



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE HISTORIA

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

MAESTRÍA EN HISTORIA REGIONAL CONTINENTAL

***LOS MUÑECOS DE MALEFICIO COMO TECNOLOGÍA EN EL  
BAJÍO GUANAJUATENSE DE LA SEGUNDA MITAD DEL  
SIGLO XVIII***

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN  
HISTORIA PRESENTA:

OMAR MOLINA RUIZ

JORGE AMÓS MARTÍNEZ AYALA, DIRECTOR DE TESIS

MORELIA, MICHOACÁN. AGOSTO DE 2016

## AGRADECIMIENTOS

En las contadas ocasiones que me ha tocado sentarme a escribir agradecimientos vienen a mi memoria las palabras del profesor Vázquez Piñón: “No agradezcan a Dios porque él no tiene culpa alguna de sus tonterías”. Han pasado quince años de que escuché esto y todavía me hace reír como la vez primera. Pues bien, a riesgo de confrontarme fuertemente con mis creencias me saltaré el plano divino y me iré al lado diametralmente opuesto: a agradecer lo material y, peor aún, a lo pecuniario pues sin dinero ni baila el perro ni mucho menos malescribe el aprendiz terco de historiador. Por ello: ¡Muchas gracias CONACYT!

Gracias muchas, nunca suficientes, a mi querido y admirado asesor Jorge Amós Martínez Ayala (quien tampoco tiene culpa alguna de las tonterías que escribo) a quien mis trabajos deben parecer garabatos ininteligibles trazados por algún párvulo. Sé que trató con infinita paciencia de descifrarlos y de encaminarlos por buen rumbo. Trató también de quitarme mitos, prejuicios y conceptos de la sesera que había tenido sumamente arraigados en torno a los negros esclavos y a su descendencia (en esto último algo logró).

Gracias también al apoyo familiar que recibí, a Shairet y a Juan Pablo quien me alarmó tremendamente cuando sugirió que le gustaría ser historiador y “trabajar en maestría”. Querido hijo mío en éste caso te daré (parafraseando) el consejo que dio Gabilondo Soler a sus hijos en voz de uno de sus personajes: No lo hagas, el historiador (en el caso de los buenos, claro) sabe mucho pero come poco. En fin, gracias a todos los maestros que participaron en mi formación pues fue un muy interesante viaje dentro del mundo del conocimiento, espero que pronto haya más.

## ÍNDICE

Agradecimientos.....	1
Tabla de contenidos.....	2
Introducción.....	4

### CAPÍTULO I

#### **La conformación de un escenario cultural en un rincón del Obispado de Michoacán: El Bajío guanajuatense.....**

Los objetos culturales.....	33
La aparición del Bajío.....	35
El espacio de una civilización agroganadera.....	36
La integración de diversos grupos culturales en una región común.....	47
Un nuevo conflicto: La Guerra Chichimeca.....	53
La importancia de la evangelización.....	58
Un solo espacio, varios grupos sociales.....	59
La cultura regional como hermenéutica.....	63
La lectura de un objeto cultural.....	64

### CAPÍTULO II

#### **Los imaginarios de la cultura del Bajío sobre los afrodescendientes en el siglo XVIII.**

Preconcepciones de la imagen del negro esclavo y sus descendientes.....	79
Imagen e identidad del negro y sus descendientes en Nueva España.....	88
El uso de la imagen negativa en provecho propio.....	94
Sexualidad y superstición.....	106
Lo negro del Diablo o la asimilación con el mal.....	110
Una imagen terrible. La hechicería y la violencia.....	115

CAPÍTULO III	
<b>El empleo de un objeto cultural en el Bajío</b> .....	125
Tratando con los objetos culturales.....	126
Los muñecos de maleficio como objetos culturales.....	131
La subjetivación de un objeto.....	135
El valor de los mitos en la constitución de los muñecos de maleficio.....	139
Los principios del pensamiento mágico y su aplicación en los objetos.....	144
La efectividad de la magia y los arquetipos.....	149
La magia y las emociones.....	151
El miedo .....	154
CONCLUSIONES .....	160
BIBLIOGRAFÍA.....	165

## INTRODUCCIÓN

En una de las frecuentes caminatas que acostumbro dar con mi pequeño hijo por los alrededores del hogar, entreví un círculo trazado con sal en el suelo a un lado del camino que conduce a la Loma del Coyote, a unos metros de la comunidad de Los Pirules. Lugar con poca densidad poblacional y raramente transitado, por ser vereda hacia las agréstes estribaciones de dicha loma, es por ello el sitio ideal para ocultar a las miradas profanas un ritual mágico como el que ya sospechaba se había llevado a cabo (fig. 1).



Fig. 1.

En efecto, en medio del mencionado círculo un montón de cenizas y algunos colores brillantes me convencieron que me encontraba ante un

“trabajo” de magia. Acuciada la curiosidad por los temas de investigación que me interesan removí las cenizas para encontrarme con una figurilla antropomorfa semichamuscada, restos de cartas de amor de una mujer dirigidas a un fulano de nombre Víctor, y canicas de brillantes colores rojo, amarillo, azul y verde cuyo significado, por más que he indagado, no he logrado desvelar (Fig. 2).



Fig. 2.

Adosado a la parte trasera del muñeco podía observarse un envoltorio de lo que, supongo, es la “carga” del mismo (Fig. 3), el toque vital que lo anima y le confiere, dentro del ámbito mágico, la cualidad de convertirse en un doble de la persona que representa, un *alter ego* capaz de modificar, en la teoría mágica, la conducta de aquel al que figura, violentando sus deseos y despertando aún contra su voluntad emociones a favor de quien tan

apasionadamente (los actos mágicos son emocionales) se tomó la molestia de llevar a cabo un ritual, muy posiblemente amoroso, para atraer el afecto de alguien.



Fig. 3.

Compartí con familiares y amigos las imágenes y anecdotario de mi venturoso hallazgo. Sirvió esto para que, salvo el despertar de la bienintencionada curiosidad de los colegas, todos me mirasen como un lunático profanador de tabúes sobre quien habría de caer cruel castigo por entrometerse en el actuar de fuerzas más allá de la comprensión de los mortales. Hubo incluso quien sugirió ritos de desagravio con el fin de librarme de la condigna punición que me esperaba por la intromisión hecha.

A pesar de la poca comprensión obtenida yo estaba emocionado ¡Me encontraba ante un muñeco de maleficio<sup>1</sup> usado recientemente! Algo concreto que establecía un vínculo comprobable que traía al presente, sin testimonio de terceros, el empleo de uno de los objetos más enigmáticos que hayan despertado mi curiosidad: Un muñeco maléfico empleado en el área cultural del Bajío por una mulata en el siglo XVIII y que se encuentra resguardado en el Archivo Histórico Casa Morelos.

A raíz de éste encuentro, y de las reacciones de algunas de las personas, un vivo interés por saber más sobre estos objetos se despertó en mí: ¿Cómo funcionan? ¿Cuál es la razón de su elaboración? ¿Qué sector de la población los empleaba? ¿Desde cuándo y en dónde? ¿El hecho de que mayoritariamente se encuentren involucrados afrodescendientes en su elaboración (según fuentes de archivo) convierte a estos objetos en algo privativo de ellos? ¿Qué su elaboración haya sido en el Bajío indica una zona de uso extensivo? Fue a partir de éstas y otras dudas que dio comienzo la presente investigación.

Considerando que el elemento afro tiene dentro de la investigación una parte nodal una vista a los trabajos hechos sobre esta parte de la población se hace necesaria. La historia oficial nos ha repetido hasta el cansancio que la conformación racial del mexicano es producto del mestizaje de indígenas americanos e iberos. Nada más alejado de la realidad que estos supuestos. Gonzalo Aguirre Beltrán, antropólogo veracruzano, dice que:

A diferencia de otros países latinoamericanos, donde la población negra deja huellas de su presencia en las épocas colonial y nacional, en México durante

---

<sup>1</sup> Se adapta al castellano la designación que el francés Edouard Brasey da a estos artilugios: "poupée d'envoûtement". El fin de los mismos es tratar de controlar mediante un acto de magia simpática a la persona que representan.



mucho tiempo se ignora la importancia que tiene el africano en la composición genética, cultural y social en su población.<sup>2</sup>

Esto lo atribuye el autor a la importancia que tuvo el indio en la formación nacional, no obsta empero lo anterior para que por todos lados se observen trazas, física y culturalmente, de la herencia africana.

Antes de continuar desarrollando la estructura de la investigación se hace indispensable contextualizarla mediante la breve exposición de las experiencias vividas por negros y afrodescendientes en la Nueva España y su relación con el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.

La presencia de los negros en el espacio que habría de formar con el paso de los siglos el territorio nacional se remonta al momento mismo de la conquista pues con Cortés llegaron a estas tierras los primeros negros en calidad de esclavos sirvientes; aparejado con ello llegarían también las enfermedades que habrían de diezmar a la población indígena mesoamericana.<sup>3</sup> Fue debido a esta baja sensible de la población causada por las epidemias, así como por la protección otorgada por los religiosos humanistas hacia los indígenas que promovieron la promulgación de las “Leyes Nuevas”,<sup>4</sup> que abatieron (al menos parcialmente) el repartimiento y la encomienda, que los conquistadores españoles se vieron en la necesidad de

---

<sup>2</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El Negro Esclavo en Nueva España*. Universidad Veracruzana, FCE, 1994.

<sup>3</sup> Cfr. Vinsón III, Ben y Bobby Vaughn, *Afroméxico*, México, FCE, 2004, p. 22. Quien al respecto plantea la posibilidad de que fueran utilizados como “chivos expiatorios o antihéroes” que destacaron por sus malos aportes, como el caso de Francisco Eguía y la viruela, o por su cobardía ante el enemigo, desviando con ello “los comentarios despectivos de algunos autores británicos y europeos que denunciaron la crueldad del gobierno español en las Indias hacia la población africana en México.

<sup>4</sup> Leyes Nuevas, reforma de la legislación relacionada con el gobierno de la América hispana (las Indias), llevada a cabo en 1542, cuyo principal punto de interés radicó en lo referido al sistema de encomiendas, y que constituye una de las más importantes Leyes de Indias.

importar mano de obra que supliera a la indígena y ésta fue hallada en los esclavos negros.

Los monarcas españoles atendiendo a la salud espiritual y física de sus nuevos súbditos, justificación principal que legitimaba la máquina de la conquista, “comenzaron a favorecer y aún a solicitar la conducción de negros esclavos a las islas y al continente americano”<sup>5</sup> en un retruécano legal que intentó apartar las desgracias de una raza y las abatió sobre otra largamente oprimida y explotada, con la ventaja de existir una justificación apoyada en la Biblia que en algo paliaba tan incómoda circunstancia.<sup>6</sup>

Además de la justificación moral se habían creado desde principios de la trata de esclavos una serie de bases legales basadas en la doctrina de la desigualdad de las razas humanas de Aristóteles que expone que “La naturaleza destina una parte de la humanidad para ser esclavos al servicio de otros nacidos para llevar una vida de virtud exenta de trabajo manual”.<sup>7</sup> Con ello quedaba salvado cualquier obstáculo que impidiera asignar a los negros esclavos una condición natural y espiritual inferior a la de los europeos en virtud de prejuicios raciales y culturales.

---

<sup>5</sup> Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*. Ed. Cumbre, México, 1974. Tomo II, p. 239.

<sup>6</sup> Cam, segundo de los tres hijos de Noé que repoblaron la Tierra tras el diluvio, de acuerdo con el libro del Génesis del Antiguo Testamento. Según la genealogía que aparece en dicho texto (Gén. 10,1; 10,6-20), Cam fue padre de cuatro hijos, respectivos progenitores de los pueblos meridionales de la época: Kus (antepasado de los etíopes), Misráyim (de los egipcios), Canaán (de los cananeos) y Put (de un pueblo africano que habitaba en Libia). El texto que justifica la esclavitud dice: “Un día Noé bebió vino y se emborrachó, y se quedó tirado y desnudo en medio de su tienda de campaña. Cuando Cam, padre de Canaán vio a su padre desnudo, salió a contárselo a sus hermanos quienes tomaron una capa y cubrieron a Noé para no verlo desnudo; cuando Noé despertó y supo las acciones de Cam dijo: ¡Maldito sea Canaán! ¡Será el esclavo más bajo de sus dos hermanos! *La Biblia Misionera*, México, EDIVAC, 2003, pp. 21-23.

<sup>7</sup> Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, SEP/Setentas México, 1974, p. 36.

Para normar la conducta de los esclavos y evitar rebeliones fue necesario también establecer las reglas de comportamiento que el esclavo debía seguir con respecto a su amo y para ello sería utilizado, en adaptación, el Código de las Siete Partidas, nombre por el que es más conocido el *Libro del Fuero de las Leyes*, que regulaba en esta materia en su parte sobre las relaciones de vasallaje.<sup>8</sup> Estas adaptaciones seguirían siendo utilizadas hasta su legalización con la creación del Derecho Provincial Novohispano en el año de 1521.

Los negros esclavos comenzaron, al igual que los españoles, a mezclarse con la población nativa desde el momento mismo de su introducción produciendo un mestizaje que habría de conformar, con el paso de los años, la población más numerosa del virreinato de Nueva España. Varias causas confluyeron para que ello se llevase a cabo pero destacan sin duda la escasa introducción de mujeres negras y las leyes que controlaban los usos matrimoniales entre esclavos, entendiéndose la imposibilidad de hacer vida en común, además del hecho de que el producto de la unión de dos esclavos producía esclavos, régimen al que ningún padre quisiera ver sometidos a sus hijos, aunque casos se dieron en que familiares directos vendían a los de su propia sangre.

Por lo anterior el negro esclavo prefirió el amancebamiento con las indígenas, que producía hijos libres, antes que el matrimonio con alguien de su misma raza. Esto produjo serias preocupaciones en el gobierno español por la falta de control que sobre la población mestiza se tenía. Así el

---

<sup>8</sup> Compilación legislativa del siglo XIII atribuida al rey de Castilla y León Alfonso X el Sabio. Se divide en siete partes fundamentales de Derecho que tratan sobre la Iglesia; político, del reino y de la guerra; sobre las cosas, procesal y organización judicial; de familia y relaciones de vasallaje; de obligaciones; de sucesión y penal. *El libro del fuero de las leyes* (versión de Sánchez-Arcilla), Madrid, Reus, 2003.

emperador Carlos I en real cédula del 11 de mayo de 1527 dijo: “procúrese en lo posible que habiendo de casarse los negros sea el matrimonio con negras” añadiendo más tarde en 1551, “porque hemos entendido que muchos negros tienen a las indias por mancebas”.<sup>9</sup> El temor que sentía el gobierno se derivaba del gran número de afroestizos<sup>10</sup> que se multiplicaba año con año pues se preveía que una alianza de estos con los indios podría fácilmente echar por tierra todos los esfuerzos de la conquista.

Las acciones emprendidas para el control de la población negra y afrodescendiente fueron múltiples: prohibición de matrimonios interraciales, restricciones de movilidad, de uso de armas, de vestido, de matrimonio, de propiedad, un sistema de castas en donde el fenotipo blanco ocupaba la cúspide de la pirámide social y un largo etcétera que procuró mantener la preeminencia del grupo hegemónico sobre los negros y sus descendientes.

Como parte de éste sistema hegemónico la Iglesia Católica tuvo parte activa en el control de esta población pues debe recordarse que contrario a lo que ocurría con los esclavos pertenecientes a otras colonias europeas los españoles, a pesar de ser una sociedad esclavista, procuraba adoctrinar religiosamente a sus esclavos. Esto permitió, aunque no siempre con éxito, contar con un sistema más de control sobre éste grupo, control que se agudizó al establecerse en Nueva España el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en el año de 1570.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población Negra en México. Estudio Etnohistórico*. FCE. México. 1972. P. 256.

