otras palabras, la descripción que establece la similitud entre mulatos y demonios no debe entenderse aquí solo como un estereotipo proveniente de las autoridades o como un mero resultado de la circulación social de una visión prejuiciosa. En este caso, debido a que es una denuncia espontánea, es posible vislumbrar un universo de referencias que es mucho más complejo, donde a menudo se sugiere que el diablo suaviza las tensiones del "martirio" de los grupos subordinados de acuerdo con sus

propios medios. No hay forma de ignorar esta asociación, que es muy común a lo largo de la narrativa y que, de alguna manera, confiere estructura al proceso de denuncia en cuestión.

- 26 Por lo tanto, más que nada, los registros de la apariencia demoníaca contenida en los autos del caso muestran un carácter muy atento, hasta cierto punto solidario, con algunas personas sin estatus y generalmente errantes. Es el caso de varios mulatos libres que, debido a su condición de pobreza, vivían en la frontera de la degradación social y estaban bastante contrariados con los efectos de su marginación. Con relativa frecuencia, los demonios eran insertados en las descripciones de sus vidas como la posibilidad de obtener una determinada condición o algo que, por medios convencionales, es decir, personales o sociales, tales individuos tendrían dificultades o no lograrían alcanzar, evidencia que aparece al dirigirse a Juan diciendo: “ya sé que podréis tener que daréis, y os sacaré de la cárcel”<sup>15</sup>.
- 27 Por otro lado, los registros de los casos de acoso a los mulatos por el diablo – señalados por individuos deseosos de ventajas o ganancias consideradas controversiales – revelan además algo bastante más sutil que la mera evidencia de la fragilidad del carácter del grupo. Los ofrecimientos refuerzan, por regla general, otra debilidad, la de la capacidad de los mulatos para ser agentes efectivos de su propio destino, o mejor, de un futuro dichoso, en vista de la frecuencia con la que se vieron obligados a recurrir a la intervención de poderes sobrenaturales despreciables a los ojos de la teología y de los poderes eclesiásticos. En este caso, como hechos característicos de la debilidad antes mencionada, dichos acuerdos pueden variar desde la simple complicidad sin palabras hasta la transferencia exclusiva de ciertos conocimientos considerados supersticiosos, como el arte de manipular polvos con efectos catárticos para la vida. Esto es exactamente lo que caracteriza la trayectoria de Juan José Padilla, otro joven "mulato atesado", libre, oficial de zapatero, que en el momento de la acusación se desempeñaba como cocinero en el conservatorio de la Mercedes en la Ciudad de México, donde vivió como vecino durante casi dos años.
- 28 Había nacido y vivido casi toda su vida en la ciudad de Guatemala. Desde muy joven, como advierte, había pactado con el diablo ante la sugerencia y voluntad de diferentes personas, principalmente la de su padre Nicolás de Golón. Una grave enfermedad respiratoria y la sospecha de que no podría sobrevivir generó la decisión de hacer pública su historia de una vida de prácticas supersticiosas y relaciones con el demonio, una actitud prontamente respaldada por su confesor mercedario. El proceso continuó durante tres años, entre 1727 y 1730, sin una conclusión efectiva hasta 1735.
- 29 Su curiosa historia estaba llena de inconsistencias e incongruencias, que los comisarios inquisitoriales pronto abordaron en todos los sentidos para desenredarlas. Un inquisidor incluso llegó a determinar por prudencia que las diligencias deberían profundizarse al máximo, si era necesario utilizando medios extrajudiciales, debido a una cierta característica, según él, peculiar al grupo al que pertenecía el acusado. El comentario que merece toda la atención por su contenido socio psicológico subraya la clásica percepción institucional de que los mulatos libres fueron los autores de las estrategias más distintas para instrumentalizar los sistemas legales y políticos en su favor o beneficio. Sin embargo, el siguiente extracto deja la puerta abierta también a la interpretación inquisitorial acerca las razones de fondo que motivaban los denunciados o reos confesos:

“y porque el dar algún crédito a estas cosas no se puede hacer con precipitación antes bien se vale caminar con mucha detención y para lento por lo que suelen mentir la gente de esta casta unas veces voluntariamente por engañar, y otras engañadas de su imaginación ilusa, con el uso pestífero de medios diabólicos para conseguir sus particulares fines”<sup>16</sup>.

- 30 Finalmente, ¿qué imaginaban los mulatos? ¿A qué tipo de imaginación se refería el inquisidor cuando usaba la expresión "imaginación ilusa" que, según él, era propiedad de la casta de los mulatos? ¿Se trataban de fantasías o traducían un cierto onirismo social vinculado a los objetivos sociales perseguidos por diferentes individuos libres y mulatos? Después de todo, ¿qué buscaban? En este sentido, las respuestas a estas preguntas, indicadas en todo el expediente procesal en sí, demuestran otra denuncia, resaltada por el ritmo de una historia personal visiblemente basada en el deseo de superar el oscurantismo social o aún, para ver cómo se relajan las numerosas restricciones impuestas por los estatutos legales.
- 31 Aunque se trate de un juicio falso o una estrategia para incriminar a los oponentes, como postula el tribunal inquisitorial <sup>17</sup>- aun así, es importante observar que el contenido de las razones establecidas en las declaraciones subraya explícitamente un universo de pretensiones de desplazamiento social o relajación de las duras condiciones existenciales.
- 32 De hecho, la lógica institucional que enfatiza la capacidad imaginativa, perniciosa y oportunista produce, como consecuencia, al menos en términos analíticos, el efecto de desviar la atención hacia los límites de un imaginario personal, o de parte del grupo, fundado quizás en una ilusión además bastante discutible: la de la movilidad a través de formas inusuales de ganar reputación. La biografía del mulato Juan José Padilla, expuesta por él mismo, demuestra de hecho una increíble capacidad imaginativa, incluso fabulosa, como se verá, sin embargo, basada en situaciones congéneres de aquellos identificados como mulatos. Experiencias que oscilaron entre pequeñas y efímeras formas de ganancia personal y un cierto modo de actuar en contra de la amenaza persistente de presenciar la profundización del declive. Se trata de percibir la trayectoria de estos individuos como una metáfora de las condiciones de vida de muchos mulatos libres en el mundo hispano americano.
- 33 Como ya se mencionó, Padilla tenía nueve años cuando se familiarizó con las muchas caras de lo demoníaco. En una versión de la historia, había revelado a los comisarios que, en ese momento, marcado en la memoria por la ocurrencia de un terremoto en Guatemala, su padre lo había llevado a una cueva en un cerro cerca de la ciudad, detrás de la ermita de Santa Cruz, con la intención de invocar la ayuda del diablo. En ese lugar, había entregado su alma a un demonio personificado que, a cambio del pacto, le había dado una cierta cantidad de polvos de hierbas. Los usaría con enorme liberalidad desde su juventud, convirtiéndose en una forma muy efectiva de obtener ciertas ventajas.
- 34 La descripción misma del encuentro y del consiguiente ritual de obediencia al diablo conserva la idea de ganancias personales sin obstáculos y, de una manera particular, se hace eco de las nociones de diferencia percibidas en la dinámica del tratamiento social. Además, evoca una situación irónica que subvierte las jerarquías conocidas: “y el declarante vio a un hombre que venía hacia ellos, y él y su padre se hicieron cortesías ordinarias, como las que usan los españoles entre sí”<sup>18</sup>. Como en el caso anterior del mulato de Juan Bautista, el diablo mantuvo su lealtad a los signos de apariencia mestiza, un hombre pequeño de color achinado, nariz chata, ojos rosados<sup>19</sup>.