<sup>10</sup> El término *afroestizo*, de reciente cuño, será utilizado en éste trabajo para designar a la mezcla interracial o intercastal de los negros.

<sup>11</sup> Gargallo García, Olivia. *La Comisaría Inquisitorial de Valladolid de Michoacán*. Colección Historia Nuestra No. 21, Morelia, UMSNH, 1999, p. 23.

Ben Vinson es de la opinión de que para entender por qué los negros aparecen tan esporádicamente como sujetos o personajes principales en los tratados académicos y literarios novohispanos, y tan frecuentemente en los registros oficiales de la Iglesia y del Estado, es necesario adentrarnos en el conocimiento de la imagen que de los negros se construyó a partir de las justificaciones que para su esclavitud se esgrimieron. La supuesta inferioridad de los negros, cultural e intelectual, dio como resultado que se les percibiera como sexualmente viciosos, flojos, borrachos, viles, poco confiables, naturalmente revoltosos, desafiantes, crueles y malévolos, además de supersticiosos y de necesitar siempre la supervisión de los blancos.<sup>12</sup> “En pocas palabras, los negros aparecen con frecuencia en los registros de delitos, control social y economía colonial”.<sup>13</sup> Efectivamente, los negros y sus descendientes estuvieron en la mira de las instituciones especializadas en el control social y por ende la Inquisición se mantuvo muy al pendiente de sus conductas ya fuera por prejuicio, por control del grupo o porque era utilizada como un mecanismo de resistencia.

La actividad primordial de la Inquisición era erradicar todo dicho y hecho que supiera a herejía, por ello puso mucha atención a los luteranos y judaizantes aunque estos no fueron abundantes en estas tierras. En tierras americanas el nuevo cristiano que practicaba ocultamente otra religión no fue común, por consiguiente el tribunal inquisitorial se vio desprovisto del hereje, principal motor que lo impelía y justificaba su existencia. El Santo Oficio de la Inquisición en México debió adaptarse entonces a las circunstancias y necesidades que su medio le exigía haciéndose cargo no solamente de los heresiarcas sino también de:

---

<sup>12</sup> Vinsón III, Ben y Bobby Vaughn, *Afroméxico*, FCE, México, 2004, p.26.

<sup>13</sup> *Ibidem* p.29.

- Delitos religiosos comunes como son la blasfemia, palabras o acciones escandalosas, proposiciones heréticas y el sacrilegio.
- Delitos con implicación sexual, poliginia, bigamia, solicitación y concubinato.
- Magia y hechicería, uso de hierbas, procedimientos adivinatorios.
- Delitos de carácter civil pero juzgados por la Inquisición por haberlos cometido sus agentes, asesinato, robo, estupro y contrabando entre otros.<sup>14</sup>

Las actividades del Santo Oficio incluían a toda la población menos a los indígenas, quienes considerados como neófitos en la fe fueron protegidos por el Consejo de la Suprema Inquisición en 1569.<sup>15</sup> Al respecto *Las instrucciones para la formación de la Inquisición en México*, de don Diego de Espinosa, dadas en Madrid en 18 de agosto de 1570 dicen:

[...] se os advierte que por virtud de nuestros poderes no habéis de proceder contra los indios del dicho vuestro distrito, porque por ahora, hasta que otra cosa se os ordene, es nuestra voluntad que sólo uséis de ellos contra los cristianos viejos y su descendientes y las otras personas contra quien en estos reinos de España se suele proceder; y en los casos en que conociereis iréis con toda templanza y suavidad y con mucha consideración, porque así conviene que se haga, de manera que la Inquisición sea muy temida y respetada y no de ocasión para que con razón se le pueda tener odio.”<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Alberro Solange. *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*. FCE. México. 2000. pp.169-170.

<sup>15</sup> Cfr. Byrd, Lesley Simpson. Op cit. p. 196. Byrd consigna que fue un decreto dictado por Carlos I en 1538 el que eximió a los indios de la jurisdicción del Santo Oficio. Cfr. Junco, Alfonso. *Op. Cit.* p. 13. Junco dice que fueron los dos.

<sup>16</sup> Diego de Espinosa. *Instrucciones para la formación de la Inquisición en México*. compilado por Genaro García. *Documentos para la historia de México*. México. 1906.

Los negros, aunque neófitos en la fe al igual que los indios, estaban sujetos al control inquisitorial y dado su crecido número muy pronto ellos o sus descendientes y la institución eclesiástica comenzaron a tener roces.

Solange Alberro hace notar que gran parte de los documentos inquisitoriales se refieren a la población negra y mulata lo cual, añade, no es de extrañar si se toma en cuenta la importancia demográfica de los africanos propiamente dichos. Los casos inquisitoriales que hacen referencia a negros y mulatos constituye casi la mitad del conjunto de los casos en los que el origen étnico de los individuos se encuentra precisado.<sup>17</sup> Un estudio al por menor de estos documentos muestra la naturaleza de los delitos denunciados: reniegos y blasfemias, hechicería, bigamia y violencia de toda índole que decir de la autora gala se trata de comportamientos que expresan el rechazo y que caracterizan a los individuos más desvalidos de la colonia.<sup>18</sup>

El Bajío albergó en su territorio una presencia importante de negros esclavos y afromestizos traídos poco después de la conquista por los encomenderos. Estos los utilizaron en un primer momento para controlar cuadrillas de esclavos indígenas y recoger el tributo de los pueblos lo cual causó ríspidas relaciones entre afrodescendientes e indígenas. Sin embargo estas relaciones no siempre fueron tensas pues con el correr del tiempo, y el aumento de la población afromestiza, algunos de ellos fueron aceptados entre los pueblos originarios y terminaron mezclándose con ellos<sup>19</sup> dando lugar a un intercambio cultural y genético que terminó en algunos casos por absorber o

---

<sup>17</sup> Alberro Solange. *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*. FCE. México. 2000. P. 455.

<sup>18</sup> *Ibíd*em p. 456.

<sup>19</sup> Martínez Ayala, Jorge Amós. *¡Ese negro ni necesita máscara! Danzas de "negritos en cuatro pueblos de Michoacán. Historia, tradición y corporalidad*. Facultad de Historia-UMSNH. México. 2011. P.25.

integrar tanto el genotipo negro que éste ha caído en el olvido a pesar de que su impronta física y cultural es por demás notoria.<sup>20</sup>

Para el siglo XVIII, la población de “color quebrado”, como eufemísticamente se le llamaba, alcanzó índices demográficos altos en el Bajío guanajuatense, región de éste estudio, caracterizándose por una gran movilidad y por el grado de dificultad que su control representaba para la autoridad.<sup>21</sup> Formaban entonces un abigarrado conjunto poblacional que conformaba, por lo regular pues sus excepciones hubo, el último escalón de la pirámide social y en razón de esta situación, que alcanzaba en ocasiones visos de desesperación y tintes de desarraigo, los roces con la justicia tanto civil como eclesiástica alcanzaron grandes proporciones.

Es debido a la riqueza de las fuentes documentales, en cantidad, calidad y detalles minuciosos (tal como lo eran los procesos inquisitoriales) que el tema a desarrollar se torna sumamente interesante; aunado a esto debo reconocer el profundo interés por acometer tal obra pues congrega dos temas que me resultan interesantes: en primer lugar el Santo Oficio de la Inquisición, y en segundo, la población negra novohispana de la que falta mucho estudiar para comprender a cabalidad su lugar en la historia nacional.

Fue la Inquisición una de las instituciones novohispanas con la que más tuvieron contacto los negros esclavos y sus descendientes, y además, una de las pocas que les ofrecieron o dispensaron justicia o que les ofrecía una vía para ser escuchados en sus quejas,<sup>22</sup> siendo razón esto de que negros y afrodescendientes buscasen allegarse al Santo Oficio, aunque fuera a manera

---

<sup>20</sup> *Ibíd*em, p.13.

<sup>21</sup> Morin, Claude, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII*, México, FCE, 1979, pp.67-77.

<sup>22</sup> Alberro Solange, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México FCE, 1996. Págs. 455-485.



de reos, para solucionar o aliviar cualesquiera situaciones en las que se hallasen inconformes como lo señala Solange Alberro.<sup>23</sup>

El objeto de esta investigación ha sido el analizar sobre como el muñeco de maleficio se vuelve una tecnología para controlar al individuo. Esto dentro de la región del Bajío guanajuatense en la segunda mitad del siglo XVIII. Surgen de éste objetivo central varias interrogantes que, en el transcurso de ser respondidas, habrán de abonar en la construcción de éste trabajo, estas cuestiones son aquellas que naturalmente se forman en toda investigación y que intentan encontrar respuesta al qué, cómo, cuándo, dónde, por qué, y para qué. Así, la primera de estas preguntas y la que problematiza el trabajo es: ¿Cómo opera la tecnología de los muñecos de maleficio? Otras interrogantes son: ¿Cuál fue la visión que tenían formada la sociedad en general del uso de los muñecos de maleficio? ¿Qué importancia tenían dentro de la cultura regional? ¿Cómo el objeto forma parte de la identidad abajeña? ¿Cuál era su significado como símbolo cultural? ¿Constituían una tecnología eficaz de control? ¿Los negros y afrodescendientes utilizaban los prejuicios esgrimidos en su contra como un medio de resistencia? Estas interrogantes surgieron a lo largo de la investigación y se trató de encontrarles respuesta a fin de abonar un poco al conocimiento.

Las obras más representativas que nos hablan sobre la negritud y las que abordan el tema de lo afro y sus roces con las instituciones deben empezar con el pionero de estos estudios, Gonzalo Aguirre Beltrán, quien pormenoriza en su obra varios temas que dan cuenta de las características generales de la trata de esclavos, las principales tribus de los cuales eran tomados, las características de los mismos, así como su importancia demográfica basado en datos censales: edad, sexo, origen, y proporción con

---

<sup>23</sup> Idém, passim.

respecto a otras castas. Importante también es la inclusión de los patrones de reproducción y de integración de los negros a la sociedad, su desarrollo en la vida cotidiana y las ideas que permeaban en esta parte de la población virreinal. Sin embargo la amplitud y diversidad de lo estudiado impidieron al investigador ahondar y concentrarse en investigaciones más profundas que atendieran a particularidades propias de la esclavitud.

Otra de las investigadoras reconocidas en los temas que nos ocupan es Solange Alberro quien muestra el duro proceso de integración a la sociedad que tuvieron los negros esclavos y sus descendientes quienes a menudo se vieron involucrados en asuntos tocantes al Santo Oficio. Resalta la autora los delitos que entre los negros y sus descendientes eran corrientes como el reniego y blasfemia, pero siéndoles comunes otros tantos como la hechicería, la bigamia y la violencia. Lo anterior causado por la falta de raíces e identidad que les privaba de un sentido de pertenencia, haciéndoles sentirse ajenos a una sociedad que los tenía en reificación y segregados dejándoles como vías de expresión de identidad la violencia y la rebeldía. Atiende mucho Solange a estadísticas y cifras tocando poco el lado humano y las vivencias propias de éste grupo cultural que formaban el negro esclavo y sus descendientes.

A fechas más recientes los estudios sobre negros y afrodescendientes se han incrementado en relación a años pasados en el país. Propios y extraños buscan realizar aportes al tema. Ben Vinson III y Bobby Vaughn, en su libro *Afroméxico*, muestran una bibliografía muy completa de lo que se ha escrito hasta el momento en relación a nuestro país sobre negros y sus descendientes. Dividen para ello las obras en cinco grandes rubros que son: economía y esclavitud, temática general, estudios regionales que tienen que ver con historia y cultura; obras antropológicas cuyo tenor es la cultura vida y

religión y, finalmente, negros en la estructura de la sociedad mexicana.<sup>24</sup> La mayoría de estos textos tienen fechas de publicación de finales de la década de los ochentas del siglo pasado a la fecha con lo que queda patente el auge que los estudios sobre la población negra en nuestro país han tomado.

Por otra parte los estudios pioneros que en Michoacán se han llevado a cabo sobre negros y sus descendientes pueden situarse en el año de 1941 cuando el licenciado Antonio Arriaga publicó en los Anales del Museo Michoacano unas notas referentes a esclavitud. Habrían de pasar casi cuatro décadas hasta que Gerardo Romero Piñón presenta su tesis de licenciatura, a finales de la década de los setentas, titulada *La Extinción de la Esclavitud en Michoacán. 1700-1810* Este trabajo se encuentra bajo la égida del materialismo histórico y arroja resultados que se traducen en estadísticas y números pues se enfoca no tanto al problema social sino a los modos de producción y a la economía en general. Este estudio prioriza la mano de obra esclava dentro del campo económico resaltando la importancia que ésta tuvo en la acumulación originaria de capital en Michoacán.

El primer estudio profesional sobre la negritud en Michoacán lo lleva a cabo María Guadalupe Chávez Carbajal trabajo que plantea por vez primera un estudio multidisciplinario en donde se trata de desvelar la influencia que en la historia económica, étnico-social y cultural tuvo la presencia del esclavo negro en la jurisdicción de Valladolid. Advirtiendo sobre éste estudio que prioriza la importancia que en el desarrollo económico tuvo el negro esclavo haciendo énfasis en la compra venta de los mismos y a su aparición como propiedad de las ricas familias vallisoletanas.

---

<sup>24</sup> Vinsón III, Ben y Bobby Vaughn, *Afroméxico*, FCE, México, 2004. Pp. 97-135.

En adelante los estudios sobre la negritud en Michoacán podrán verse como el resultado conjunto de antropólogos, historiadores y etnomusicólogos quienes desde diversos puntos de vista procuran desentrañar el origen, evolución y persistencia de la presencia étnica y cultural heredada de los grupos de pobladores de origen africano. Mismos que durante el periodo virreinal se asentaron en diversos lugares del territorio que ahora conforma el Estado de Michoacán.

Dentro de los estudios culturales regionales puede destacarse la obra de Jorge Amós Martínez Ayala quien usando herramientas antropológicas aplicadas a la historia, propias del estudio de la rama de la Historia Cultural, ofrece un panorama nuevo sobre tradiciones que por ser muy evidentes no se habían estudiado o no se creían dignas de estudio contentándose, a la hora de las explicaciones, en narraciones simples por no decir simplistas. En la búsqueda de la huella, tan diluida en la historiografía oficial, de lo negro el mismo autor realiza una concienzuda exposición sobre la presencia de danzas de origen africano en las comunidades “indígenas” de Michoacán en donde la asimilación del elemento africano ha sido de tal magnitud que se ha transformado en parte integral del “indio”.

Nuestra historia oficial, surgida del pensamiento intelectual posrevolucionario, dio tanta importancia al individuo de mezcla que la academia mexicana, consistente con la construcción del nacionalismo, ha acuñado el término de *afromestizo* limitando, según dice Ben Vinson, la identificación entre los negros mexicanos y la diáspora africana, todo ello con motivo de crear un contexto nacionalista unificador.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Vinson, Ben, *Afroméxico*, México, FCE, 2004, p. 57.

Los trabajos realizados a la fecha sobre la población negra en el territorio que conforma nuestro país han de dividirse en aquellos que hacen énfasis en los métodos cuantitativos, ofreciendo una interpretación materialista de la vida social, que arrojan como resultados números y gráficos sobre datos censales, ocupaciones, distribución, orígenes y todo aquello que pueda ser medible convirtiendo a estos estudios propios de la cliometría.<sup>26</sup>

Poco a poco la concientización sobre el papel tan importante que jugaron en la conformación de la población negros y afrodescendientes hizo que éstos dejaran de ser un dato simple, mencionado someramente, y se buscaron fuentes en donde hubiesen tenido la oportunidad de narrar, aunque fuese de manera indirecta, sus historias de vida, información sobre su cultura, creencias, idioma y ancestros entre otras cosas. La fuente mayormente utilizada para el análisis de la vida social de éste grupo fue encontrada en las declaraciones que los mismos hicieron al encontrarse sujetos a un proceso ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. La mayor parte de los estudios surgidos de estas fuentes han sido valiosos para ampliar la percepción de la historia, contribuir a una revaloración de los orígenes del mexicano y conocer más sobre la vida de los negros y sus descendientes entre los siglos XVII y XVIII.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Ver: Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población Negra en México. Estudio Etnohistórico*. FCE. México. 1972; Romero Piñón, Gerardo, *La Extinción de la Esclavitud en Michoacán. 1700-1810*, (tesis de licenciatura), UMSNH, Morelia, circa 1976; Chávez Carbajal, María Guadalupe. *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán, 1600-1650*. UMSNH-IIH. México. 1994.