- 35 ¿Qué razones habrían llevado a su padre a buscar someterlo a este tipo de obediencia servil o esclavitud diabólica según el argumento de esta historia<sup>20</sup>? ¿Qué contextos estarían relacionados con el uso de estos polvos mágicos? Las dos preguntas encuentran respuestas muy convergentes. En primer lugar, Padilla dijo que cumplió con el deseo de su padre y había vivido de manera más ventajosa, muy diferente de las elecciones de su hermano Antonio. Según él, el joven en cuestión había preferido el modelo de vida cristiana –servir a un religioso en la casa de la Escuela de Cristo– que vivir una vida con su propio padre. Debido a esto, Nicolás de Golón había tomado todas las precauciones para que su otro hijo permaneciera fiel a su ejemplo y también a los compromisos establecidos con su señor, afirmando “que le enseñaría como fuese hombre de bien, el modo como habrá de salir bien en todos los pleitos, y tener fortuna y para eso le llevaría a ver un hombre sin decirle”<sup>21</sup>.
- 36 Las motivaciones paternas no solo dan visibilidad a una alternativa sobrenatural de ascensión, sino que también confirman un cierto rechazo de una forma de vida enmarcada en servir a las personas con dignidad y privilegio, una situación tan característica de la vida de los grupos de hombres libres relacionados con la descendencia del cautiverio.
- 37 Vale mencionar que, en la primera versión de la historia de estas prácticas mágicas, no fue el demonio el responsable directo de ofrecerle las hierbas, sino un famoso torero, un mulato esclavo de Pedro Carrillo, Caballero de la Orden de Santiago<sup>22</sup>, llamado Frasquera, quien en el universo de tales corridas le había presentado a Padilla la fórmula casi secreta de su fama y éxito en las carreras de toros. Era un puñado de polvo compuesto por flores de retama, huesos de toro (tabas) y raíz de ruda que siempre deberían usarse en el cinturón que se ponía a la cintura, excepto durante el mes de lluvia en esa región.
- 38 A la pregunta de porqué seguía usando preparaciones a base de hierbas a pesar de que era una práctica delictuosa, respondió sin molestia que le había servido durante mucho tiempo para tener suerte en las lides de a pie en las carreras mencionadas, aparentemente, bastante populares en la ciudad de Guatemala como en otros sitios americanos. Así, el comisario de la Inquisición lo dejaría registrado, teniendo en cuenta los comentarios sobre las razones que había perseguido desde joven:
- ... lidiar con buena fortuna los toros, de cuyos zanjés ha salido siempre con aclamación y aplausos, y que también se ha valido de ellos para salir triunfante de algunas riñas, que ha tenido con algunos contrarios suyos, y que para conseguir dinero no ha hecho más diligencias que traerlas consigo y dárselos algunas personas y que aunque todos los que tienen el mismo pacto se han valido de ellos para el mal uso de las mujeres, él no ha acostumbrado porque se ha valido de los otros medios naturales de su maliciosa industria<sup>23</sup>.
- 39 De este modo, la razón para aceptar la oferta del polvo a base de hierbas fue obtener la posibilidad de torear con habilidad y sin miedo en las carreras durante las festividades, además de franquear la suerte y el dinero. El declarante admitió haber logrado tales condiciones, sobre todo, la hazaña de someter a los toros con habilidad después de usar dicho compuesto<sup>24</sup>. Desde que tenía doce años, comenzó a torear, caminando desde entonces con dichos polvos en una bolsa de gamuza, siempre puesta en el lado izquierdo y sacada solamente a la hora de acostarse, para salvaguardar su efectividad según las orientaciones recibidas.

- 40 De hecho, había sido el mismo Frasquera, con quien Padilla dijo que mantuvo siempre lazos de amistad<sup>25</sup>, la persona que se encargó de ofrecerle también otro tipo de polvo cuya composición en este caso era desconocida. Esta vez, el objetivo era conseguir mujeres fácilmente, algo que nunca experimentó porque prefería la fama, como dijo en diferentes momentos. La fama de Frasquera fue emblemática para la comunidad mulata y seguramente el matadero fue un lugar de sociabilidad donde se llevaron a cabo transacciones de los más diferentes tipos. El denunciante dejó claro que el mulato esclavo era un líder reconocido, que controlaba claramente las relaciones establecidas dentro de ese lugar<sup>26</sup>. Padilla no duda en demostrar la vocación de los mulatos para las artes antes mencionadas, la de los toros y la de los polvos mágicos hechos de hierbas<sup>27</sup>.
- 41 En este contexto, por lo tanto, Juan Padilla declaró en primera persona los principios básicos que lo habían guiado a utilizar esos desagradables medios supersticiosos durante tanto tiempo. Dueño de una percepción que sugiere una comprensión claramente pragmática de las relaciones personales y sociales, asoció sus opciones con la adquisición de la fama y el éxito social en un contexto bien definido, propósitos en sintonía con los expresados anteriormente por su padre, además de tantos otros mulatos.
- 42 Triunfar sobre límites jerárquicamente restringidos, buscar alternativas para un cierto reconocimiento en una sociedad donde, con raras excepciones, solo quedaba la opción de una vida al servicio de señores y amos, estas son quizás las razones detrás de tales prácticas asociadas como comunes entre los mulatos. El camino inusual surgió de la posibilidad de dominar la suerte o el destino por medios mágicos, al tiempo que atraía la fama, el dinero y el carisma sexual.
- 43 Además de su padre, Padilla señalaría al menos 14 cómplices o concedores del mismo tipo de práctica de manipulación del arte del herbario, la mayoría de los cuales eran mulatos, algunos indígenas, mestizos y finalmente un español identificado como Pedro Chacón.
- 44 Las tramas por donde circulan las supersticiones revelan tanto las redes interpersonales como las clientelas de poder construidas por ciertomauji2020-07-23T19:44:00ms mulatos al perseguir las dichas formas inusuales de movilidad y reputación. Por otro lado, el caso marca la particularidad de la denuncia, es decir, espontánea, en otras palabras, nadie ni ninguna autoridad había deducido en ambos casos lo "experimentado" por esos mulatos libres. También vale la pena destacar la percepción del demonio a lo largo del proceso: que, a despecho de no ser deseado, es capaz tanto de reducir las limitaciones e inestabilidades personales y sociales determinadas por el hecho de ser mulato, así como por medio del pacto ser responsable de producir ventajas que permitirían hasta cierto nivel poseer ciertos objetos, prestigio relativo o incluso reputación.
- 45 En consecuencia, el dominio o el contacto de los hombres mulatos con este mundo sobrenatural fue, sin duda, como se verá más adelante, una forma de amortiguar los efectos de las limitaciones materiales y del control, ambos reforzados por estereotipos institucionales. Los procesos inquisitoriales sobre la superstición, el curanderismo e incluso la hechicería pueden indicar con cierta riqueza de detalles cómo los hombres libres pobres, mulatos, mestizos, indígenas y, además, los negros, intentaron relativizar tanto los mecanismos de control social como, por extensión, reducir la vulnerabilidad derivada de percepción social de una supuesta inferioridad.

## Prácticas mágicas, poder relacional y reconocimiento indígena

- 46 La autoridad residual otorgada a ciertos individuos mediante la práctica de la curación, si no neutraliza completamente los efectos de la clasificación, impone la necesidad de revisar la idea de una política exitosa de marginación por parte de los centros de poder, además de la amplia difusión y aceptación de las percepciones negativas.
- 47 En otras palabras, significa que no todas las formulaciones de la inferioridad difundidas por los grupos de poder castellanos, peninsulares y criollos, son percibidas, interpretadas o producen actitudes, o aún, nociones que fomentan el rechazo social. Una excelente medida del argumento, por ejemplo, se observa en el desempeño de las autoridades indígenas, quienes indican que tienen una opinión muy favorable con respecto a los curanderos. En gran medida, las actitudes o nociones de los grupos supuestamente sometidos o sujetados, como los indios, evidencian cómo la integración en ciertas comunidades, o las interrelaciones entre los diferentes grupos de la sociedad colonial, permiten convertir la marginalidad y la percepción de sus actores en formas muy particulares de poder. Es el caso de los mulatos libres que se dedicaron al arte de producir polvos para diferentes propósitos o practicaron ciertas curas milagrosas.
- 48 En la década del 30 del siglo XVIII, un sacerdote del pueblo de San Pablo del Monte, zona de Tlaxcala, mostró gran preocupación por el bajo número de indios presentes en las misas. Eran tiempos de epidemia, de matlazáhuatl, y los tlaxcaltecas, como era sabido, preferían buscar alivio para las aflicciones causadas por la enfermedad con una india de Texcoco que dijeron que no se alimentaba de nada más que agua y pulque. Aunque no haya sido juzgada por el Tribunal del Santo Oficio, fue considerada en 1737 como hechicera.
- 49 Según los informes, los lugareños incluso le construyeron un altar de adoración, adornado con velas, flores e inciensos. Con alguna regularidad también le ofrecían flores, velas y dinero para sanarlos. A su vez, ella sugería a sus seguidores un tratamiento en la cabeza a base de hierbas Temactzin, atlanchame y mecoatl<sup>28</sup>. También se dijo que ella enviaba a sus detractores de vuelta a la enfermedad, como castigo por el rechazo hacia a sus prácticas, algo que visibilizaba la tenue frontera entre el curanderismo y la brujería malévol, que estimuló a muchos inquisidores a indagar los ritos curativos como arte mágico patrocinado por el demonio.
- 50 Los procesos en contra de los curanderos son comunes en la rutina inquisitorial de los siglos XVII y XVIII para el mundo novohispano, así como los informes sobre el uso de la magia que hacen diversos sociales o étnicos. Incluso teniendo en cuenta en este caso que las prácticas mágicas no produjeron una gran cantidad de procesos, en comparación con el volumen encontrado para la península ibérica durante el mismo período, como advierte Solange Alberro<sup>29</sup>, es importante señalar que las prácticas de los diferentes curanderos, por ejemplo, sí fueron objeto de atención continua por parte de los comisarios de la inquisición en las provincias del virreinato, ya sea con la averiguación de las denuncias o con la instauración de los procesos.
- 51 A diferencia de los indígenas, que tenían instancia propia de juicio, los negros y los mulatos eran el centro de tales diligencias y, al final, eran juzgados definitivamente, teniendo en cuenta, en particular, una lista de quejas sobre actividades con cierta repercusión y el conocimiento público de los objetos que los vinculaban al campo de la

magia. El caso de Francisco del Castillo, mulato libre que estaba al servicio del presidente de la Audiencia de la Ciudad de Guatemala, es una evidencia de la cuestión. Había sido denunciado por otro mulato llamado José Alonso, cochero de dicho presidente, por el simple hecho de llevar la mano de un mono en una caja, la que por desgracia había caído de su bolsa. El clérigo presbítero que promovió la queja enfatizó la razón por la cual cargaba un objeto de esa naturaleza, “*sería para malos efectos*” o “*no poder ser para cosa buena*”<sup>30</sup>.

- 52 Otro mulato, esta vez un trabajador de las minas de Cata en Guanajuato, llamado Nicolás Gutiérrez, había sido denunciado por razones semejantes, pero la queja se basó en elementos mucho más precisos. Fue acusado y, en consecuencia, encarcelado en las minas. El propio administrador lo había determinado, por haber encontrado en su bolso durante la revisión diaria hecha a los trabajadores un conjunto de figuras o muñecas de hierbas envueltas en cabello, plantas y trozos de seda de varios colores. Cuando el guardia de la mina le preguntó cuál era el propósito de esas figuras, respondió que era para ganar en el juego y que le había sido regaladas por un indio, un hecho que indica relaciones cercanas entre diferentes segmentos étnicos, como se verá<sup>31</sup>. En razón de una abundante serie de discursos de las autoridades durante la época colonial, los estigmas casi siempre eran asociados a la “gente suelta”, vagabundos sin trabajo que amenazan el orden social. Los ejemplos anteriores ponen en tela de juicio dicha noción.
- 53 Al mismo tiempo, no debemos exagerar la vigilancia sobre tales grupos de individuos, pero el hecho es que los mulatos libres asisten frecuentemente a los tribunales inquisitoriales, ya sea como reos, denunciantes o testigos, y constituyen un grupo muy articulado con otros grupos de las sociedades locales en diferentes zonas, en particular con los indígenas, debido, entre otras, a las operaciones de curación mágica que los inquisidores clasifican como supersticiones. Estos son los casos analizados aquí de curanderos y adivinos, todos mulatos libres, denunciados por sus acciones sospechosas en diferentes pueblos del Bajío mexicano, Guanajuato, Querétaro, Michoacán, así como en algunas zonas mineras como Zacatecas o Nueva Galicia.
- 54 Capaces de desplazarse y moldearse fácilmente dentro de los pueblos, los mulatos demuestran una habilidad de vertebración que invita a pensar cómo grupos mezclados instrumentalizaron ciertas relaciones para obtener condiciones favorables. Al manejar las interacciones, los códigos de conducta, las creencias e incluso algunas jerarquías a su favor, fueron capaces de hacer exhibiciones públicas de un poder que, aunque difuso, poseía un gran potencial de proyección, en contraste con las formas tradicionales de ceremonias públicas y rituales aceptadas y diseminadas por las autoridades.
- 55 Me refiero en particular al poder de detener en teoría el curso de los accidentes naturales, a ejercer la omnisciencia sobre los eventos que ocurren en diferentes dimensiones del tiempo y a través de él simular la posibilidad de controlar elementos rutinarios, sobre todo, si se considera el impacto de estas cuestiones en la mentalidad de las poblaciones indígenas, herederas de una cosmogonía en sintonía con tales prácticas. De hecho, las preguntas del examen de los testigos, que serían dirigidas a los consultores y sugeridas al comisario para indagar sobre las prácticas, contemplan las supradichas cuestiones, investigando “no sólo sobre cosas ocultas, pasadas o presentes, sino también sobre las futuras y contingentes que dependen o no del arbitrio y libertad humana.”<sup>32</sup>
- 56 Como se verá, los diversos grupos acudían al encuentro de sanadores mulatos, como en el ejemplo del indio de Texcoco, enseñaban a los potentados locales que eran aceptados

y que además disponían de carisma y poder para atraer audiencias. En consecuencia “los curanderos estaban en el origen de numerosas clientelas, entre las cuales incluso se encontraban muchos de los principales de los indios. No se presupone aquí solamente un tipo de clientelismo estimulado por el don de la curación mística, sino que obviamente, integraba a las clientelas encantadas por las muchas historias de prodigios y, por esta razón, atraídas por atestiguar las otras prácticas mágicas que los inquisidores condenan.