<sup>27</sup> Ejemplo de ello son las obras de Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El Negro Esclavo en Nueva España*. Universidad Veracruzana, FCE, 1994; Alberro Solange, "Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración" en *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, Elsa C. Frost (editora), El colegio de México y Universidad de Arizona, México-Tucson, 1979; Guzman Pérez, Moisés, "Los Duran: una familia de arquitectos mulatos en Valladolid de Michoacán durante el siglo XVIII" en *Presencia africana en México*, L. M. Martínez Montiel (coordinador), CONACULTA, México, 1994.

Otra línea o rama de investigación que ha sido utilizada para el tratamiento del problema es aquella dedicada a la observación y descripción de los distintos aspectos de la cultura de los pueblos afrodescendientes como el idioma, la población, las costumbres y los medios de vida. Así la alimentación, vivienda, vestimenta, elementos de transporte y economía; costumbres relativas a gobierno, bienes y división del trabajo; sus esquemas de producción y comercio; sus costumbres en cuanto a nacimiento, ritos de paso o iniciación a la edad adulta, matrimonio y muerte; sus creencias religiosas referentes a la naturaleza y el universo, y sus interpretaciones artísticas, mitológicas y ceremoniales en su entorno natural y social han venido a fechas recientes a formar parte de los estudios que encuentran en la antropología y la etnografía sus herramientas principales. Estos estudios contemporáneos sobre la población negra en México y sus descendientes apuntan más hacia temas de recuperación de identidad, o creación de una, marcando distancia de aquellos estudios hechos por la historia social en donde se enfatizaba por medio de cifras la población, la productividad y el valor del negro dentro de la economía en el virreinato.<sup>28</sup>

A pesar de la variedad de estudios que a últimas fechas se han hecho, y de la utilización de las mismas fuentes, siempre es posible acercarse al documento desde perspectivas diferentes que permitan tener otra visión sobre temas que se creían ya superados como es el caso de la presente investigación. Los temas inquisitoriales han atraído la atención, en fechas recientes, de investigadores y estudiantes de historia quienes han escrito, por

---

<sup>28</sup> Vr. gr. Martínez Ayala, Jorge Amós. *¡Ese negro ni necesita máscara! Danzas de "negritos en cuatro pueblos de Michoacán. Historia, tradición y corporalidad*. Facultad de Historia-UMSNH. México. 2011; Chávez Carbajal, María Guadalupe. (Coord.) *El rostro Colectivo de la Nación Mexicana*. IIH-UMSNH. México. 1997; Cruz Carretero, Sagrario, A. Martínez Maranto y Angélica Santiago, *El Carnaval en Yanga. Notas y comentarios de una fiesta de la negritud*, Serie Ollín, núm. 2, Dirección General de Culturas Populares, Xalapa, 1990.

lo regular, desde el punto de vista de la Institución; tenemos así trabajos que versan desde curas solicitantes, pasando por brujos y hechiceros, hasta la utilización de la herbolaria con fines curativos rayanos en lo supersticioso.<sup>29</sup>

Es necesario realizar entonces un cambio de dirección en la interpretación de estos documentos para que permitan extraer otro tipo de información, que complementándose con la ya existente, haga posible encontrar nuevos datos que sean interesantes para la conformación de la historia regional. Si el investigador no consigue moverse lo suficiente para cambiar su perspectiva los resultados obviamente tenderán a ser muy parecidos a los que se han obtenido ya en el pasado causando redundancia y reduciendo los esfuerzos empleados en la investigación en algo vano.

No es pretensión de esta investigación el demeritar investigaciones pasadas, valiosas todas ellas, que han abierto una ventana en donde atisbar el funcionamiento de la institución del Santo Oficio y sobre la vida de los procesados, lo que se pretende es dar un tratamiento nuevo a las fuentes con la utilización de herramientas teóricas y metodológicas que permitan arrojar un poco de luz en lugares donde estudios pasados han dejado sombras, buscando las rupturas allí donde otros han visto homogeneidad.

Cuando se habla de negros y afrodescendientes se piensa en ellos como en un grupo monolítico que compartían, aparte del fenotipo, la misma

---

<sup>29</sup> En la Facultad de Historia de la UMSNH se encuentran los siguientes trabajos: Raya Guillén, Lucero. *Los Curas Solicitantes en el Obispado de Michoacán Durante el Siglo XVIII*. (Tesis de licenciatura # 208) Facultad de Historia, UMSNH. Guevara Sánchez, Berenice. *Mecanismos de Represión y Secularización del Dúplice Matrimonio en el Obispado de Michoacán. 1753-1793*. (Tesis de licenciatura # 224) Facultad de Historia, UMSNH. Hernández Gonzáles, Ismael. *Inquisición, Poder y Mentalidades en la Valladolid del Siglo XVIII*. (Tesis de licenciatura # 376) Facultad de Historia, UMSNH. Hernández Jasso, Yadira. *Valladolid, Guanajuato y San Luis Potosí: Algunos Casos del Uso de la Herbolaria y Hechicería en los Acervos de la Inquisición 1701- 1797*. (Tesis de licenciatura # 347) Facultad de Historia, UMSNH.

cultura. Esta visión o representación del negro y sus descendientes forman parte del discurso hegemónico que muchas ocasiones permeaba otros estratos de la sociedad y que, reproduciéndose, ha llegado a nuestros días. Se vuelve de capital relevancia no aplicar paradigmas o modelos derivados de Europa para el estudio de las poblaciones africanas. Nunca hay que perder de vista que los esclavos negros provenían de culturas complejas y altamente sofisticadas que contaban con sistemas diferentes de relacionarse socialmente y con otras formas de ordenar el universo y la vida.<sup>30</sup> Aún entre el grupo de negros y afrodescendientes existían profundas diferencias que deben ser contempladas a la hora de tomar posicionamientos teóricos sobre éste sector de la población.

Colin Palmer sugiere, con razón, que:

Los paradigmas que utilizan los investigadores de las poblaciones negras de México deben fundamentarse en las experiencias que tuvieron los esclavos en México, sin perder de vista que también pueden existir paralelismos muy amplios con otras sociedades.<sup>31</sup>

Para el cabal cumplimiento de lo anterior es necesario acercarse a la problemática de esta investigación con la multidisciplinariedad que exige el tema para ver cómo era que negros y afrodescendientes vivían, se imaginaban y se desenvolvían a través de la producción de objetos culturales, cuyas pruebas más patentes encontramos en los minuciosos registros del Santo Oficio de la Inquisición.

Sobre los negros y sus descendientes se ha escrito de manera que se privilegian, de manera distinta, dos temas: el primero versa sobre la

---

<sup>30</sup> Palmer, Colin, "México y la diáspora africana. Algunas consideraciones metodológicas" en Velázquez Gutiérrez, María Elisa y Ethel Correa Duró (compiladoras), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, INAH, 2005. p. 33.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 38.



procedencia del negro esclavo en el entendido que un minucioso análisis de su lugar de origen da como resultado una idea exacta de su contribución al mestizaje cultural de la nación mexicana; el segundo tema que ha sido ampliamente estudiado es la contribución económica que la mano de obra esclava aportó al virreinato y la importancia que la misma tuvo en el desarrollo de capitales. Tenemos entonces que el tema social y cultural ha sido el menos explorado y éste último menos aún desde la perspectiva de la Historia Cultural aplicada a la experiencia histórica del grupo conformado por los negros esclavos y sus descendientes.

En estos días, nadie se opondría a la multidisciplinariedad en los estudios históricos y coincido plenamente con las ideas que Carlo Ginzburg expresa en su ensayo “El Inquisidor como antropólogo”<sup>32</sup> donde plantea acercarse a la información vertida en los procesos inquisitoriales con las herramientas de un antropólogo y convertir al sujeto de estudio en el objeto de estudio. La Historia Cultural combina las metodologías de la antropología y la historia para estudiar las tradiciones de la cultura popular o las interpretaciones culturales de la experiencia histórica, por lo general, éste tipo de Historia se enfoca en hechos que suceden entre los grupos que no conforman la elite de una sociedad, como el carnaval, las fiestas populares y los rituales públicos. Se ocupa también de las tradiciones populares como la trasmisión oral de cuentos, canciones, poemas épicos y otras formas de tradición oral.

En ocasiones, los historiadores que se decantan por la utilización de la Historia Cultural estudian el desarrollo de elementos culturales afines a las

---

<sup>32</sup> Ginzburg, Carlo, “El Inquisidor como Antropólogo” en *Tentativas*, Morelia, México, UMSNH, 2003.

relaciones humanas que los hacen posibles, como las ideas, la ciencia, el arte, la técnica, así como expresiones culturales de movimientos sociales como el nacionalismo o el patriotismo. Pero la Historia Cultural también llega a examinar los principales conceptos históricos como poder, ideología, clase, cultura, identidad, raza, percepción, actitud, y desarrolla métodos nuevos para la investigación histórica como la narrativa del cuerpo.

Los trabajos que son producto de la Historia Cultural usan los documentos inquisitoriales como la atalaya desde donde se puede mirar, después de mucho escudriñar el horizonte, las relaciones del negro y sus descendientes con la sociedad en general así como sus maneras de pensar y visión del mundo, además de sus formas de resistencia. Se aborda entonces la elaboración de esta investigación sobre la base de la Historia Cultural que provee las herramientas que permitieron ver las relaciones objeto-sujeto que se desprenden de la interacción de los objetos culturales y los individuos. Desvelando las relaciones de poder, identidad, imagen (percepción), representación y actitud de un grupo socio-cultural (subalterno) a través de los documentos producidos por el grupo hegemónico.

Las fuentes que nos hablan sobre los negros esclavos y sus descendientes a pesar de ser numerosas no siempre proveen de la información necesaria para conocer a fondo el actuar de éste grupo social, la razón para ello es muy simple, los negros esclavos y sus descendientes vivieron al margen de la producción del discurso público elaborado por las élites. Sin embargo son aquellos como grupo los que ocupan buena parte de la documentación elaborada por éstas, en primer lugar por el carácter de mercancía que el esclavo tenía lo que hizo que quedaran insertos en los libros notariales en cartas de compra y venta, testamentaria, trueques y cartas de libertad. Documentos estos que sirven muchas veces para conocer la procedencia del esclavo, edad, condiciones generales de salud y, más que

conducta, su docilidad o aceptación de su condición, aquí se sabe si era propenso a la huida, servicial, flojo, retador; así mismo es posible saber si sabía algún oficio en particular que pudiese incrementar su valor.

Otra de las fuentes que puede ser traducida fácilmente en datos es la información que sobre nacimientos, casamientos y defunciones guardan los archivos parroquiales. Esta información que provee de datos censales y demográficos es importante a la hora de conocer el proceso de mestizaje llevado a cabo por los negros, en ellos puede seguirse la huella de las mezclas entre las distintas razas y castas que en determinadas poblaciones se llevaron a cabo; con estos datos es posible también conocer el lugar de residencia y el oficio de los contrayentes matrimoniales. Importante de resaltar son los lazos de compadrazgo que se tienden entre los individuos de una población, lazos que nos permiten ver la conformación de verdaderas redes de ayuda social que se desarrollaban mediante estos pactos.

Importantes como generadores de datos y resguardo de información son los archivos municipales cuyos documentos dan noticia sobre propietarios, producción, litigios, problemas político administrativos, problemas de cimarronaje, de huidas, de juicios y castigos así como de las medidas tomadas legalmente para mantener el orden social establecido por las élites. Habrá que advertir que el grueso de la investigación se llevó a cabo con documentos generados por el Santo Oficio de la Inquisición.

La información proveniente de estos documentos es un valioso recurso que nos permite ver dos cosas, en primer lugar el discurso hegemónico trazado por ésta institución cuyo principal cometido era mantener la ortodoxia dentro de la religión oficial del reino y, en segundo lugar, al ser el procedimiento inquisitorial tan acucioso y rico en detalles, nos permite leer mejor, aunque entre líneas, el pensamiento propio de los acusados y de los

testigos. Pero no solamente esto, el documento inquisitorial nos permite ver donde se encuentran las rupturas dentro de la ortodoxia dándonos cuenta del pulso que seguía dentro de la sociedad el grupo específico formado por el negro esclavo y los afrodescendientes; es entonces a través de éste tipo de documentación donde mejor podemos, con trabajo y paciencia, desvelar las representaciones que de éste grupo tenían las élites y, también, la propia imagen que ellos se forjaron.

Los repositorios documentales en los cuales se trabajó de manera regular fueron principalmente, el Archivo Histórico Casa Morelos, y el Fondo Conventual de la Biblioteca Pública de la UMSNH. En el primero de los archivos es posible tener acceso a los documentos inquisitoriales que contienen los procesos levantados en el Bajío guanajuatense, en ese entonces parte del Obispado de Michoacán, contra negros y afrodescendientes, la información existente es muy rica y permitió una visión muy buena de las transgresiones cometidas por éste grupo.

En el Fondo Conventual fue posible consultar los Concilios Provinciales Mexicanos, la Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias y tratados de diversos autores sobre esclavitud o sobre razas y castas. Con la información aquí recopilada se obtuvo un panorama general y particular sobre las leyes civiles y religiosas dictadas en favor o en contra de negros y afrodescendientes. Las fuentes secundarias consta de la bibliografía básica que permite adentrarnos en la temática, conocer lo que sobre ella se ha escrito y las maneras como se ha tratado además desarrollar y madurar las ideas del proyecto.

La hipótesis que guía esta investigación plantea que los muñecos de maleficio son una **tecnología corporal** abajeña con profundas influencias afro

y que sirven para controlar al **individuo**,<sup>33</sup> y al mundo. Son **objetos culturales** producidos por descendientes afros que se encuentran inmersos en un **sistema cultural** característico que les provee **significación** como **símbolos culturales** y que fueron utilizados como un modo de paliar un poco alguna condición de subalternidad que les mantenía en ocasiones en una situación social de opresión y rechazo. Utilizando la **historia cultural** como **llave hermenéutica** que sirve para el desentrañar al objeto y verlo como **tecnología** que permite la transformación del mundo.

Ahora bien, habrá que resolver la manera en que los objetos culturales caben en la presente investigación y como la cultura se convierte en la herramienta hermenéutica que permite descifrar al objeto y poner al alcance del investigador un poco de conocimiento del grupo sociocultural afro. Jean Baudrillard dice que todo objeto transforma alguna cosa y que el grado de exclusividad o de socialización en el uso del mismo sea privado, familiar, público o indiferente<sup>34</sup> marcará la importancia de dicho objeto dentro del grupo sobre el que tenga influencia. Advierte éste autor asimismo algo que resulta nodal para el presente trabajo y justifica la elaboración del mismo pues consigna que un análisis de función, forma o estructura de los objetos a través del tiempo, es decir de manera histórica, indica, conforme cambia el objeto técnico, los cambios de estructuras sociales ligados a su evolución pero no resuelve dudas respecto a cómo se viven los objetos, a qué necesidades aparte de las funcionales dan satisfacción, qué estructuras mentales se

---

<sup>33</sup> Entendido aquí como el ser indivisible y unitario que presenta dos aspectos cuerpo y psique. El individuo se define por la materialidad, en cuanto que le exige ocupar en el espacio-tiempo, una situación propia. Como parte de los seres humanos el individuo existe como parte concreta y distinta del grupo llamado "sociedad", es un fragmento de su especie. Recuperado de [http://www.sabersinfin.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=260&Itemid=50](http://www.sabersinfin.com/index.php?option=com_content&task=view&id=260&Itemid=50) 20/08/2016.

<sup>34</sup> Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, México, siglo XXI, 2003, p. 1.

encuentran involucradas y, aún más, si es que éstas últimas se traslapan o contradicen el sistema cultural del cual emanan.

Se trata pues de saber “los procesos en virtud de los cuales las personas entran en relación con ellos [los objetos] y de la sistemática de las conductas y de las relaciones humanas que resultan de ello”.<sup>35</sup> Es por lo pasado que utilizando las fuentes inquisitoriales se crea alrededor de los objetos culturales todo un contexto que permita reconstruir la utilización de los mismos por parte de los afrodescendientes del Bajío guanajuatense pues los objetos, fuera de su esencial función, significan alguna práctica social e informan sobre la organización ideológica, cultural y mental de las sociedades; dicen algo distinto a ellos mismos y remiten a la totalidad cultural que los engendra, son incomprensibles a menos que se referencien a un contexto, a un medio y a una sociedad.<sup>36</sup>

Los objetos culturales analizados en el presente trabajo son los muñecos de maleficio; entendiendo por objeto cultural a una entidad cuya característica principal es la de participar de la naturaleza de los objetos reales y de los ideales sin confundirse con ellos, cuentan estos objetos con una base o sustrato material, una trascendencia espiritual y, sobre todo, sentido. Son los objetos producidos por el hombre en atención a algo significativo, y pueden ser de carácter estético, utilitario, o algún otro fin propuesto por el mismo hombre.

Todo aquel producto generado por un grupo o individuo cuya significación vaya más allá de su uso puede ser considerado como un objeto cultural y dependerá de la ideología subyacente de cada cultura. Las culturas

---

<sup>35</sup> Ibídem p. 3.

<sup>36</sup> Jaulin, Robert. (compilador) *Juegos y juguetes. Ensayos sobre etnotecnología*, México , siglo XXI, 1984, sinopsis.

desarrollan diferentes prácticas y otorgan a los objetos culturales distinta significación pues, por ejemplo, estos objetos no poseen la misma simbología al pasar de un estrato social a otro, ni en las diferentes generaciones o situaciones.

Residen en todo objeto cualidades esenciales-estructurales y aquellas que no lo son y cubren alguna funcionalidad diversa. En el caso de los muñecos de maleficio lo importante es la representación de la figura humana cargada de la fuerza vital de la víctima; por el otro lado se le pueden asignar al muñeco muchas funciones (simularle distintos males o representar el forzarlo a realizar una acción específica).<sup>37</sup> Tendremos así una denominación objetiva y una connotativa del objeto técnico, aquellas cualidades *sine qua non* propias del objeto, éstas, caracterizaciones del objeto que lo hacen entrar a un sistema cultural.

El primer capítulo nos permitirá acercarnos a la conformación del espacio de estudio así como a los orígenes de la población negra en aquellos lares. Para ello es necesario hacer, aunque someramente, un recorrido que abarque desde la resistencia que opusieron los pobladores nómadas de la región del Valle de Chichimecas a la llegada de nuevos colonizadores hasta su principal distribución en centros poblacionales de esta zona geográfica. Debemos aquí también de hablar de la aparición de nuevas actividades económicas en la zona y la creación de poblaciones y, no se puede soslayar, la integración de diversos grupos culturales en una región que les sería común. Además deberán darse los prolegómenos sobre la lectura de los objetos culturales.

---

<sup>37</sup> Baudrillard, Jean, op. cit. p. 7.

El segundo capítulo pretende reconstruir los posibles nexos que como grupo hayan formado los negros y afrodescendientes entre sí o las demás razas o castas. Esto a partir de la identificación de una cultura abajeña y sus imaginarios y, dentro de ella, la imagen que los demás grupos tenían de negros y afrodescendientes. Esta imagen<sup>38</sup> deberá ser tratada en éste sitio con la intención de dejar en claro que tanto llegó a influir esta concepción en la vida diaria del grupo a estudiar. Cabe en éste espacio tratar de encontrar la imagen o representación que los mismos negros y afrodescendientes tenían de sí como un colectivo.

El tercer capítulo propone descubrir como la producción de objetos culturales da cohesión al grupo afro, le sirven de elementos contestatarios y de resistencia además de permitirles tomar control en su vida diaria tratando de hacer más llevadera la terrible situación en la que muchos de ellos se encontraban inmersos.

---

<sup>38</sup> Representación figurada de algo o figuración material de las ideas, efigie, sombra o espectro. Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-219)*, México, FCE, 2010, p. 19.



## CAPÍTULO I

### **La conformación de un escenario cultural en un rincón del Obispado de Michoacán: El Bajío guanajuatense.**

En agosto 21 del año de 1760, José de Molina, administrador de la hacienda del “Blanquillo”, jurisdicción de la villa de San Felipe en el actual estado de Guanajuato, se presentó ante el comisario del Santo Oficio en San Miguel el Grande, Juan Manuel Villegas, para levantar una denuncia. Esta fue hecha en contra de la mulata María Guadalupe por varios dichos y hechos que la imputaban como supersticiosa y practicante de magia; entre ellos la elaboración de unos muñecos para maleficar, algunos de los cuales fueron entregados por la propia hija de la acusada al acusador.

Ante el comisario, Molina denuncia que hallándose enfermo “le dijo la muchacha que su madre Guadalupe lo tenía así; pues había hecho un muñeco que le representaba; en compañía de otra mulata María Isabel; la que vive inmediata a la casa de Guadalupe; de cuyo poder sacó la muchacha otros dos muñecos espinados, que ya eran muertas las personas que representaban”.<sup>39</sup> En el expediente el Comisario añade que María de Jesús, hija de la acusada, llevó a Molina muchos otros muñecos, los cuales fueron entregados al representante del Santo Oficio.

Casi siete años después de ésta primera denuncia un mulato labrador que servía en la misma hacienda declara ante el mismo comisario que:

“[...] el día nueve de henero del presente año, vio a lo que se acuerda como la dicha Guadalupe sola, llevó un cabo de vela encendido al revés, lo metió en un hoyo, lo tapó con una piedra y encima una penca de nopal”. Habiéndose retirado del lugar la acusada “[...] el que declara fue al lugar donde encontró un muñeco de trapos e hizo entrega en la forma en que se halla, con una maraña de cabellos y diversas espinas de biznaga clavados en la cabeza y otros miembros del

---

<sup>39</sup> AHMC/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f. 5.

mono”.<sup>40</sup> El muñeco lo entregó a José Molina quien llamado nuevamente a declarar añade que el muñeco tenía dos espinas en los muslos y una en la cabeza y que: “[...] hallándome yo accidentado con dolores donde el muñeco tenía las espinas, esta dicha María Guadalupe (que es mi comadre) tenerme declarado estar maleficiado por ella, y otras, de que tengo dado cuenta desde agosto del año pasado de sesenta o sesenta y uno, y haber sido la denuncia ante vuestra merced como comisario, pensé viendo la figura del mono, fuera figura mía: y pasé a la casa de la expresada, le enseñé el muñeco, reconviniéndola sobre mi accidente y me negó al principio haberlo hecho, y al despedirme de ella se me humilló, hincándose y suplicándome no la entregara, que me daba su palabra de dejar la creencia que tenía en el demonio, y volver a Dios [...]”.<sup>41</sup>

### **Los objetos culturales**

Esta significación que se le da a los muñecos empleados en la magia de tipo simpática los transforma de objetos simples a bienes simbólicos, signos culturales que nunca son objetivos y que se encuentran revestidos de sentido. Los bienes simbólicos, son la mayoría de las veces bienes privados con valor simbólico privado, particular o personal, pero en ocasiones sucede que una colectividad otorga un valor simbólico al mismo objeto (aunque éste proceda de fuentes diversas) y, entonces, su estudio y análisis adquieren relevancia e importancia. “El valor simbólico de tales objetos se traduce en el poder de inclusión/exclusión de otros así como en el poder de autoridad/dominio sobre los demás que confieren, por lo que se mida su valor como se mida, es proporcional al número e importancia de las personas que comparten ese símbolo”.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, f. 35.

<sup>41</sup> *Ibidem*, f. 36-36r.

<sup>42</sup> Ésteve, Fernando, *Oikonomía*, UAM, <http://www.rankia.mx/blog/oikonomia/>, recuperado diciembre 20, 2014.

La conformación de un objeto como símbolo le da un carácter particular al mismo y lo separa del resto de los de su clase y es entonces cuando surgen las interrogantes ¿Qué determina esa elección? ¿Qué es lo que le da al objeto ese valor como símbolo? ¿De dónde surge el consenso de una colectividad para dárselo? El bien simbólico se transforma entonces en un signo cultural que es a su vez un producto cultural que no significa en sí mismo sino que es revestido de sentido por el entorno cultural que existe a su alrededor, y “[...] la cultura es afectada por su adaptación al medio ambiente”<sup>43</sup>

Parafraseando a Roy Rappaport puede decirse que la cultura de un determinado grupo se modifica según la geografía del nuevo lugar en que se asienta, como en el caso de los negros y afrodescendientes llegados al Bajío, y esta adaptación depende de los recursos que en esa zona se encuentren, del bagaje cultural del grupo, de las innovaciones que hagan, de las exigencias impuestas desde el exterior a la población local y de las necesidades que deba satisfacer la población local con elementos traídos de fuera. “Hay una gran variación de las culturas aun en medios muy semejantes, y puede decirse que las culturas se imponen a la naturaleza del mismo modo como la naturaleza se impone sobre las culturas”<sup>44</sup>

Atendiendo a lo expuesto en el párrafo pasado el medio geográfico determina siempre la cantidad y calidad de recursos a disposición de los grupos humanos, en aquel se forman los hábitats que dependiendo de la interrelación existente entre organismos vivos y las sustancias inanimadas que se encuentran en determinado espacio de la biósfera (sobre todo los

---

<sup>43</sup> Rappaport, Roy A., “Naturaleza, cultura y antropología ecológica” en Shapiro, Harry L. *Hombre, cultura y sociedad*, México, FCE, 1993, pp. 265.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 270-271.

intercambios alimenticios) darán forma y organización a los grupos humanos que en él se asienten.<sup>45</sup>

### **La aparición del Bajío**

Todos los seres humanos nos movemos y existimos en un espacio que, a fuerza de internalización, consideramos como propio e íntimamente ligado a nuestra naturaleza, a nuestra idiosincrasia. A éste espacio al que se le ha denominado como “terruño”, “querencia”, “matria”, se le llegan a atribuir “características humanas, de personalidad e incluso morales que hacemos extensivas al grupo humano, o grupos que viven en ellas”.<sup>46</sup> Se convierte así, dicho espacio, en la imagen misma de sus pobladores, imagen o representación alimentada no solo por quien se cree que es el individuo, sino retroalimentada por las percepciones de la otredad.

Lo expresado atrás viene a cuento como ejemplo de que en la construcción de un espacio común a expresiones culturales circunscritas a un espacio delimitado geográficamente, e interrelacionado con otros, intervienen factores a veces inimaginados y por ello el objetivo de éste capítulo es mostrar cómo se han ido conformando y representando a esta porción de tierra conocida ahora como el Bajío y a quienes en ella han habitado, advirtiendo al conspicuo lector que, como todo territorio a estudiar, su delimitación dependerá mucho del arbitrio, convenientemente a modo, de quien esto escribe. Esto en razón de que, parafraseando a Jorge Amós Ayala, el Bajío no existe de manera objetiva, sino como una idea, una representación asociada a un área geográfica<sup>47</sup> cuyas fronteras son sumamente elásticas dependiendo del objeto que se persiga al tratar de ponerle mojones.

---

<sup>45</sup> *Ibíd*em, pp. 261-263.

<sup>46</sup> Martínez Ayala, Jorge Amós, *¡Guache cocho! La construcción social del prejuicio sobre los terracalenteños del Balsas*. Morelia, UMSNH-Conaculta, 2008, p. 39.

<sup>47</sup> *Ibíd*em, p. 40.

La aparición del Bajío como entidad con características peculiares, obedece a dos causas fundamentales, primera: el establecimiento de presidios a lo largo de la ruta que comunicaba a la capital del virreinato con los territorios del norte con el fin de proteger a las caravanas de colonizadores y, segundo: el descubrimiento de las minas de Zacatecas (1546) que atrajo grupos humanos numerosos a la región. Estos grupos dependerían del todo de los productos proporcionados por la metrópoli y demás manufacturados en otras regiones del virreinato de Nueva España, productos que servirían para el sustento humano primordialmente pero también para el buen y constante funcionamiento de la actividad minera.<sup>48</sup>

### **El espacio de una civilización agroganadera**

La vocación agrícola y ganadera del Bajío estaría estrechamente ligada con el desarrollo de las regiones mineras del norte “por eso las principales fundaciones de pueblos y villas sitios en aquella depresión al nordeste de la ciudad de México surgen precisamente después del descubrimiento de las minas”<sup>49</sup> Poblaciones que nacieron como fuertes y presidios tales como: Irapuato (1547), San Felipe (1562), Celaya (1571) y León (1576), todas ellas ubicadas en el actual estado de Guanajuato y que tienen la particularidad de haber sido fundadas sobre la base de una política de poblamiento dictada desde la política oficial o como resultado de alguna empresa privada con el aval de aquella.<sup>50</sup>

Grupos de colonos, sobre todo indígenas de las etnias mexicanas, tarasca, otomí y tlaxcalteca, fueron conducidos a estos, en aquel entonces remotos confines, con promesas de mercedes de tierra, exención de

---

<sup>48</sup> Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*. México, FCE, 1996, p. 283.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>50</sup> Brading, David A., *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México, FCE, 2010, p. 302.

impuestos y otros privilegios. Por aquellos años la región era conocida como el Valle de Chichimecas por estar habitada principalmente por éste grupo cultural compuesto por etnias nómadas. Etnias que habrían de dar más de un dolor de cabeza a los colonizadores pues los chichimecas no vieron con agrado la penetración en sus territorios de aquellos extraños.

Pero, vayamos por partes y veamos cómo diversos autores han caracterizado (geográficamente al menos) a esta porción de territorio que denominamos Bajío. Claude Morin dice al respecto que:

“En el pleno corazón de la región centro-occidental [de la diócesis vallisoletana] un tejido irregular de llanos se entremezcla con el relieve accidentado y constelado de picos. La franja más ancha y continua es la que acompaña al río Lerma y a sus afluentes desde Guadalajara hasta Querétaro, mientras otros valles circundan a Morelia [antigua Valladolid] y a Zacapu; son llanuras de origen lacustre, tapizadas de cenizas volcánicas, que ofrecen una tierra negra cuyas posibilidades de irrigación incrementan la fertilidad natural. La parte principal de éste sistema geográfico ha recibido el nombre de Bajío, indudablemente en el siglo XIX, ya que todavía en 1785 se le llamaba el Valle de los Chichimecas. La red hidrográfica ha formado allí una verdadera Mesopotamia, hecha de valles que se entrelazan unos con otros: La Piedad, Santiago, Celaya, Salvatierra, Acámbaro; las llanuras de Allende, Dolores, la Señora (León) son las prolongaciones septentrionales de éste sistema”.<sup>51</sup>

David Brading, retomando a Erick Wolf, ubica al Bajío entre las ciudades de Celaya y León, con límites al sur con el lago de Yuriria y al norte con la sierra de Guanajuato y habitado por tribus chichimecas salvajes cuachichile, guamare y pame.<sup>52</sup> Luis González piensa al Bajío como una unidad más cultural que geográfica que comparte elementos que son comunes a su población y cuya propagación se debe al comercio e

---

<sup>51</sup> Morin, Claude, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII. Crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, México, FCE, 1979, p. 21.