- 57 Si hay una cierta tolerancia para la curación mística, lo mismo no es cierto para los casos de curación que están acompañados, según palabras de un comisario, por prácticas supersticiosas y adivinatorias, los llamados "varios y ridículos medios" que decían usar para engañar a los indios<sup>33</sup>. El proceso contra el mulato libre y anciano, Miguel de los Ángeles, denunciado en el Real de Minas de Nuestra Señora de las Charcas en Nueva Galicia – dentro de los límites del pueblo del Venado y sus agregados –, ilustra las razones de la reacción del comisario a la formación o existencia de clientelas de influencia entre diferentes segmentos de comunidades rurales.
- 58 La historia descrita en los autos y relativa a José Gutiérrez, un indio del pueblo, refuerza las hipótesis anteriores. Una noche, mientras cabalgaba completamente borracho sobre su caballo, perdió el control y cayó. El caballo huyó llevando una celda, bridas y, otros objetos de equitación y un arcabuz. Sin pistas del animal, los principales del pueblo llamaron al mulato Miguel a las casas del Cabildo, precisamente para que adivinara quién se había llevado todas las pertenencias mencionadas<sup>34</sup>.
- 59 En otra ocasión, Juan Ignacio, también indio ladino Tlaxcalteca y principal, enfermo de su ojo derecho y tratado por el " mulato viejo ", admitió haberlo llamado a sanar debido a la gran fama y crédito del curador y adivino que Miguel disfrutaba en el pueblo que solía visitar durante temporadasmauji2020-07-23T19:44:00m, y que mantenía circulando entre los diferentes ranchos de la zona. Seis años antes había sanado los ojos de Don Sebastián Fabián, gobernador del pueblo, aún a otro principal llamado Bernardino Hernández y finalmente a otras personas distinguidas, algunos también gobernadores, como se admite en el interrogatorio. Diferentes personas encontraron en los curanderos formas de controlar la rutina impredecible, es decir, enfermedades, objetos caros perdidos y el futuro mismo, recurriendo a prácticas que mezclaban procedimientos indígenas, de grupos negros y creencias católicas, al igual que los propios practicantes.
- 60 Esto es lo que Diego de Sotomayor, un hacendado, supuestamente de calidad española, testifica en un caso de superstición examinado en el pueblo de Irapuato, jurisdicción de Guanajuato, y en San Francisco de Pénjamo – Obispado de Michoacán – entre 1721 y 1725. Diego registró que pasando un día por la casa de un sujeto llamado Francisco de Morales, indio tarasco de oficio herrero, casado con Ana Torres de calidad mestiza, vio a mucha gente allí. Por curiosidad, entró a la casa para ver qué estaba sucediendo y, para su sorpresa, vio a un sanador mulato chupando al indio Morales<sup>35</sup>. De hecho, se detuvo un momento chupando el estómago o la barriga del enfermo, no estaba seguro, y después de chuparlo se quitó un hueso pequeño de la boca, diciendo que se lo había retirado de aquel cuerpo.
- 61 No aplicó ningún otro remedio, excepto su boca, a pesar de la insistencia en los interrogatorios para descubrir formas de medicación y, por extensión, el uso de palabras mágicas. Se trataba, por lo tanto, de un notorio chupador, una de las muchas terapias especializadas, junto con los masajes (sobar), las limpiezas que azotaban o

rozaban el cuerpo con ramas de plantas, que sometían a presión las partes comprometidas y que por fin se terminaban con la utilización de ventosas. Algunas de estas técnicas fueron bastante comunes desde el período mexica, delimitando una práctica que concentraba la enfermedad en un determinado punto del cuerpo para su extracción materializada<sup>36</sup>.

- 62 Desde otro punto de vista, proveniente del testimonio del mestizo Cristóbal Conejo, nacido en Querétaro, la presencia de los habitantes del pueblo se hace notar de modo muy tajante, en el mismo evento descrito por el español Sotomayor en la casa de Morales. A las ocho de la mañana y reunidos en los jacales de la hacienda, casas donde residían las familias contratadas para ciertos trabajos, una pequeña multitud se reunió para ver lo que parecía ser un evento festivo, como se describe en el proceso<sup>37</sup>.
- 63 El practicante era el mulato libre Antonio de Alvarado, quien durante todo el proceso también fue identificado además como Salvador Carmona y como José Antonio Carmona. Fue acusado al principio de ser un curandero supersticioso y adivino, pero, al fin y al cabo, se concluyó que era sólo un mentiroso y estafador, conversión de significados que parece indicar una tercera forma de descalificar las prácticas, etiquetadas como supersticiosas de los sanadores mulatos. Será importante empezar a reflexionar desde aquí sobre algunos significados de la frontera entre la superstición y el engaño en el contexto de los casos reportados. El "engaño" o embuste tuvo su papel en las comunidades investigadas por los comisarios del Tribunal Inquisitorial.
- 64 En otras palabras, hay demandas de idéntica naturaleza dirigidas a mulatos libres para la misma zona de Guanajuato entre 1696 y 1720. Además de Alvarado, están el proceso de Felipe de Santiago y la queja en contra de Nicolás Gutiérrez, ambos originarios de la villa de Santa Fe de Guanajuato. Considerando la sugerencia enviada al tribunal por un funcionario del partido Río Chico, llamado Bartolomé Martínez de Castilla, pidiendo se nombrara ministros en todas las jurisdicciones – “a quien ocurrir con estas denuncias por la mucha necesidad que hay mayormente en esta jurisdicción según tengo noticia de un mayor”<sup>38</sup> –, , todo indica que la acción de los curanderos era bastante visible y que contaba para su difusión no con tolerancia, sino acaso con las debilidades estructurales del Santo Oficio – por hacerse presente de manera vehemente en ciertos rincones de las zonas rurales.
- 65 La presencia de representantes de la Inquisición en algunas de las zonas más centrales quizás explique la movilidad constante de los curanderos mulatos, que se trasladan de un pueblo a otro, haciendo algo más que simplemente socorrer a los clientes. Sin embargo, en ciertos casos la preocupación de la institución en relación con los curanderos era menos una cuestión de los riesgos derivados de su presencia física que su papel por conservar y difundir concretamente las prácticas y creencias que ya se creían extirpadas entre los habitantes locales. La demanda contra el zapatero Felipe de Santiago por superstición es sorprendente en este sentido. Había sido denunciado indirectamente por una mujer morisca libre llamada Francisca Carvajal, viuda de un mulato libre. De hecho, Francisca fue a denunciar a su propia hija, la mulata Antonia Jiménez, esposa del mulato libre Francisco Estrada, declarando que en una ocasión vio a su hija hacer un juicio imprudente contra una india llamada Madalena, que era su sirviente, debido a la desaparición de algunos pañuelos.
- 66 Cuando su madre le preguntó cómo podía estar tan segura de que la india había robado cuando había tanta gente presente, respondió que lo supo por un medio eficiente y que lo había experimentado antes: tomó un anillo de un tamiz (cedazo) y le colocó dos

tijeras abiertas como una cruz, acompañado de un rosario con medallas y en una de ellas una efigie del Santísimo Sacramento. Luego dijo el credo, rezó una oración a San Antonio, preguntando si tal y tal fulano había robado, es decir, nombrando a varias personas de las que sospechaba.

- 67 Reprendida por su propia madre, admitió que lo había hecho de la misma manera antes bajo la orientación de Felipe, de lo que sospechaba había sido la desaparición anterior de otro pañuelo. La persona responsable del robo era en realidad una vecina llamada María de la Concepción "la bonita". Quizás tratando de deshacerse de la sospecha, el zapatero le habría enseñado cómo encontrar a los responsables en el caso de robo recurriendo al sortilegio, algo que también había hecho para otra desaparición que ocurrió más tarde, esta vez una azuela (cincel) que habían rentado a un indio<sup>39</sup>. Los resultados de las adivinaciones habían sido absolutamente exitosos y confirmaban la posibilidad de someter tales infortunios, o regularlos, de acuerdo con la voluntad de aquellos que conocían los rituales.
- 68 El caso del cincel hizo que Francisca regresara al tribunal para corregir un error grave. Necesitaba eximir a su hija del crimen de superstición, por lo tanto, admitió haber mentado, o reinventado la narrativa, sobre que ella había llevado a cabo sola y sin la intercesión de Santiago, la práctica que permitió la recuperación del objeto.
- 69 La "malicia supersticiosa", según una expresión procesal, encontraba, por lo tanto, su fundamento social, que parecer en la circulación de prácticas de convivencia marcadas por la desconfianza y la malicia y que indicaban negocios, disputas y hostilidades entre diferentes vecinos, miembros de la familia y de la comunidad en general. Por ejemplo, cuando el tejedor Francisco de Estrada, el esposo de Antonia, debe dar su testimonio, curiosamente ofrece otra queja a los inquisidores, que sin duda era de hecho maliciosa. Cuando se le preguntó en los preliminares del interrogatorio si conocía un caso contra la fe católica o de adivinación, se aprovechó y dijo que todo lo que sabía era que Francisco Espinoza, un mestizo que había vivido en la Ciudad de México y en Puebla, casado con su madre, entonces su padrastro, constantemente afirmaba que había entregado su alma al demonio desde que atendió sus deseos; todo esto sin que este individuo diese muestras de ningún arrepentimiento. Sospechaba que durante mucho tiempo no confesó ni cumplió ningún precepto, y que esto su madre, su suegra Francisca de Carvajal y, por supuesto, su esposa lo sabían<sup>40</sup>. Sería convocado nuevamente y esta vez finalmente hablaría sobre el caso de Felipe Santiago.
- 70 Otras estructuras de denuncias verificadas para los casos analizados están menos asociadas con los eventos en sí, y lo están más bien con las estructuras de poder local, articuladas con el uso de mano de obra en las áreas de cereales y minería, como es el caso del Bajío y de las minas. Por extensión, enmarcaban el descontento de algunos principales, que se sentían perjudicados por el alboroto generado alrededor del mulato que solo daba cuenta de enfermedades habituales.
- 71 Los procesos delinear sobre todo ciertas inquietudes y disputas en torno a los modelos de sumisión o control de las poblaciones indígenas y los elementos considerados capaces de desestabilizar la dinámica hasta entonces establecida en los pueblos, tal como lo entienden las autoridades religiosas, políticas y hacendados de calidad españoles, convirtiéndose sobre todo en fricciones de las autoridades y empoderados con los mulatos curanderos, tensiones que se dirigirán adecuadamente al ámbito procesal inquisitorial. Algo que se puede denominar miedo político a la superstición o la magia, justamente por tratarse de formas de controlar o regular ciertos problemas de