<sup>52</sup> Brading, David A., op. cit. p. 301.

inmigración, así, él habla de tres Bajíos: el guanajuatense, el moreliano y el zamorano,<sup>53</sup> lugares que comparten características geográficas, pero, sobre todo, culturales como se ha dicho antes.

Para conocer a fondo las circunstancias que dieron lugar a la conformación de un grupo socio-cultural como el que es objeto de éste estudio es necesario conocer la mezcla de etnias y su variedad cultural que antes, durante y después de la conquista del territorio interactuaron entre sí y la forma en que lo hicieron.

Para 1526, según relata Isauro Rionda Arreguin, los españoles ya conocían la existencia de un extenso territorio entre el reino de Michoacán y la Provincia de Pánuco, territorio que se sabía por informantes era escasamente poblado pero sus pocos habitantes eran tribus nómadas extremadamente belicosas<sup>54</sup> a las que de manera general se les conocía como Chichimecas.

Los chichimecas son caracterizados, desde el punto de vista europeo, como carentes de cultura y hasta moral, llegándolos a describir prácticamente como animales, muy criticado les fue el hecho de andar desnudos por aquellos breñales y baste la descripción que de ellos hace Diego Durán, pues todas son prácticamente del mismo talante, para darnos una idea del cómo se les veía en el siglo XVI:

[...] a quien esta nación llamó Chichimeca, que quiere decir cazadores o gente que vive de aquel oficio agréste y campesina: llamáronlos desta manera a causa que ellos vivían en los riscos y en los más ásperos lugares de monte, donde vivían una vida bestial, sin ninguna policía ni consideración humana, buscando

---

<sup>53</sup> González y González, Luis, *Once ensayos de tema insurgente*, México, Colmich, 1985, p. 19.

<sup>54</sup> Rionda Arreguin, Isauro, *Capítulos de historia colonial guanajuatense*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 1997, p. 21.

la comida como las bestias del mismo monte, desnudos en cueros sin ninguna cobertura de sus partes verendas [...] <sup>55</sup>

Bien es sabido que la palabra chichimeca <sup>56</sup> no designaba a una nación en particular, sino a un conjunto de ellas que presentaban, con respecto de los pueblos del altiplano, un nivel cultural “primitivo” <sup>57</sup> y que deambulaban en un territorio que mantenían bajo control aunque sin fronteras o límites específicos. Eran grupos humanos compuestos por un corto número de integrantes, con distintas lenguas pero con rasgos compartidos en cuanto a forma de vida, alimentación, vestido, economía, usos sociales y religiosos. Ocupaban estas naciones el en aquel entonces desconocido territorio al norte del recién conquistado señorío mexicana y, consigna Isauro Rionda, que había unos que por contacto con las naciones del altiplano eran más civilizados que otros, sin embargo su carácter de nómadas hacía de ellos gente acostumbrada al rigor de los climas extremos.

Eran, continúa Rionda, “ligeros de andar” y cargaban lo más indispensable como sus pocos vestidos, armas y comida desecada que les permitía subsistir si escaseaba la caza o las plantas para recolectar. En cuanto a su alimentación estaban acostumbrados a comer “casi todo lo que se movía”, <sup>58</sup> desde sabandijas rastreras hasta grandes piezas de caza. Adaptados durante generaciones a su medio ambiente sacaban provecho y

---

<sup>55</sup> Durán, Diego, *Historia general de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*, p. 65.

<sup>56</sup> Éste fue el nombre que dieron los pueblos de alta cultura de la región central de México a los habitantes de las vastas regiones del norte, tenidos como primitivos. En idioma náhuatl la palabra *chichimeca* parece significar 'los del linaje de los perros'. De acuerdo con varios testimonios procedentes del siglo XVI, había tres clases principales de chichimecas. Unos eran de filiación étnica otomí. Otros eran nahuas que, en tiempos antiguos, se habían establecido en el norte, incluyendo algunos que llegaron a constituir avanzadas de la alta cultura mesoamericana. Finalmente, estaban los chichimecas propiamente dichos, es decir los tenidos como bárbaros, seminómadas dedicados a la cacería y a la recolección. En la actualidad sobrevive un pequeño grupo conocido como el de los chichimecas-jonaz en el pueblo llamado La Misión, cerca de San Luis de la Paz, en Guanajuato.

<sup>57</sup> Rionda, op. cit. p.10.

<sup>58</sup> *Ibíd*em, p. 13.



alimento, y aún se recreaban, con la flora que crecía en su territorio. Veneraban al sol, a la luna y tenían como animal totémico al águila, eran en extremo supersticiosos y entre ellos existía una casta chamánica encargada de preservar ritos y memorias del grupo, hacían sacrificios rituales, practicaban la antropofagia y profesaban culto a sus antepasados. Los sacrificios y la antropofagia habrían de acarrearles problemas pues se usó como uno de los pretextos para reducirlos como lo justificara Juan Ginés de Sepúlveda en el tercer punto de su disertación sobre la guerra justa “Los sacrificios humanos y la antropofagia eran razón suficiente para hacerles guerra y evitar la violación de la ley natural”.<sup>59</sup>

La presión ejercida por las primeras poblaciones de españoles desataría el enfrentamiento conocido como Guerra del Mixtón que fue el antecedente de la lucha que habría de desarrollarse en el Bajío por la posesión del territorio. Esta guerra fue ante todo una rebelión indígena en la que los hechiceros zacatecos provocaron una exaltación religiosa y bélica en la comarca cazcán, al norte de Guadalajara, que casi arrojó de ahí a los blancos y a sus aliados indios entre 1541 y 1542.

Parecería acaso fuera de lugar el mencionar la Guerra del Mixtón pero curiosamente éste episodio de la historia nos muestra la presencia temprana en la zona de individuos miembros del grupo sociocultural de negros y sus descendientes. Enriqueta M. Olgún relata que considerando las promesas de contenido mágico-religioso que les transmitieron varios oráculos a los indios que iniciaron la revuelta tales como: la resurrección de los antepasados de quienes murieran en batalla, vida eterna para los sobrevivientes en un Edén con características americanas, ropas, joyas y bienes materiales de lujo, poliginia y dominio de la tierra hasta Guatemala, puede fácilmente rastrearse

---

<sup>59</sup> Carrillo Cázares, Alberto. *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, Zamora, Colmich, 2000, p. 72.

la reinterpretación de una evangelización incipiente que por fuerza “remite a considerar la presencia de fuereños que se habían refugiado en la accidentada geografía donde imperaba la rebeldía indígena y en donde habrían expresado y dispersado sus propias interpretaciones religiosas, ya se tratara de indios y negros, ya aculturados, o bien de mestizos y españoles detractores del sistema colonial y de la religión cristiana”.<sup>60</sup>

Lo dicho por Olgún es cierto, sólo los evangelizadores, forajidos o negros esclavos huidos pudieron haber imbuido a los chichimecas tales pensamientos sobre religión y territorio. Compañeros de rebeldía contra un sistema que los quería sujetos, indios, negros y mulatos hicieron buenas migas y estos, apostatando de la religión de los opresores abrazaron estilo de vida y creencias que mantenían los chichimecas, dejando a su vez su impronta ideológica.

Con el paso de los años y la convivencia habrían de producirse sincretismos culturales que muestran la reinterpretación de las diversas creencias que confluyeron en la zona del Bajío guanajuatense como el ocurrido ya en pleno siglo XVIII en el Puerto de Campuzano,<sup>61</sup> Guanajuato, y que muestra al Bajío como el crisol en muchos aspectos, de la identidad actual del país de México. El caso mostrado a continuación contiene un elemento propio de la cultura chichimeca, la ingesta del peyote que, desde el área cultural de éstas tribus nómadas, habría de extenderse con usos lúdicos y

---

<sup>60</sup> Olgún, Enriqueta M, “Novohispanos particulares: La convivencia entre europeos, africanos y novohispanos delincuentes y los indios del Nayar entre los siglos XVI y XVIII en *Memoria XVIII del Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, SLP, UASLP, 2005, p. 301-302.

<sup>61</sup> Actual Campuzano se localiza en el municipio de Guanajuato. Existen dos tipos de climas, semicálido en la zona sur y suréste, y templado subhúmedo en las zonas restantes del municipio. Cuenta con una temperatura media anual de 18.5°C, una máxima de 36°C en verano y una mínima de 3°C en invierno. A una altitud media de 2,032 m.s.n.m. Cuenta con una población total de 597 habitantes de los cuales 302 son mujeres y 295 hombres. Cuenta con un total aproximado de 137 viviendas. (INEGI 2010).

rituales hacia Mesoamérica y recientemente a regiones más allá de Aridoamérica.<sup>62</sup>

Sahagún relató a propósito de las costumbres de estas tribus: “Hay otra hierba como tunas de tierra; se llama peyotl; es blanca; se encuentra en el norte del país; los que la comen o beben ven visiones espantosas o irrisibles; dura esta borrachera dos o tres días y después se quita; es común manjar de los chichimecas, pues los mantiene y les da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre, y dicen que los guarda de todo peligro”.<sup>63</sup>

“En la zuidad de Santa Fe Real y minas de Guanajuato a diez y siete dias del mes de maio de mil stezientos sesenta i nueve años por la mañana ante el señor Lizenziado Don Jospheh Fernando de Aranda Comisario del Santo Oficio de la dicha zuidad parecio sin ser llamada y juro en forma que dira la berdad una mujer que dijo nombrarse María Antonia, soltera bezina de la dicha zuidad de edad al parecer de unos veinte i siete años, la cual para descargo de su conciencia dize y denuncia que bibiendo abra ocho años en casa de su tia Juana que oi asiste en el Puerto de Campuzano cerca del Robredal jurisdicción del Real de Marfil. Bio que en el silencio de la noche se paraba dicha su tía, Juan Claudio su ijo, Salvador Asensio yndio, y Antonio Mulato, y despues de aber bebido una ierba molida con azúcar que llaman peiote y otra que llaman Rosa Maria y molian con piloncillo y maiz, las que les vendian a barias personas que no conozco, el Claudio los sabados tocaba una gitara y todos daban bueltas aziendo rreberencias aun Christo y a una birgen que tenian en un altar que saumaban que dezia Claudio que ablaba la gitara y le dezia a Mon Car a Dios, y Antonio que tambien tocaba cantaba éste termino ce huapilli Santo, y todos ellos afirmaban que se les aparezian y estaban mirando sus aguelos ya difuntos. Preguntada si acaso alguna persona a mas de la denunciante vieron o supieron estos actos? Dijo que ninguna y que ella sola lo supo porque lo bio a causa de que como tiene dicho bibia en la casa [de su tía] y una noche la izieron beber de

---

<sup>62</sup> Schultes, Evans et al. *Plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*, México, FCE, 2000, p. 156.

<sup>63</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, citado por Schultes, Evans et al. op. cit. p. 86.

la Rosa María, sin que experimentara otra cosa que un sabor mui amargo y que esta es la verdad por el juramento que tiene hecho (que es de calidad mulata) etcétera”<sup>64</sup>

Con el fin de extraer el máximo de información del pasado discurso se debe hacer un análisis completo que lo contemple como parte constitutiva de sus contextos local, global, social y cultural.<sup>65</sup> Para lograr lo anteriormente dicho debe tomarse en cuenta la época y el lugar en el cual se gestan los hechos pues de ello se desprenden un sinnúmero de respuestas que son reveladoras para un mejor estudio. Es la segunda mitad del siglo XVIII una época llena de contradicciones. En Nueva España se encontraban las ciudades más grandes del Reino Español, florecían las artes, la actividad minera estaba en pleno, en los círculos intelectuales permea el ambiente ilustrado pero también están presentes la pobreza, la falta de oportunidades y constantes hambrunas. El criollismo se afianza a manera de nacionalismo surgido por la política centralizadora de los borbones que empieza causar malestar. Campuzano, como en ese entonces lo era el más del 90% de la población de la Nueva España, se encuentra inmerso en un ámbito rural en donde los avances tecnológicos y cambios de mentalidad fluían a un ritmo más lento que en las urbes.

Existió, como existe actualmente en muchos lugares del campo, un ambiente permeado por la superstición donde la religión se convierte en una expresión popular y ecléctica. Éste tipo de expresión reúne en torno al culto rituales venidos de diversas culturas en donde se ingiere una planta no solamente sagrada, sino que es una divinidad en sí para algunas etnias; se rinde culto a imágenes católicas; las palabras rituales se recitan o cantan en

---

<sup>64</sup> AHMC/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/C1240/Exp. 84/Año1769/fs.2- 2r.

<sup>65</sup> Van Dijk, Teun A., “El estudio del discurso”, en *El discurso como estructura y proceso*, “Estudios sobre el discurso I. Una introducción multidisciplinaria”, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 59.

náhuatl y por último se aparecen a todos sus ancestros para hablarles, lo cual aunque no es privativo de las religiones africanas sí tiene un rol importantísimo en ellas.<sup>66</sup>

Como parte del contexto aparece un conocimiento escaso de la ortodoxia de la religión, causado como bien puede dilucidarse del aislamiento de la población en cambio tenemos una religiosidad muy viva que se expresa mediante la excitación de los sentidos mediante el uso de alucinógenos, el canto y el baile. En las pequeñas poblaciones era difícil el cumplimiento de los preceptos religiosos tal y como los marca el canon de la iglesia católica, muy posiblemente los habitantes de Campuzano debían de trasladarse hasta alguna población más grande para asistir a los servicios religiosos lo que deriva en una escasa formación en cuestiones del dogma. La alternativa natural entonces es la expresión de la unión con Dios mediante rituales sincréticos en los que cada subgrupo cultural aporta al rito un poco de su bagaje cultural.

El ritual descrito en el documento inquisitorial llevado a cabo por la gente del Puerto de Campuzano adquiere un sentido<sup>67</sup> contestatario al reaccionar creando una manera sui géneris de crear puentes con la divinidad ante el aislamiento geográfico, social y político en el cual se encontraban inmersos. Todo discurso tiene una función y en éste caso lo que se refleja o desprende es la necesidad, inherente a todo grupo social y a la mayoría de

---

<sup>66</sup> Los diversos cultos africanos están tan fragmentados como sus etnias: hay rasgos religiosos comunes en los grupos mayores (por ejemplo, la cultura yoruba en África occidental o la bantú en África oriental), pero también encontramos características propias en las numerosas tribus de cada zona. La presencia de dioses en las religiones africanas a menudo no tiene mayor sentido que justificar la existencia de fuerzas cósmicas que rigen el universo, pero en general apenas incide en la vida en común: los dioses viven apartados de los hombres, y éstos sólo se acuerdan de ellos en las grandes ocasiones, pero tienen alguien en quien confiar en su vida cotidiana: los antepasados. <http://www.historia-religiones.com.ar/las-formas-de-religion-en-el-africa-negra-41>. Recuperado en Julio 25, 2014.

<sup>67</sup> Van Dijk, Teun A., op. cit. p. 60.

los individuos de colocar su confianza y fe en un ente sobrenatural que brinde consuelo y ayuda cuando esto haga falta.

La cognición social desempeña un papel fundamental en la producción y comprensión de los textos, con ello se refiere a que los procesos y representaciones mentales de los individuos son esenciales para la cabal comprensión de todo discurso. En esto intervienen recuerdos, experiencias personales de sucesos, representaciones socioculturales compartidas, conocimientos, actitudes, ideologías, normas y valores de los usuarios del lenguaje, se convierte entonces la cognición social en una interfaz entre discurso y la sociedad.<sup>68</sup> ¿Qué es entonces lo que impulsa a las personas denunciadas por María Antonia a llevar a cabo un ritual de éste tipo? ¿Lo que se denunció era un rito establecido o el escribano lo plasma como tal a través de la unificación de actitudes individuales dentro del mismo? A la primera pregunta habremos de responder con la básica necesidad de la religión, y en éste caso mucho más acuciada por el aislamiento y las necesidades materiales que muy probablemente sufrían los pobladores de éste pequeño punto de la geografía del Bajío.

La segunda pregunta se puede contestar con una frase del documento; al ser interrogada María Antonia dice: "...que el Claudio los sabados tocaba una gitara y todos daban vueltas aziendo reberencias a aun christo y auna virgen..."<sup>69</sup> Se podría aventurar entonces la idea de que se realizaba todos los sábados, y de paso da lugar a pensar en la influencia de costumbres cripto-judías,<sup>70</sup> pero lo importante aquí es que dicha expresión da la idea de regularidad y continuidad en dicho rito. La temporalidad probablemente sea

---

<sup>68</sup> *Ibíd.* p. 61.

<sup>69</sup> AHMC/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/C1240/Exp. 84/Año1769/f. 2r.

<sup>70</sup> Idea que por otro lado puede ser errada si tomamos en cuenta los ciclos de trabajo-descanso que existían durante el virreinato y de que en la declaración de María Antonia no se menciona si se guardaba el sábado.

porque el sábado en la noche es víspera del día establecido para el descanso y cumplir con los preceptos religiosos a que estaban obligados, tal vez asistir a misa a otro lugar más poblado y por tanto el tiempo para llevar a cabo sus propios rituales de adoración (sábado por la noche) coincide con lo que es más adecuado para ello.

Notoria también en éste caso es la complicitad de la noche para la realización de esta especie de ceremonia cuyos participantes tienen el objetivo de realizar un ritual que resulta ser una mixtura de diversos cultos.<sup>71</sup> Sabemos que la oscuridad ha sido desde que la humanidad existe el crisol donde se funden lo oculto, lo misterioso, lo prohibido, así que parece el tiempo ideal para llevar a cabo estas ceremonias que muy posiblemente se escondían a ojos profanos.

En la vida social y la política los actores no reducen sus intervenciones al escenario público, por el contrario los temas de mayor importancia se dirimen fuera del alcance del adversario, y los mecanismos con que los dominados ocultan o disimulan sus propósitos resultan vitales aún en situaciones de relativa estabilidad. Estos mecanismos aparecen fuera de las formas aparentes de la hegemonía, tienen lugar entonces en las prácticas cotidianas que se verifican detrás de la arena pública aprovechando el anonimato, utilizando códigos ocultos y la ambigüedad de los discursos de poder. Se genera con ello una resistencia al poder que se estructura, como una manera de mantener la dignidad y generar autonomía entre los oprimidos.<sup>72</sup> Sin embargo existe también la posibilidad de que la hiperéstesia provocada por el consumo del peyote hiciera más adecuado su consumo en la noche.

---

<sup>71</sup> “[...] Bio que en el silencio de la noche se paraba dicha su tía, Juan Claudio su hijo, Salvador Asensio yndio, y Antonio Mulato [...]”

<sup>72</sup> Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000. Sinopsis.

## La integración de diversos grupos culturales en una región común

Para poder hablar de resistencia u oposición al régimen social se debe partir de la idea de que las personas participantes en dicho rito formaban un grupo con características definidas y la idea de la pertenencia a la misma comunidad nos la da la declaración de María Antonia de que la bebida preparada para lograr el éxtasis religioso durante el rito era vendida a varias personas. Además la mezcla de creencias involucradas en el rito (se muestran elementos culturales negros, indígenas y españoles) muestra un consenso en las creencias como se verá a continuación.

La bebida a la que se hace referencia en el documento parecería estar compuesta de dos hierbas distintas (peyote y rosamaría) sin embargo se trata de la misma planta, pues al peyote<sup>73</sup> se le hace, sin justificación botánica, una diferenciación sexual que tiene que ver con las partes empleadas para su ingesta.<sup>74</sup> La ingesta del alucinógeno es solamente una parte del ritual presente entre los chichimecas desde épocas muy lejanas,<sup>75</sup> aparte debe de producirse un estado extático entre los asistentes mediante el canto y el baile, formas muy comunes de lograr visiones por si solas. En conjunto droga,

---

<sup>73</sup> El peyote es la planta a la que más se recurre por sus propiedades narcóticas, alucinógenas y curativas en la terapéutica tradicional novohispana de lo cual deriva el gran poder místico que se le otorga. Vale pues la pena que analicemos un poco más esta peculiar cactácea. El peyote (*Lophophora williamsii*) es originario de América boreal, habita entre los 1000 y los 2200 msnm en las zonas áridas del Altiplano mexicano que abarca la mayor parte de los actuales estados de Chihuahua, Coahuila, Durango, Nuevo León, Zacatecas, Aguascalientes y San Luis Potosí. La ingesta del peyote afecta el sistema nervioso central (por el efecto de sus alcaloides mezcalina, anhalodina, anhalonidina, peyotina y lofoforina) produciendo grandes cambios en las percepciones sensoriales; se producen alucinaciones visuales, auditivas, gustativas, olfatorias y táctiles además de despersonalización, desdoblamiento de la personalidad, alteración o pérdida de la percepción del tiempo, acompañado de efectos aterradores. Schultes, Evans et al. op. cit. p.47.

<sup>74</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo. Op. cit. p.150.

<sup>75</sup> Schultes calcula unos 7,000 años. Schultes, Evans et al. op. cit. p. 145.



música y baile crean entre los participantes “un estado de iluminación que los transporta a un mundo irreal y fantástico”<sup>76</sup> haciéndoles tener mil y un visiones.

El otro elemento indígena que es notorio son las palabras rituales “Ce huapilli Santo” pronunciadas según María Antonia por el mulato Antonio cuando cantaba. Aguirre Beltrán consigna en su libro *Medicina y Magia* el caso de una adivina zacatecana (que involucra el uso de peyote) que aprendió cierto conjuro de una india mexicana cuyas primeras palabras, según la denunciante, son: “*tasot suapile, semicaquis.*” Aguirre anota que estas frases tienen su origen en un conjuro náhuatl que alude a la sagrada planta del peyote:

¡Tlazolcihuapilli, cemiac inichpochtli, yaoquil itonatiuh, yahuallan Yohualli, Ahuayahuayan, can ichichimeco Nixtacuilolli! En castellano sería: ¡Mujer divina y hechicera, virgen para siempre jamás, espiga guerrera del Sol, que presides el cerco de la noche, donde es dios el lanuginoso cactus, en el país de los chichimecas! ¡Tú, la del rostro pintado de blanco!<sup>77</sup>

Aguirre dice que éste conjuro es una invocación a la deidad femenina contenida en el peyote y sincretizado con las cihuapipiltin, mujeres muertas durante el parto convertidas en escoltas del sol.<sup>78</sup> María Antonia indica en su declaración que cuando su primo, el mulato Claudio, tocaba la guitarra y los participantes danzaban en círculos “[...] todos ellos afirmaban que se les aparezian y estaban mirando sus aguelos ya difuntos”.<sup>79</sup> Esto nos da la reveladora idea de que el elemento africano del culto a los ancestros se encontraba presente durante estos rituales. El culto a los antepasados es una práctica piadosa común a varias religiones alrededor del mundo (piénsese en “La noche de muertos”) basada en la creencia de que los miembros de la

---

<sup>76</sup> Ibídem. p. 158.

<sup>77</sup> Ibídem. p. 156.

<sup>78</sup> Ibídem. p.157.

<sup>79</sup> AHMC/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/C1240/Exp. 84/Año1769/f. 2r.

familia que han muerto tienen una nueva existencia, se interesan por los asuntos del mundo y poseen la habilidad de influir en la suerte de los vivos. La muerte de los seres queridos adquiere en casi todas las culturas un significado ritual cuyo objetivo es asegurar el bienestar en la nueva existencia de los ancestros y su buena disposición hacia los seres vivos para que éstos puedan impetrar su ayuda en caso de necesitarla.

El culto a los antepasados cumple con la función social de promover valores familiares que aseguren la continuidad y orgullo por el linaje. En menor o mayor grado todas las culturas participan en maneras más o menos explícitas al culto a los antepasados, es decir, no es propio únicamente de aquellas culturas cuyas religiones son consideradas poco desarrolladas. Es en África y en sus religiones animistas donde se ha desarrollado en mayor grado éste culto que atribuye a los antepasados cualidades corporales y espirituales. Así por ejemplo son invisibles pero pueden, en ciertas circunstancias, hacerse visibles. Tienen la capacidad de entrar y poseer a los humanos y animales salvajes y poseen la capacidad de consumir comida o bebidas, por lo que se les ofrece esto en los ritos.

Electra Mompradé y Tonatiuh Gutiérrez dicen que se debe tomar en cuenta que los primeros bailes, danzas y música europea que se escucharon en estas tierras:

...no fue la religiosa, sino la que interpretaba la soldadesca y más tarde la que cantaban y bailaban los primeros colonos en sus fés-tejos, acompañados de arpa y vihuela. Cantos y danzas de sus tierras lejanas, que al pasar a América sufrieron grandes transformaciones, adquiriendo un carácter mestizo, con la fusión de elementos nativos y posteriormente africanos.<sup>80</sup>

Esto nos da la pauta para señalar el primer elemento hispánico que se menciona en la denuncia hecha por María Antonia, la guitarra. Éste

---

<sup>80</sup> Electra Mompradé y Tonatiuh Gutiérrez, p. 76.

instrumento español por antonomasia generaba la música de la danza que acompañaba el baile ritual en donde se hacía reverencia a un Cristo y a una Virgen elementos propios a la vez de la religión oficial y trasplantada por los hispanos conquistadores a estas tierras.

Una vez vistos y realizados estos elementos podemos concluir que nos encontramos ante la presencia de un grupo sociocultural tan estable como ecléctico que en su razonamiento ante la religión había incorporado, a través de la tradición y la convivencia, prácticas rituales que les permitían vivir su religiosidad como una experiencia extática y alegre sin que vieran en ello contradicción alguna con el dogma de la iglesia católica. Lo cual se desprende del hecho de que no fue sino hasta ocho años después de ocurridos los acontecimientos que éstos fueron denunciados. A lo anterior sirve de refuerzo metodológico el juego de discurso y contradiscurso que ocurre en las partes que componen el documento inquisitorial y que adquiere sentido desde el ejercicio de poder del grupo dominante tal cómo lo dice Wodak.<sup>81</sup>

Lo que no representaba para los involucrados en el ritual mayor cosa, quizá por ser algo común entre ellos, se torna en una ofensa a la religión que debe ser investigada por la Inquisición por tratarse de una desviación de la ortodoxia que podía generar algún movimiento mayor. Se hacía necesario entonces atajar a tiempo tales males. Si no se siguió el proceso fue porque la información requerida por el Tribunal jamás se envió, lo que por otra parte habla de la desidia del sacerdote encargado de recabarla ¿Consideraría corriente éste tipo de expresiones? ¿Era tan insignificante o tan alejada la población de Campuzano que no valía la pena perder tiempo en averiguar tal cosa? Estas son preguntas que solamente tendrían respuesta en base a supuestos y por tanto servirían más a lo anecdótico que a dar respuesta a la

---

<sup>81</sup> Wodak, Ruth y Michel Meyer, "De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD)", en *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 19.

manera de los resultados de la integración de los negros y mulatos con otras razas, castas o grupos culturales y sus juegos de poder.

Se puede apreciar cómo negros, mulatos y demás afrodescendientes se aliaron, mezclaron y adoptaron costumbres de aquellos grupos con los que convivieron, creándose entre ellos un ánimo de complicidad en el cual unían fuerza para hacer frente a un enemigo común identificado con cualquiera de las formas de poder sobre ellos ejercidas. Dejaron también su impronta cultural y con ello fue forjándose la esencia de lo que habría de convertirse en la cultura abajeña.

La pesada y lenta maquinaria inquisitorial, aunada a la negligencia de algunos de sus miembros, nos hace imposible conocer el desenlace de estos ritos llevados a cabo en el Bajío guanajuatense. Ritos que por su grado de sincretismo resultan a todas luces interesantísimos para conocer la compenetración cultural existente en estos estratos de la sociedad novohispana y, también, para conocer esas expresiones religiosas sincréticas que aún hoy día forman parte de lo cotidiano entre la población de nuestro país.

Después de haber ejemplificado el resultado de la convivencia de estos grupos de marginados dentro de un mismo espacio geográfico se hace necesario regresar al relato de la Guerra del Mixtón cuya consecuencia fue la derrota de los zacatecos, cazcanes y sus aliados a manos de Virrey Antonio de Mendoza; quien a la cabeza de una fuerza compuesta por españoles y aliados indígenas -mexicanos y tarascos- logró pacificar aquellas regiones.

Esta guerra también dejaría muertos a quince mil indígenas y al “Sol”, Pedro de Alvarado, durante un asalto al fuerte del Peñón de Nochistlan. Algunos chichimecas huyeron más al norte, otros fueron hechos esclavos y

algunos más ajusticiados para ejemplo y horror de los supervivientes.<sup>82</sup> Los detalles de esta guerra son apreciados en la lámina 144 del Códice Vaticano (fig. 4):



Fig.4. Sitio al fuerte de Nochistlán. Códice Vaticano. Lámina 144.

Como nota adicional se añadirá que éste peñón ha sido identificado por la arqueóloga Angélica Medrano como el Cerro Tuiche, en Zacatecas en donde es posible observar un barranco y un arroyo que forman una defensa natural así como las albardas construidas por los chichimecas para mejor resguardarse de los asaltos de quienes los asediaban.<sup>83</sup> (Fig. 5).

---

<sup>82</sup> Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*. Ed. Cumbre, México, 1974. II vol., p. 269. El autor hace, en su magna obra, una interpretación muy interesante de esta lámina del Códice Vaticano.

<sup>83</sup> Medrano Enríquez, A., "Arqueología en un lugar de enfrentamiento bélico entre indígenas españoles durante la Guerra del Mixtón (1541)", en: García Targa, Juan (ed.) *Arqueología colonial Latinoamericana. Modelos de estudio*, Oxford, 2009, pp. 53-63

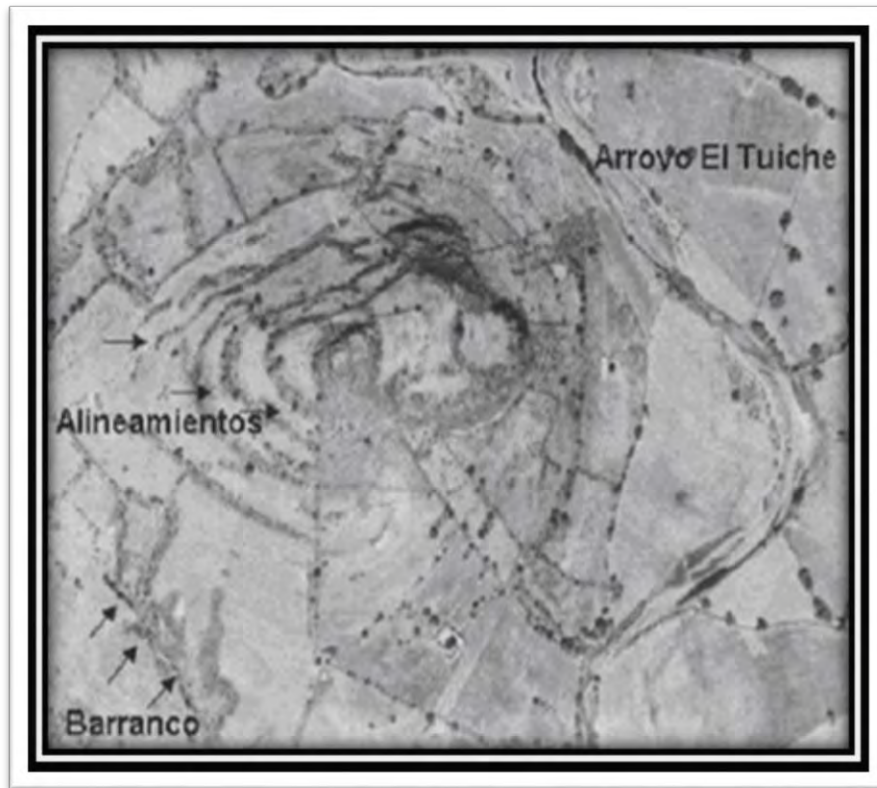


Fig. 5. Vista aérea de El Tuiche. Tomada de Medrano Enríquez 2009.