la vida cotidiana. Este fenómeno que excede la simple condena teológica vigilada por los tribunales eclesiásticos o inquisitoriales. Los procesos de los mencionados Antonio Alvarado y Miguel de los Ángeles son fuentes ricas para comprender las vinculaciones con el temor mencionado.

- 72 Alvarado fue denunciado en 1721 y su proceso duró 4 años. Al principio había sido sentenciado por el cura del partido a probables 50 latigazos, sin haber sido siquiera procesado. Nunca sufriría ningún martirio, sobre todo porque después de dos intentos huiría de la cárcel pública, aserrando los barrotes de la mazmorra. De alguna manera se había ganado muchos pesos y pertenencias de varias personas del Pueblo al negociar el pago de sus servicios.
- 73 Todos los que testificaron en contra de él eran miembros de los mismos grupos privilegiados que habían buscado sus servicios por un cierto tiempo. Alvarado, irónicamente llamado por los comisarios "el galeno", se jactaba de que también era un *zahorí* o adivino. Pero, más bien fue reconocido como un "acertado curandero", quien, como ya se ha dicho, combinó chupadas en partes del cuerpo con hierbas molidas, agua salada, sacando de los enfermos desde gusanos hasta huesos pequeños, bolas de pelo e incluso numerosas espinas que se han descrito a veces como nopal, mezquita o güizache. Reforzaba su terapia con el uso de fumadores, cáscaras de huevo, huevos batidos de guajolotes, aplicados en general bajo la forma de parches en las partes inferiores del cuerpo y finalmente un preparado de huevos con tabaco que hacía nausear durante días a todos sus clientes. Reforzaba sus talentos con alabanzas al Santísimo Sacramento y diciendo que veía todos los viernes a un Santo Cristo en el cielo de la boca, que nunca fue visto por nadie más que por él.
- 74 Sus presentaciones ante el público que rodeaba a los enfermos eran orquestadas escenificaciones, como lo indican diferentes testimonios. Ana Torres, esposa del mencionado principal de nombre Morales, afirma en testimonio lo siguiente: "dijo que para curar dicho enfermo habrá de ser delante de algunas personas para que lo vieron curar porque no dijeron que curaba por arte mágico..., y abriendo las manos y los dedos dijo a los que estaban presentes, ya ven bien que no tengo nada"<sup>41</sup>. En otra ocasión, en la casa del español Miguel Antonio Santibáñez, un criollo de la Ciudad de México, chupó los codos y las muñecas de Petrona María, una india ladina y mujer del mismo Santibáñez, un minero de las minas de Tayey. Alvarado le dijo a él y a los demás presentes "vean ustedes mi boca como no tengo nada en ella"<sup>42</sup>, luego bebió tres o cuatro copas de vino, que según dijo fortalecían su estómago y mejoraba su aliento al chupar las partes dañadas del cuerpo donde el dolor se concentraba en los enfermos.
- 75 Una acción premeditada para producir engaño o no, la verdad es que Alvarado combinaba varias técnicas utilizadas por diferentes tradiciones de curanderos y las encajaba en el marco de un espectáculo al mejor estilo de los magos modernos. Algo que le valdría, correctamente o no, el título de engañador, especialmente en vista del hecho de que sus servicios, como se vio, eran diligentemente cobrados. Durante parte del proceso, los interrogatorios buscaron en vano asociar implícita o explícitamente sus actividades con pactos demoníacos, la formulación de hechizos o palabras mágicas. Ante las respuestas de que no había pronunciado nada sospechoso durante las curaciones y que, de hecho, indicaban acciones de contra-hechicería basadas en la gracia sin valerse del demonio<sup>43</sup>, los comisarios locales prefirieron tipificarlo como supersticioso, una calificación en la que encajaba fácilmente, y finalmente como un embustero.

- 76 Para ser liberado de la prisión, Alvarado incluso admitió su propio engaño, convenciendo al presbítero domiciliario Bravo de Laguna, quien, apenado por su sufrimiento, se dispuso a liberarlo sin pago de las costas y sin fulminar el proceso. De rodillas y llorando, confesó ser un mentiroso que buscaba remediar sus necesidades, por ser pobre. A su vez, los huesos que sacó de los enfermos fueron encontrados en la calle, y los llevó escondidos en su boca, fingiendo sacarlos de la parte que chupó. Pidió que lo liberara porque tenía una esposa que estaba muriendo y quería enterrarla. Finalmente, era cristiano y había crecido en México en la casa de Marqués del Valle.
- 77 No se sabe si su tiempo en México fue cierto o no, el hecho fue que había llegado a los pueblos de Irapuato y Ayo en varias ocasiones con el apoyo de diferentes personas. Todas ellas eran víctimas de problemas graves de salud personal, en la familia o estaban cumpliendo una solicitud de personas en el vecindario con problemas graves.
- 78 Lo más importante es que durante el período en el que estuvo encarcelado, parece que hubo disturbios y aun así continuó atendiendo clientes y curiosos sin restricciones, cobrándoles por las consultas en la cárcel y creando así diversas vejaciones a las autoridades<sup>44</sup>. Cuando más tarde se compuso la cabeza del proceso, se apuntaron las recomendaciones insistentes del comisario respecto de que cualquier visita destinada a la curación y la adivinación estarían prohibidas. Una de las muchas controversias que surgieron del arresto de Alvarado fue, sin duda, la negativa del alcalde y teniente del partido, el indio Lorenzo de Arana, a hacer cumplir la orden de flagelación dada por el cura beneficiario y también un juez eclesiástico. Como admite Francisco Moreno, no se sabía si la negativa a castigar al mulato en público era por una razón justa, pero para evitar desacuerdos no insistió en la medida y ordenó al acusado que permaneciera en prisión hasta nuevo aviso. A vista del rechazo, literalmente acusa a Alvarado de ser peligroso y todavía “estorba lo que no le pertenece y pide lo que no le toca”.
- 79 La respuesta de Arana, a través de una carta transcrita en el proceso, está matizada por un discurso de apego a la legalidad y obediencia expresada, pero de hecho también revela ciertas contingencias con respecto a la inserción de los representantes indígenas en los esquemas de poder “pueblerinos”, impuestos tanto por los religiosos como por el poder civil, algo que presagia formas sutiles de desobedecer los abusos en dicha situación y que sugiere una cierta protección al mulato curandero<sup>45</sup>.
- 80 Como se sugirió anteriormente, es posible observar la presencia de una red de autoridades detrás de la queja y su confirmación. El principal denunciante es uno de los testigos del proceso, Jerónimo Francisco Carranza de Alcocer, 21 años, residente en la Ciudad de México. Estuvo en esa jurisdicción durante no más de 7 meses y poseía un conjunto de haciendas llamadas Corralejo<sup>46</sup>. Dijo que había traído a Alvarado a su presencia, ya que este último estaba en el rancho de los pastores de aquellas haciendas. Al preguntarle al mulato si realmente sanaba y adivinaba, respondió que sí y que sacaba huesos de los moribundos. Admitió haber aprendido todo el conocimiento que tenía de un libro, pero Carranza estaba convencido de que el mulato no sabía leer y, por lo tanto, mentía. Sin embargo, la observación que más llama la atención en los autos ofrecida por el hacendado es la admisión de Alvarado de que había comenzado a dedicarse a esa vida de curación y adivinación porque “se le había aparecido” la Virgen María “Nuestra Señora en cierta parte que no acuerda debajo de una palma de guichache y le dijo labrase un templo”<sup>47</sup>, comentario que revela una especie de mimetismo con la experiencia de Juan Diego, mensajero indio de la revelación de la virgen en Tepeac, en el siglo XVI, y protagonista de la devoción guadalupana.