### **Un nuevo conflicto: La Guerra Chichimeca**

Pacificados, o al menos apaciguados los chichimecas, se abrieron nuevas rutas hacia el norte del virreinato lo que permitió paulatinamente el descubrimiento de las ricas minas de Zacatecas. Esto habría de generar un nuevo y duro conflicto que estalló en 1550. Las causas del conflicto conocido como Guerra Chichimeca deben buscarse en la insistencia de los mineros y estancieros en sujetar y tratar de aprovechar a los nómadas como fuerza de trabajo para lo que emplearon modos nada sutiles que causaron el descontento entre los mecos. Isauro Rionda consigna que el primer acto de

guerra que hicieron los chichimecas se llevó a cabo en Zacatecas atacando y robando a unos indios michoacanos.

Pronto se ampliaría el teatro de acción hasta abarcar toda la Gran Chichimeca y el enemigo sería para estas tribus:

[...] todo aquel intruso que se metía en sus terrenos, y estos eran el español, mestizo, mulato, negro, y el indio aliado del conquistador blanco; respetando un poco al fraile, cuya labor entre bárbaros estos conocían y estimaban, respetando también a las mujeres blancas y jóvenes, que se guardaban para servirse de ellas.<sup>84</sup>

La apreciación de Isauro Rionda en cuanto a quienes eran los enemigos de los chichimecas no es del todo exacta pues desde el inicio del siglo XVII los cronistas y relatores sabían de la alianza formada entre estas tribus e individuos de otros grupos como se ha dicho antes. Muestra de ello es la apreciación que hace en 1605 el obispo Mota y Escobar diciendo que la región se había convertido en refugio de delincuentes, esclavos huidos e indios que se negaban a pagar tributo y a someterse a trabajos forzados dedicándose al hurto los más de ellos.<sup>85</sup>

Algo de cierto debe haber en los raptos de mujeres que menciona Isauro Rionda pues la imagen del chichimeca, se mezcló en las zonas del norte con la fantasía y se les identificó con algún tipo de seres malignos como lo muestra el siguiente extracto de una crónica jesuita:

[...] durante algún tiempo, los duendes adoptaron la costumbre de aparecerse en figura de indios chichimecas, que espantaban a los tlaxclatecas residentes de la misión de Parras. Intentaron secuestrar a una niña de ocho años y después molestaron a sus abuelos con ruidos y huellas de pisadas que se concentraban

---

<sup>84</sup> Rionda, op. cit. p.25.

<sup>85</sup> Mota y Escobar, Alonso de la, (1602-1605) *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Guadalajara, INAH, 1966, p. 40, citado por Olguín, Enriqueta M, op cit. p. 303.

en algún lugar de la huerta. La intervención de [san] Ignacio y varias cruces distribuidas en el lugar lograron espantar a los duendes.<sup>86</sup>

La zona otomí y Querétaro era por aquellos días la frontera con las extensas llanuras chichimecas por lo que hubo necesidad de establecer un camino que atravesara estos territorios para llegar a Zacatecas. Éste camino llevó por nombre Camino Real de Tierra Adentro y atravesaba amplias zonas despobladas fue, por tanto, el lugar idóneo en dónde los chichimecas atacaban. Sus tácticas de guerrilla los hacían sumamente eficaces e inasibles para la justicia del virreinato. Al paso del tiempo los chichimecas hicieron del hurto un *modus vivendi* que les permitió vivir una bonanza y allegarse ropa y comida a costa de la multitud de aventureros que atravesaban su territorio atraídos por la ilusión del rápido enriquecimiento en las minas ubicadas al norte de su territorio.

Los aliados indígenas de los españoles tarascos, mexicanos, otomíes o cazcanes, se mostraron prestos siempre para el combate contra las tribus chichimecas. Movidos por la promesa de obtener mercedes de tierras, exención de impuestos y recelos ancestrales no dudaron en participar en esta empresa para esclavizar y matar a los chichimecas. Volvieron entonces a encenderse algunos rescoldos de la Guerra del Mixtón. Los indios pacificados pidieron la protección de los españoles. La situación de Zacatecas y los nuevos minerales era cada vez más delicada debido al constante bloqueo de abastecimientos y la imposibilidad de transportar con seguridad los metales extraídos.

Al ver comprometida la seguridad de los envíos de plata el rey autorizó al virrey Luis de Velasco tomase las medidas necesarias para remediar la

---

<sup>86</sup> Carta annua del colegio de Parras, 1666, AGNM, Jesuitas, legajo III-15/exp.17. citado por Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Vivir en Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 2009, p. 351.



situación; tres fueron las soluciones que se plantearon: la primera custodiar fuertemente con soldados las cargas; la segunda hacer presidios o fortalezas que situados en lugares estratégicos sirvieran de puntos de resguardo y auxilio para los viajeros y, la tercera que contemplaba la creación de más poblaciones a lo largo del camino.<sup>87</sup>

Organizó además el propio virrey, entre octubre de 1551 y abril de 1553, tres expediciones para acabar la guerra que resultaron infructuosas, así que se tomó la determinación de establecer a lo largo del camino un par de poblaciones, San Miguel el Grande y San Felipe, como parte de una política de colonización que permitiera mayor control de la zona.

La escalada de violencia llevó al virrey Don Martín Enríquez a reunir en el año de 1569 un equipo de teólogos para tratar de dirimir si la guerra se hacía por causa moralmente justa. Esto dividió las opiniones entre los teólogos, coincidiendo la mayoría en que debía seguirse en el empeño de reducirlos y en castigo condenarlos a servicio por tiempo limitado (para no contravenir las leyes que impedían hacer esclavos a los indígenas). Solo los teólogos de la orden de predicadores sostuvieron que la guerra no era justificable pues los invasores y agresores eran los españoles.<sup>88</sup>

Con el impulso desde el más alto nivel del gobierno en el virreinato y con el aval del rey se conformó una fuerza combatiente capaz de vencer a los chichimecas. Esta fuerza se convirtió en una milicia integrada por veteranos bien armados y entrenados en los rigores de la guerra, a ella habría de sumarse la de los vecinos organizados que no dudaron en apoyar éste nuevo esfuerzo que redundaba en la protección de sus bienes y personas.

---

<sup>87</sup> Rionda, op. cit. p.26.

<sup>88</sup> Ibídem, p. 36.

Se desató entonces una lucrativa lucha en la cual se capturaba a los indígenas para venderlos como de servicio o apropiarse del fruto de su trabajo. Inmediatamente se alzó una enérgica protesta contra éste sistema, que exacerbaba el crítico estado en el cual se encontraba la estabilidad de la zona, por lo que sabiamente el virrey marqués de Villamanrique (1585-1590) prohibió terminantemente la esclavitud de los chichimecas y se trató de atraerlos a las poblaciones mediante una política de dádivas. Se les prometió amnistía, alimentos, ropas, buenas tierras para establecerse, aperos agrícolas, enseñanza de la agricultura, preparación religiosa y plena protección de sus personas y sus derechos. A cambio debían renunciar a la guerra, aceptar la enseñanza cristiana y afirmar su lealtad a la Corona española.

Las medidas adoptadas rindieron frutos máxime si se toma en cuenta que tras décadas de lucha continua existía un anhelo de paz causado por el desgaste de ambas partes. A lo pasado se sumaría la asimilación de parte de la cultura de los colonos por parte de los chichimecas que hizo ya menos penoso el tránsito de su vida nómada a una sedentaria. Éste pase no fue gratuito para el gobierno virreinal como lo dice José Guadalupe Romero:

Los chichimecas disputaron al gobierno español sus terrenos con admirable constancia e intrepidez; defendieron el suelo palmo a palmo por espacio de setenta años, hasta que al fin el general Don Rodrigo del Río, en nombre del monarca, hizo las paces con estas tribus belicosas el año de 1598, obligándose el rey a darles de comer y de vestir, y los indios a reducirse a la obediencia y aprehender a los inquietos y revoltosos.<sup>89</sup>

Tal importancia y repercusión tuvieron estos acuerdos que el general del Río fue condecorado con el hábito de Santiago.

---

<sup>89</sup> Romero, José Guadalupe, *Noticias para formar la Historia y la Estadística del Obispado de Michoacán*, Guanajuato, Méx., AGGEG, 1992, p. 23.

## **La importancia de la evangelización**

En la gran empresa de la pacificación destaca la labor realizada por los evangelizadores franciscanos y agustinos quienes soslayando todo natural peligro se dieron a la dura tarea de predicar entre los indígenas aún a costa de sus vidas como ocurrió en ocasiones. Luengas distancias habrían de transitar los misioneros en su afán de entrar en contacto con estas elusivas tribus, aprender sus lenguas y atraerlos al rebaño de Dios como les dictaba su conciencia y su formación. Con el tiempo y la gradual aceptación dentro de la gran Chichimeca fueron estableciendo sus casas, pero ello no ocurriría antes de 1570.

La labor misionera, con su política de acercamiento y comprensión, ayudó a ganar la confianza de las diversas tribus chichimecas y ayudó también a la exploración del territorio pues indicaban a los misioneros lugares donde existían yacimientos minerales o recursos explotables lo que contribuyó también al asentamiento de colonos en esas zonas y a que la adaptación de estos a un medio ambiente desconocido no fuera tan costosa.

De las tácticas de acercamiento y evangelización, la más efectiva fue el estudio y aprendizaje de las lenguas nativas. Fue esta la llave que permitió abrir el mundo de los nativos de la Gran Chichimeca, así como de otras regiones y, a su vez, la enseñanza del español transformó el mundo simbólico de los chichimecas permitiéndoles acceder al conocimiento de una cultura que habría de absorberlos casi por completo. Una vez establecidos los tratados de paz la enseñanza era el medio básico de incorporar a los chichimecas al modo de vida español y por ello el poder político promovió el establecimiento de misiones

Franciscanos y jesuitas fueron los más activos agentes de la pacificación en la Gran Chichimeca y con la labor pacífica, ordenada, de

buena conducta, con prédicas del evangelio, con amor, con piedad, bondad por parte de los religiosos, mostraron que era más efectiva que la política de abierta confrontación que se había llevado a cabo.<sup>90</sup> El proceso de paz en la Gran Chichimeca habría de durar muchos años más y aún puede decirse que no se resolvió del todo, pero intervinieron en la paz relativa, coadyuvante del progreso, cuatro grandes cosas: una política diplomática extensa por parte del gobierno virreinal; las misiones que mediante lo espiritual cohesionaron a los grupos de chichimecas; la política de enseñanza de técnicas agrícolas a los indígenas y su asentamiento en lugares fijos y, finalmente, su compra mediante dádivas que a través de los fondos de la Real Hacienda hubo necesidad de hacerles con el fin de poder usufructuar su territorio.

### **Un solo espacio, varios grupos sociales**

Una vez pacificado el territorio el Bajío fue atrayendo cada vez mayor cantidad de pobladores, unos por las minas, otros por las oportunidades de trabajo, aquellos llevados como esclavos, estos contratados por las haciendas o estancias. Ínterin la zona habría de convertirse en la segunda zona más poblada del virreinato y centro económico de la Nueva España. Las fases de su ascenso, a decir de David Brading, no han sido identificadas pero las pruebas documentales registran que es en el siglo XVIII cuando alcanzó su pujanza económica.

La región del Bajío no se pobló de la noche a la mañana, Claude Morin, dando crédito a un informe episcopal, calcula la población en el año de 1620 en cinco mil familias con menos de mil vecinos españoles y todavía menos negros y mulatos; esta situación cambiaría en el transcurso de cien años como muestra el cuadro siguiente (fig. 6):

---

<sup>90</sup> Rionda, op. cit. p. 40.

Parroquias	1670	%	1760	%
Celaya-Chamacuero-San Juan de la Vega	5 381	30.5	33 272	22.5
Guanajuato-Marfil-Silao	3 646	20.7	28 263	26.8
San Miguel (Dolores)-San Felipe	2 547	20.0	36 350	22.8
Salvatierra-Acámbaro	2 086	11.9	17 414	11.8
León-Rincón de León	1 947	11.0	18 770	12.7
San Luis de la Paz-Palmar de la Vega	1 034	5.9	5 016	3.4

Fig. 6. Extraído de Morín, Claude, op. cit. p. 62.

La inmigración llegada a la zona compuso una población que se diferenciaba de la del altiplano, con sus pueblos indígenas y latifundios, y la del norte, con sus grandes extensiones de tierra despoblada y campos mineros aislados. La principal característica del Bajío sería su abundante población de mezcla, mestiza pues, concentrada en ciudades muy industrializadas.

Querétaro y San Miguel eran los centros productores de tela más importantes de la Nueva España; Celaya y Salamanca tejían el algodón; León producía artículos de piel; y Guanajuato se había convertido en el centro productor de plata más importante de México. Con tan amplio mercado urbano que aprovisionar, la agricultura de la región prosperó enormemente, siendo precisamente esta combinación de urbanización, industria textil, minería y agricultura lo que hacía del Bajío una zona excepcional no sólo en México, sino en toda la América española.<sup>91</sup>

Continua diciendo el autor que no pudo haberse logrado lo anterior de no ser por una numerosa y móvil fuerza de trabajo que atraía inmigrantes de Michoacán y del centro. Con ello la conformación de la población resultó muy homogénea y la región del Bajío, así como las poblaciones interconectadas por razones de comercio tuvieron, por razones de mezcla, antes que ningún otro lugar, el prototipo de habitante que habría de convertirse en el mexicano.

<sup>91</sup> Brading, David A., *op. cit.*, p. 303.

Se puede identificar no obstante, mediante inferencias en los censos poblacionales, a los negros y afrodescendientes quienes desde el siglo XVI habían sido introducidos en algunas regiones del obispado michoacano como Celaya, Cinagua, Colima, Guaymeo, León, San Luis Potosí, San Luis de la Paz, Tetela del Río, Tlalpujahuá y Zacatula. Su número e influencia fueron extendiéndose de tal manera que para mediados del siglo XVIII ya estaban esparcidas en todas las jurisdicciones del obispado y se les encuentra prácticamente dentro de todas las actividades económicas (fig. 7).<sup>92</sup>

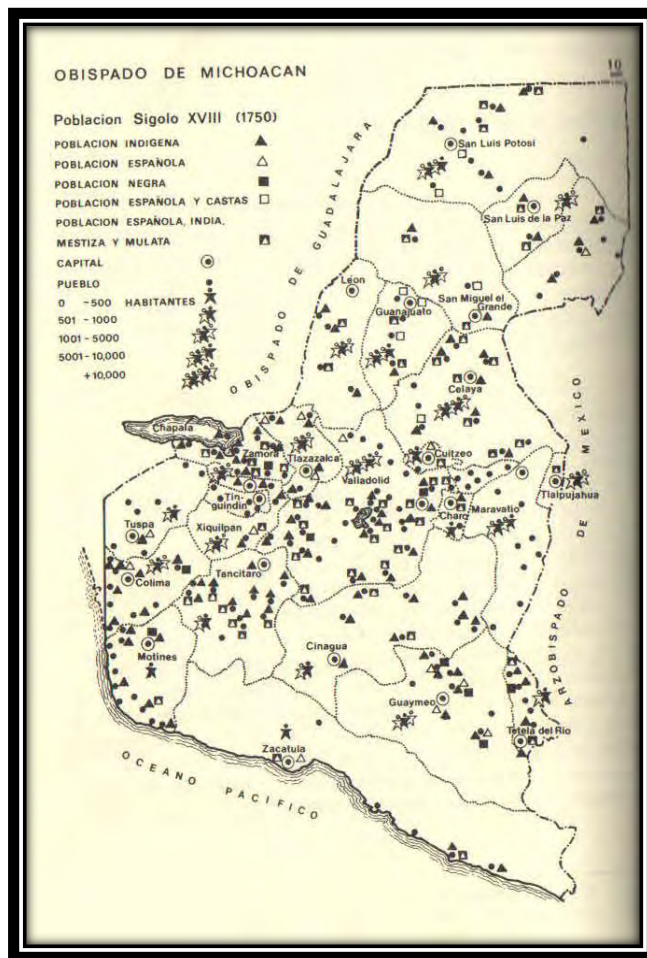


Fig. 7. Extraído de Nettel Ross, Margarita, op. cit. p.66.