- 81 Dijo también al hacendado que ya había estado antes en el Tribunal Inquisitorial, frente al inquisidor Francisco Palacios, que no solo lo había aprobado, sino que también le había dado permiso para seguir curando; este último hecho incluso sería confirmado por testigos. Es interesante notar cómo en ambos casos, tanto en la conversación previa con el padre Laguna, como en la que tuvo con Carranza, indica conocer con cierto grado de intimidad algunos espacios de autoridad y privilegio del mundo novohispano.
- 82 Más tarde, en 1723, después de once meses de prisión, periodo durante el cual rechazó la acusación de ser hechicero, presentó una solicitud de liberación requiriendo, sobre todo, que le restaurasen los honores de hombre libre – por la misericordia de Dios – y también de católico y cristiano fiel. Solicitaba así ser liberado de la prisión en la misma condición de libre y sin pagar las costas judiciales<sup>48</sup>.
- 83 De hecho, según la comprensión de los comisarios de la Inquisición, Alvarado, como José Antonio Carmona, provocaban profundas inquietudes en la gente del pueblo de Irapuato como en aquellos que habitaban sus alrededores<sup>49</sup>, en razón de sus adivinaciones y por los engaños producidos. El temor político a las curas místicas venía mayormente de la facilidad con que se "infestaban" los indios de los pueblos, según las palabras de un religioso. Más que sanar, de acuerdo a las palabras del padre, los curanderos eran un cáncer que debía ser evitado<sup>50</sup>.
- 84 El caso de Miguel de los Ángeles, ocurrido en Pueblo tlaxcalteco del Venado, no fue diferente a este respecto. El denunciante Fray Luis Hermoso, ministro de doctrina, se muestra inflexible al decir que Miguel curaba con luces, palabras y hechicerías, refiriéndose en este caso a adivinaciones, y que había comenzado a perseguirlo exactamente cuando se dio cuenta de que su curación ya era voz y noticia en toda la región. La observación casi doctrinal del religioso, ciertamente confirma la hipótesis, previamente indicada para el caso de Alvarado con respecto a la protección ensayada por el alcalde Aranda, cuando finalmente sugiere que es necesario cambiar al acusado de prisión:
- "y también porque esta cárcel no tiene seguridad alguna, y aunque la tuviese no es conveniente que dicho reo esté en ella, porque los carceleros, y demás ministros, son indios, y es muy contingente prevarique todo el Pueblo, que como rudo es ignorante, cree con suma facilidad, las supersticiones y fingidas adivinaciones del d[ic]ho Miguel quien los tiene engañados, tanto que le regalan y aún en la cárcel, sin poderlo yo estorbar veneran y temen; y yo recelo que el veneno de su astucia, y fingidas santidades no contamine todo el pueblo"<sup>51</sup>.
- 85 Finalmente, la saña del franciscano Hermoso encontraría toda la justificación en el testimonio dado por un herrero llamado Bernardo de la Barrera, mestizo, casado con una india y quien, tratando de las habilidades del viejo Miguel con el gobernador Sebastián Fabián, admite haber escuchado de este último que lo había curado y que después de Dios le debía su salud. Cuando convocaron a Fabián para testificar, negó la cura, diciendo que en realidad había sido curado por una bebida hecha de vino y manzanas sugerida por un religioso que había estado allí. El destino de Miguel fue menos privilegiado. En realidad, recibió 25 azotes en la plaza pública y fue sometido a un sermón de advertencia. Como se puede ver, durante el siglo XVIII los indios eran aficionados aún a las tradiciones mesoamericanas, pero de alguna manera renovadas, reinterpretadas por mulatos que se presentan como representantes de este tipo de religiosidad móvil y aún profundamente vinculados al ritualismo del espectáculo. Es el resultado de la coexistencia de diferentes grupos, en otras palabras, el verdadero "Nuevo Mundo".

## Fuentes

- 86 Archivo General de la Nación de México (AGN), Ramo Inquisición, Volúmenes 515, 697, 740, 767, 788, 790.

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo & Moreno de los Arcos, Roberto (coords.), *Medicina Novohispana Siglo XVI. Historia General de la medicina en México*, Academia Nacional de Medicina/UNAM, México, 1990, Tomo II, 351 p.
- Alberro, Solange, *Inquisición y Sociedad en México. 1571-1700*, FCE, México, 1988, 622 p.
- Calvo, Thomas, *Poder, Religión y Sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, Ayuntamiento de Guadalajara, Guadalajara, 1992, 423 p.
- Cameron, Ean, *Enchanted Europe. Superstition, Reason, & Religion, 1250-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2011, 473 p.
- Freire, Jonis & Maria Verónica Secreto (orgs.), *Formas de liberdade. Gratidão, condicionalidade e incertezas no mundo escravista nas Américas. México, Cuba, Porto Rico, Santo Domingo, Caribe Francês, Brasil e Argentina*, Mauad/Faperj, Rio de Janeiro, 2018, 272 p.
- De la Peña, Guillermo, “La Antropología Social y Cultural en México”, Madrid, septiembre. 2008. URL:<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/antrosim/docs/DelapenaMexico.pdf>, consultado el 14 enero 2019.
- Gonzalbo Aizpurú, Pilar (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, FCE/Colegio de México, México, vol III, 2005, 592 p.
- Lara Cisneros, Gerardo, “El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos, Débats*, 09/07/2012, URL:<http://nuevomundo.revues.org/63680>, consultado el 20 de abril 2019.
- Lewis, Laura, *Hall of Mirrors. Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*, Duke University Press, Durham & London, 2003, 262 p.
- Mereu, Italo, *Historia de la intolerancia en Europa*, Paidós, Barcelona, 2003, 380 p.
- Metcalfe, Alida, *Go-betweens and the Colonization of Brazil. 1500-1600*, University of the Texas Press, Texas, 2005, 375 p.
- Ocampo López, Javier, *Supersticiones y agujeros colombianos*, Punto de Lectura, Bogotá, 2007, 367 p.
- Yannakakis, Yanna, *El arte de estar en medio. Intermediarios indígenas, identidad india y régimen local en la Oaxaca Colonial*, Universidad Autónoma Benito Juárez/El Colegio de Michoacán, Oaxaca/Zamora, 2012, 327 p.

## NOTAS

1. El presente texto resulta de un proyecto de investigación sobre los mulatos libres en la Nueva España y su tratamiento en los ámbitos judiciales y notariales, financiado por la Fundación Carlos Chagas Filho para el Apoyo a la Investigación del Estado de Río de Janeiro (FAPERJ).
2. Sobre la cuestión del modelo católico y las prácticas de la sospecha. Cf. Mereu, Italo, *Historia de la intolerancia en Europa*, Paidós, Barcelona, 2003, p.21 y ss.
3. Cameron, Ean, *Enchanted Europe. Superstition, Reason, & Religion, 1250-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp.2-6. Cameron advierte que tales interpretaciones de significado no provienen del pensamiento indisciplinado y aleatorio o incluso del misticismo naturalista aislado. Por el contrario, destaca el hecho de que algunos de los estudios más rigurosos de la Europa pre moderna sobre la causalidad surgieron del esfuerzo por discernir por qué suceden las cosas y qué significan en el contexto del análisis teológico y de la crítica a la superstición. Tercero, que la crítica de la superstición ha presentado la teología pastoral como algo más práctico, específico y aplicable. En cuarto lugar, señala el hecho de que, en la era de la ortodoxia confesional, entre los siglos XVI y XVII, la retórica que tradicionalmente condenaba la superstición y la magia, en opinión del devoto, se convirtió en una parte fundamental del aparato intelectual para perseguir hechiceras, magos y brujas. Quinto, que la literatura sobre supersticiones configuró una serie de discursos que no evidenciaban o tenían una conexión necesaria con ninguna realidad. Finalmente, en la perspectiva protestante, el catolicismo es visto como una forma de superstición.
4. Lara Cisneros, Gerardo, “El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Débats, 09/07/2012, párrafos 13 y ss. URL: <http://nuevomundo.revues.org/63680>, consultado el 20 de abril de 2019.
5. Thomas Calvo presenta para el caso de Guadalajara entre 1620-1623 varios tipos de prácticas consideradas mágicas derivadas de diferentes tradiciones: domar a su cónyuge o yerno, domesticar al amo, el encantamiento para las relaciones sexuales, hacer impotentes, filtros de amor, prácticas médicas mágicas, envenenamientos, pronósticos, hechizos, maleficios, detención de objetos mágicos, necrofilia, pacto con el diablo, entre otros. Calvo, Thomas, *Poder, Religión y Sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, Ayuntamiento de Guadalajara, Guadalajara, 1992, p. 213.
6. Cameron, E., *Enchanted Europe*, Op. Cit., p. 2 y 4.
7. Ocampo López, Javier, *Supersticiones y agüeros colombianos*, Punto de Lectura, Bogotá, 2007, pp. 19-21.
8. Ocampo López, J., *Supersticiones*, Op. Cit., p.27.
9. Cf. Lewis, Laura, *Hall of Mirrors. Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*, Duke University Press, Durham & London, 2003, en particular p.15-45.
10. Cf. Da Rocha Wanderley, Marcelo & Castillo, Norma Angélica, “Entre as margens da liberdade. Mulatos livres e negros: condição e experiências diante da Justiça Eclesiástica (Nova Espanha. Séculos XVII-XVIII)” en Freire, Jonis & Maria Verónica Secreto (orgs.). *Formas de liberdade. Gratidão, condicionalidade e incertezas no mundo escravista nas Américas. México, Cuba, Porto Rico, Santo Domingo, Caribe Francês, Brasil e Argentina*, Mauad/Faperj, Rio de Janeiro, 2018, pp.103-128.
11. El enfoque adoptado aquí, por lo tanto, no trata el tránsito de mulatos entre mundos culturales y étnicos, como tampoco del sincretismo de las prácticas o las especificidades de los elementos africanos presentes en las mismas y traducidas por conceptos como la negritud o *Blackness*. Hay una variedad de trabajos dedicados al tema y hacer referencia a ellos sería extrapolar la propuesta de este estudio. Así, en el contexto de este artículo, los mulatos se perciben como integrados a las lógicas indígenas y, a veces, al mundo indígena más que al de los negros y de los propios mulatos, particularmente se si considera los casos analizados en la segunda parte. Sin embargo, hay estudios que merecen toda la atención por profundizar los procesos históricos de intermediación tomando en cuenta sus matices menos evidentes. Me

refiero solamente a dos de ellos: Yannakakis, Yanna, *El arte de estar en medio. Intermediarios indígenas, identidad india y régimen local en la Oaxaca Colonial*, Universidad Autónoma Benito Juárez/ El Colegio de Michoacán, Oaxaca/ Zamora, 2012; Metcalf, Alida, *Go-betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600*, University of the Texas Press, Texas, 2005.

12. De la Peña, Guillermo, “La Antropología Social y Cultural en México”, Madrid, septiembre 2008, p. 1. URL: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/antrosim/docs/DelapenaMexico.pdf>, consultado el 14 enero de 2019.

13. Archivo General de la Nación de México (AGN), Inquisición (Inquisición), Volumen (v) 515, Expediente (E) 17, Año (A) 1670, Fojas (f) 537 v.

14. AGN, Inquisición, v 515, E 17, A 1670, f 538 r.

15. AGN, Inquisición, v 515, E 17, A 1670, f 537 r.

16. AGN, Inquisición, v 788, E 25, A 1730, f 549 r.

17. Los inquisidores, acusando la falsedad del contenido de la denuncia, declararían de modo tradicional que las razones provenían “de la gran misericordia con que el Santo Tribunal perdona a los denunciados espontáneos; juzgado que este de habrá hecho no de tan exequibles delitos, para culpar a otros con quienes ha de haber tenido alguna pasión, o en tono que precipite hacer con tan poco temor de dios dicha denuncia”. AGN, Inquisición, v 788, E 25, A 1735, F 560 v.

18. AGN, Inquisición, v 788, E 25, A 1730, f 540 v.

19. “[...] era un hombre pequeño de cuerpo de color achinado narices chatas, ojos rosados, y su vestido era el armoador y calzones de estamera colorada, y encima una casaqueta blanca, cuya tela no sabe, ni tampoco reparó en los pies, ni se traía medias y zapatos”. AGN, Inquisición, v788, E 25, 1730. f 541 r. En otro momento es descrito como: “un chivo negro muy grande y gordo como un ternero, con cuernos grandes, pero sin barbas”. AGN, Inquisición, v 788, E 25, A 1730, f 544 r.

20. Las palabras pronunciadas durante el ritual no solo delinear los vínculos constantes entre el pacto demoníaco y la superstición ya reconocidos en la teología católica moderna, sino que también afirman la naturaleza del pacto como expresión de una esclavitud deseada: “en el nombre de Lucifer, y de los que a él le acompañaban, hacemos este mensaje, y ofreciéndome a sus plantas, en quien creo me ayudará, y que hago yo la promesa de ser su esclavo, y que serviré constante”. AGN, Inquisición, v 788, E 25, A 1730, f 544 r.

21. AGN, Inquisición, v 788, E 25, A 1730. F 540 r.

22. Juan Padilla afirmará que el dicho era esclavo de un alcalde ordinario chamado Francisco Cabrera. Los testimonios a lo largo de las diligencias desmentirían la propiedad de Cabrera. Fue esclavo de Juan Ramírez de Arellano y después fue vendido a Carrillo. AGN, Inquisición, v 788, E 25, A 1730, f 555 r y 556 r.

23. AGN, Inquisición, v 788, E 25, A 1730, f 540 r.

24. AGN, Inquisición, v 788, E 25, A 1730, f 538 v.

25. Más tarde quitaría toda la culpa al toreador, transfiriéndola definitivamente a su padre.

26. “Frasquera era el principal que allí mandaba, y a quien todos procuraban tener contento lo solicitó también el declarante llevándole todo lo que podría coger en casa de su madre, más a menudo y con más abundancia que los demás, y así se estrechó con él y haciéndose como desentendido de uso de polvos, y con la sospecha de que el dicho Frasquera lo usaba, porque así se decía comúnmente.”. AGN, Inquisición, v 788, E 25, A 1730, f 547 v.

27. “porque el declarante como otros mulatos lo hacen aprendió a torear en el matadero donde comunicó al dicho Frasquera, y le llevaba lo que tenía y adquiría y así hablando de aprender bien dicho oficio le dijo que no cansase, que para entre los dos y en secreto él le diría y haría con que torea bien”. AGN, Inquisición, v788, E 25, A 1730, f 538 v.

28. AGN, Inquisición, v 862, E 1, A 1737, ff 260-263. Molina de Villar, América, “Remedios contra la enfermedad y el hambre” en Gonzalbo Aizpurú, Pilar (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, FCE/Colegio de México, México, 2005, p 193.

29. Alberro, Solange, *Inquisición y Sociedad en México. 1571-1700*, FCE, México, 1988, p. 183.
30. AGN, Inquisición, v 697, E 38, A 1696, ff 376r y 377r.
31. AGN, Inquisición, v 740, E 27, A 1710, f 99r. Uno de los que confirman las acusaciones es Melchor de los Reyes, mulato libre, vecino de la villa de Santa Fe de Guanajuato y herrero en la dicha mina.
32. AGN, Inquisición, v 790, E 3, A 1721, f 273v.
33. AGN, Inquisición, v 767, E 18, f 355r.
34. El reconocimiento público de sus habilidades no impidió el surgimiento de algunas tensiones o dudas acerca de la capacidad adivinatoria de Miguel, tal como atestigua Ambrosio Martín, indio vecino Tlaxcalteco: “[...] entró el declarante en dichas casas de cabildo, y vio sentado al dicho Miguel, que parecía se estaba durmiendo y dijo el declarante qué ha de adivinar este y lo replicaron qué entendéis vos de esto o que no sabe pareciere nada de lo que se perdió, al dicho José Gutiérrez, y que todo lo que él le iba dicho los iba todo lo más del pueblo”. AGN, Inquisición, v 767, E 18, A 1717, f 346v.
35. AGN, Inquisición, v 790, E 3, A 1721, f 310r.
36. Quezada, Noemí, “El curandero colonial, representante de una mezcla de culturas” en Aguirre Beltrán, Gonzalo & Moreno de los Arcos, Roberto (coord.), *Medicina Novohispana Siglo XVI. Historia General de la medicina en México*, Academia Nacional de Medicina/UNAM, México, 1990, Tomo II, p. 320.
37. “[...] mucha gente juzgando que habría alguna boda se fue acercando a la puerta de dicho xacal viendo que no pudo entrar se fue a la pared de otro xacal que está en frente en cuya pared sentado se arrimo para saber de Sebastián Gamiño maestro de albañil con quien había ajuntado en dicha hacienda lo que causaba tanta gente en el dho Xacal y que de adónde estaba arrimado vido sacar en una otra vieja unas yemas de huevos... vido quemar en una lumbrada pequeña de jihuates de que la formaron la dicha lumbrada y que de ahí a poco rato lo llamó desde la puerta el dicho su compañero, Sebastián Gamiño para que viese lo que pasaba a cuyo llamado acudió pronto... y asomándose a la puerta de dicho xacal por entre las cabezas de los demás gentes que en ella estaban vido a un mulato ... soplando un oído a otro hombre que estaba reclinado en las faldas de una mujer... y que por estar incomodo mirando con gran dificultad se volvió a arrimar a la parte del Xacal dónde antes había avistado desde dónde vido salir el dicho mulato curandero”. AGN, Inquisición, v 790, E 3, A 1721, f 338r.
38. AGN, Inquisición, v 790, E 3, A 1721, f 323r.
39. AGN, Inquisición, v 697, E 19, A 1696, f 222v.
40. AGN, Inquisición, v 697, E 19, A 1696, f 228r.
41. AGN, Inquisición, v 790, E 3, A 1721, f 303r.
42. AGN, Inquisición, v 790, E 3, A 1721, f 341v.
43. AGN, Inquisición, v 790, E 3, A 1721, f 283r.
44. AGN, Inquisición, v 790, E 3, A 1721, f 286v.
45. “Me vino a decir el indio Alcalde de dicho Pueblo que mandaba el señor cura de este pueblo le dieron 200 azotes públicamente a un mulato que se hallaba preso en la cárcel pública de este pueblo por su orden verbalmente sin haber fulminado autos aunque después de abierto opuesto me a que se me notificara por auto fulminaron algunos; la oposición mía fue por tener inteligencia de que los curas no pueden mandar semejante castigo sin impartir el auxilio real, y en esto no haber ejecutado sino sin haber caso la justicia mandar a los indios que le dieran los referidos azotes y que lo y que lo desterrarán (...), e yo ignorando la causa que para semejante castigo me opuse a ello pidiéndole por escrito para mi resguardo estas son las causales que pongo en la consideración.” AGN, Inquisición, v 790, E 3, A 1721, f 275r.
46. AGN, Inquisición, v 790, E 3, A 1721, f 284r.
47. AGN, Inquisición, v 790, E 3, A 1721, f 288v.
48. AGN, Inquisición, v 790, E 3, A 1721, f 331r.

49. AGN, Inquisición, v 790, E 3, A 1721, f 286v.  
 50. AGN, Inquisición, v 790, E 3, A 1721, f 273r.  
 51. AGN, Inquisición, v 767, E 18, A 1717, f 344r.

## RESÚMENES

El objetivo del artículo es analizar los procesos de identificación/clasificación de mulatos libres basados en la percepción inquisitorial y el control sobre las relaciones interétnicas, considerando en particular cómo este grupo usó en gran medida las prácticas mágicas como una forma de insertarse en las comunidades indígenas. Como la historiografía misma reconoce al analizar la acción inquisitorial en el virreinato, a pesar de los esfuerzos por controlar o reprimir las prácticas religiosas de los negros y mulatos, es imposible evaluar con precisión el grado de eficiencia de tales procesos de control sobre diferentes comportamientos. Entre los delitos a menudo asociados con las experiencias de este grupo de mulatos libres en procesos inquisitoriales se encuentran las prácticas entendidas como supersticiones.

The objective of the article is to analyze the identification / classification processes of free mulattos based on the inquisitorial perception and control over inter-ethnic relations, considering in particular how this group largely used magical practices as a way of inserting themselves in indigenous communities. As historiography itself recognizes when analyzing the inquisitorial action in the viceroyalty, despite efforts to control or repress the religious practices of blacks and mulattos, it is impossible to accurately assess the degree of efficiency of such control processes over different behaviors. Among the crimes often associated with the experiences of this group of free mulattos in inquisitorial processes are practices understood as superstitions.

L'objectif de l'article est d'analyser les processus d'identification/classification des mulâtres libres basés sur la perception et le contrôle inquisitorial des relations interethniques, en considérant en particulier comment ce groupe a largement utilisé des pratiques magiques comme moyen de s'insérer dans les communautés indigènes. Comme l'historiographie le reconnaît elle-même en analysant l'action inquisitoire dans la vice-royauté, malgré les efforts déployés pour contrôler ou réprimer les pratiques religieuses des noirs et des mulâtres, il est impossible d'évaluer avec précision le degré d'efficacité de ces processus de contrôle des différents comportements. Parmi les crimes souvent associés aux expériences de ce groupe de mulâtres libres dans les processus inquisitoriaux, on trouve des pratiques comprises comme des superstitions

## ÍNDICE

**Palabras claves:** mulatos libres, identificación, mestizaje, Nueva España, siglo XVII y siglo XVIII

**Keywords:** free mulattos, identification, miscegenation, New Spain, XVIIth, century, XVIIIth century

**Mots-clés:** mulâtres libres, identification, métissage, Nouvelle Espagne, XVIIe, siècle, XVIIIe siècle

AUTOR

**MARCELO DA ROCHA WANDERLEY**

Departamento de Historia Universidad Federal Fluminense- Brasil

rwmarcelo[at]gmail.com