<sup>92</sup> Nettel Ross, Margarita, *Colonización y poblamiento del Obispado de Michoacán*, Morelia, Méx., IMC, 1990, pp.49-65.

Una alta concentración poblacional fue factor para que la Iglesia ejerciera, o tratara de ejercer, un control más estricto entre la población, para lo que se establecieron en ciudades como Salvatierra y San Miguel comisarias inquisitoriales encargadas de vigilar la ortodoxia de aquella abigarrada sociedad. La fuerte presencia en aquellas regiones de afrodescendientes queda patente en el hecho de que la mayoría de los procesos de acusación por cualesquiera delitos cometidos en perjuicio del dogma, religión o Iglesia los tiene involucrados.

La importante presencia de afrodescendientes en el Bajío guanajuatense en el siglo XVIII se hace patente en el siguiente cuadro (fig. 8) elaborado con datos censales de finales de ese siglo (1790-1793) advirtiendo que el número de afrodescendientes era mucho mayor pues el salto de la barrera de color y el vagabundeo de los afroestizos dificultó su localización.<sup>93</sup>

Localidades	Españoles	Castizos	Mestizos	Pardos	Morenos
Toluca <sup>58</sup>	3 994	767	2 091	159	6
Tlapa <sup>59</sup>	859	380	904	1 962	..
Acámbaro <sup>60</sup>	1 650	122	923	..	..
Dolores <sup>61</sup>	1 885	313	1 049	..	..
Atlixco <sup>62</sup>	2 093	511	1 611	1 186	6
Celaya <sup>63</sup>	9 790	1 024	2 866	3 324	14
Tlaxcala <sup>64</sup>	8 329	1 819	4 231	972	9
Huexotzingo <sup>65</sup>	1 931	729	2 950	377	4
Chietla <sup>66</sup>	266	154	600	1 016	1
Izúcar <sup>67</sup>	1 028	402	1 719	3 833	17
Xochimilco <sup>68</sup>	1 329	261	317	201	3
Guanajuato <sup>69</sup>	15 374	2 308	11 281	10 729	2
San Felipe <sup>70</sup>	2 663	348	1 211	..	..
San Juan del Río <sup>71</sup>	5 014	676	2 345	1 009	2
San Miguel el Grande <sup>72</sup>	2 873	439	1 314	..	..
Irapuato <sup>73</sup>	3 439	528	1 629	1 964	4
Tepeaca <sup>74</sup>	8 691	4 377	8 822	1 221	24
Querétaro <sup>75</sup>	10 223	1 555	5 227	2 561	21
Pénjamo <sup>76</sup>	2 957	173	754	..	..
Silao <sup>77</sup>	3 318	436	1 285	..	..
Valle de San Francisco <sup>78</sup>	..	..	..	8 402	4
Zumpango <sup>79</sup>	500	304	988	..	..
Amula <sup>80</sup>	1 441	30	107	..	..
Ocotipac <sup>81</sup>	..	..	..	1 940	..
Autlan <sup>82</sup>	1 186	57	171	..	..
Totales	164 231	35 611	100 276	94 095	502
Relativos	40.16	9.0	25.4	24.8	0.1

Fig. 8. Extraído de Beltrán, Aguirre, op. cit. p. 226.

<sup>93</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México, 1519-1810: Estudio etnohistórico*. México, Universidad Veracruzana, 1989, pp. 229-231.

## **La cultura regional como hermenéutica**

Harry Shapiro dice que la cultura es la “suma total de rasgos de conducta aprendida que son manifestados y compartidos por los miembros de una sociedad”<sup>94</sup> añadiendo que ésta cultura es resultado total de la invención social, una herencia de ello que se transmite generacionalmente. Sin embargo se debe también atender a un planteamiento expuesto al principio del capítulo: el territorio que rodea a la sociedad, su entorno, su paisaje.

El estudio de la influencia recíproca entre sociedad y medio ambiente es un área de la que se encarga la geografía cultural, que es una rama de la geografía humana, y cuyo objeto de estudio son los precisamente los paisajes, cuyo análisis e interpretación resultan tan interesantes como complejos. El paisaje lleva la impronta de las sociedades que habitaron en el pasado y las que lo hacen en el presente: el paisaje es un totalizador histórico. En el paisaje se pone de manifiesto desde el uso y avance de la técnica y el desarrollo científico, hasta las manifestaciones religiosas y sociales, así como las ideas políticas, y se graban las aspiraciones de los colectivos que lo habitan, sus fracturas sociales y su nivel de madurez social y democrática.

El orden y el desorden paisajístico sirven de medio de interpretación del nivel de desarrollo de un territorio. Lo importante es estudiar la población humana, su estructura y sus actividades, cualesquiera que sean, económicas, sociales, culturales o políticas, en su contexto espacial y en su relación con la naturaleza que, como se ha dicho, condiciona aspectos de la vida de las sociedades buscando el cómo y el porqué del desarrollo de determinadas estructuras y actividades humanas en un lugar particular, en éste caso en la región que a lo largo del capítulo he tratado de esbozar: El Bajío

---

<sup>94</sup> Adamson Hoebel, E. “La naturaleza de la cultura” en Shapiro, Harry L., *Hombre cultura y sociedad*, México, FCE, 1993, p. 231.



guanajuatense como una región cultural en cuya conformación se vieron fuertemente involucrados los afrodescendientes.

### **La lectura de un objeto cultural**

Una vez esbozado el territorio como zona cultural influida por negros esclavos y afrodescendientes, en un abigarrado conjunto pluriétnico, multirracial y con sincretismos culturales, es hora de regresar al caso que dio pie a todo: El muñeco de maleficio elaborado por la mulata María Guadalupe con la pretensión de maleficar a José de Molina, su compadre. Por perogrullada que parezca, está elaborado con los materiales a mano, es decir con lo que el paisaje producía. La importancia de éste objeto radica en que se constituye como un objeto cultural, que si bien no es exclusivo del grupo sociocultural estudiado si mantiene una impronta del mismo que permite hacer un análisis y extraer información valiosa sobre las estructuras mentales de la productora del mismo y, por razón consiguiente, del grupo sociocultural al cual pertenece. Estas ideas se verán reforzadas con la inclusión en al menos otro proceso del uso de estos “muñecos de maleficio” por lo que no considero vano el tratar el caso pues la excepcionalidad del objeto lo hace digno de ello.

Antes de continuar es necesario dejar en claro que es lo que se entiende por un objeto cultural, éste es una entidad cuya característica principal es la de participar de la naturaleza de los objetos reales y de los ideales sin confundirse con ellos, cuentan estos objetos con una base o sustrato material, una trascendencia espiritual y, sobre todo, sentido. Son los objetos producidos por el hombre en atención a algo significativo, y pueden ser de carácter estético, utilitario, o algún otro fin propuesto por el mismo hombre.

Así todo aquel producto generado por un grupo o individuo cuya significación vaya más allá de su uso puede ser considerado como un objeto

cultural y dependerá de la ideología subyacente de cada cultura. Las culturas desarrollan diferentes prácticas y otorgan a los objetos culturales distinta significación pues, por ejemplo, estos objetos no poseen la misma simbología al pasar de un estrato social a otro, ni en las diferentes generaciones o situaciones.

Se puede entonces, sobre la base firme de las definiciones, caracterizar al “muñeco de maleficio (o para maleficar) como un objeto cultural. Se puede por lo tanto pasar a describirlo, dentro de una teoría interpretativa de la cultura, que permita como se ha dicho al principio, acercarnos un poco al grupo sociocultural objeto de estudio. Para ello resulta particularmente útil la propuesta de Clifford Geertz y su técnica antropológica de la Descripción Densa, cuyo objetivo es:

[...] tratar de leer, (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada.<sup>95</sup>

Esto permitirá desentrañar las estructuras de significación y determinar el campo social de las mismas así como su alcance, aplicando la etnografía a la historia para encarar la multiplicidad de estructuras conceptuales complejas que, muchas veces, se encuentran superpuestas o enlazadas entre sí. Dichas estructuras son al mismo tiempo extrañas, irregulares y no son explícitas por lo que el estudioso debe ingeniárselas para captarlas y explicarlas.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en Clifford Geertz, La interpretación de las culturas, Barcelona, 1992, p. 24.

<sup>96</sup> Ídem.

El “muñeco de maleficio”<sup>97</sup> es un objeto usado en las prácticas de hechicería y brujería y que cumple con las cualidades suficientes de encontrarse entre lo real y lo ideal. Explico, fenomenológicamente es evidente la corporalidad material del muñeco en cuestión, esto lo equipara a cualquier otra representación que de una figura humana se haga, la diferencia estriba en el uso, en la representación “ideal” que de él se hace, su razón de ser y para lo que fue pensado.

El contexto en el cual se elabora el “muñeco de maleficio” está íntimamente ligado con las prácticas de brujería y hechicería. Estos conceptos designan un conjunto de creencias y acciones de naturaleza mágica que se consideran negativas desde los puntos de vista social, legal, ético o teológico. Edward Evans-Pritchard definió la brujería como un acto psíquico carente de efecto, en cambio la hechicería trata de modificar la realidad o la modifica, mediante el uso de herramientas concretas y palpables, es decir, una se emplea en el plano psíquico y la otra en el físico;<sup>98</sup> Solange Alberro afirma que en la Nueva España la diferencia entre brujería y hechicería era nula<sup>99</sup> y que “La brujería novohispana remeda arquetipos desarrollados con mayor lustre y barroquismo en la Europa de aproximadamente la misma época (1571-1700).”<sup>100</sup>

En efecto, en tierras americanas la brujería es reinterpretada y se muestra como un producto de la asimilación de las prácticas mágicas de los indígenas y de los esclavos negros; se hace patente el factor

---

<sup>97</sup> Se adapta al castellano la designación que el francés Edouard Brasey da a estos artilugios: “poupée d’envoûtement.” En el proceso inquisitorial de la mulata María Guadalupe se les llama simplemente muñecos.

<sup>98</sup> Evans-Pritchard, Edward, “Witchcraft Oracles and Magics among the Azande.” En *Africa, Journal of the International African Institute*, vol. VIII, núm. 4, p. 21. Citado por Solange Alberro, op. cit. p. 297.

<sup>99</sup> Alberro, Solange. “Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España”, en *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, Carmen Ramos-Escandón (Ed.), México, Colmex, 1987, p. 93.

<sup>100</sup> Alberro, Solange. Op. cit. p.305

predominantemente europeo con presencia de elementos indígenas y africanos que si bien están presentes tienen influencia variable. En Europa las características de las brujas son las que se enlistan a continuación y, como podrá observarse son precisamente éstas las que aún hoy día (como antaño) están fijadas en el pensamiento popular:

- Grupo o secta organizada para rendir culto al Diablo en asambleas (Sabbat o Aquelarre) en donde generalmente se presentaba como un macho cabrío y donde todo tipo de excesos se llevaban a cabo.
- Capacidad de vuelo para transportarse a las asambleas
- Uso de ungüentos que confieren propiedades mágicas.
- Demonio familiar, guardián o acompañante.
- Capacidad de transformación.
- Elaboración de bebedizos, poculos y venenos.
- Manufactura de muñecos de maleficio.

Son los medios rurales, que no los ciudadanos, donde los casos de brujería afloran, su lejanía con las urbes, su aislamiento y autarquía los hacen terreno favorable para el desarrollo y permanencia de viejas estructuras de pensamiento, así lo concibe Caro Baroja: “La bruja típica es un personaje que se da sobre todo en medios rurales, la hechicera de corte clásico se da mejor en medios urbanos o en tierras en que la cultura urbana tiene gran fuerza.”<sup>101</sup> Y es precisamente en estos lugares rurales, la hacienda de San Antonio del Blanquillo, cercana a la Villa de San Felipe en Guanajuato, jurisdicción de San Miguel el Grande en donde se desarrollan los hechos que remiten a nuestros días el muñeco de maleficio.

---

<sup>101</sup> Caro Baroja, Julio. *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p.142.

En éste lugar, la mulata de cuarenta años de edad, María Guadalupe, es reputada como bruja junto con otras veinte personas y denunciada al Santo Oficio de la Inquisición que en el curso de las investigaciones habrá de retener, junto con el expediente, el muñeco de maleficio referido.

Explica Edouard Brasey que el arma principal de las brujas es “la muñeca de hechizo”<sup>102</sup> o muñeco de maleficio como lo llamo. Se trata de una figura antropomorfa fabricada en cera u otros materiales y que representa a la persona que se quiere maleficar. Para lograr el maleficio es necesario “cargar” la figura de la energía vital de la víctima asociándola a un vestido, cabellos, cortes de uña, sangre, saliva o esperma de la misma. Se procede después a atacarla con espinas o agujas mientras se profieren maldiciones que atraen el maleficio sobre la persona representada por el muñeco.<sup>103</sup>

Dentro del contexto temporal de producción del objeto cultural es necesario entender que se trata de una época llena de cambio, a caballo entre viejas estructuras y nuevas formas de pensar. En la Nueva España del siglo XVIII la crisis del sistema afectaba a la población que buscaba respuestas y puntos de escape de diversas formas. Una de ellas era mediante las prácticas mágicas y su influencia en todos los estratos de la población era patente, aunque un pequeño sector ilustrado pensaba a la brujería “[...] no como fruto de la inspiración demoníaca, sino como producto de la ignorancia y el atraso en que vivían la población.”<sup>104</sup> Ignorancia que permeaba en grupos desfavorecidos y vulnerables de mestizos, negros y mulatos (e inclusive españoles de baja ralea).

---

<sup>102</sup> Brasey, Edouard. “Traité de magie noire et manuels d’inquisition.” en *Historia*. (France, Décembre, 2001). N° 660. Pág. 47.

<sup>103</sup> Ídem.

<sup>104</sup> Martínez González, Roberto. “Bruja y Nahualli: Versiones y Perversiones en el Proceso Colonial” En *Cyber Humanitatis* Núm. 48. SISIB Universidad de Chile. 2008. p. 3.

Las características materiales del muñeco de maleficio elaborado por María Guadalupe (fig. 9) son las siguientes: Está constituido por una tela de algodón común cuya trama, un tanto basta, evidencia su manufactura en algún obraje de la misma región, posiblemente Celaya o Salamanca lugares donde existían obrajes dedicados al tejido de algodón.<sup>105</sup> Se observa también el empleo de hilo de lana teñido de color negro para simular mediante bordado ojos, boca, nariz y pelo del muñeco, hilo posiblemente hecho en Querétaro o San Miguel donde se centraban los productores de lana más importantes de la región del Bajío.<sup>106</sup>

El empleo de estos materiales no es cosa fuera de lo común pero la historia del vestido y por ende de las materias primas con que se manufacturan, plantean una serie de problemas que van desde el proceso de fabricación y costos, hasta las fijaciones culturales de moda y las jerarquías sociales, lo que convierte al textil en una de las condiciones materiales de una sociedad.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Brading, David, op. cit. p. 302.

<sup>106</sup> Ídem.

<sup>107</sup> Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XVI-XVIII. Las estructuras de lo cotidiano*, México, Alianza Editorial, 1979, p. 265.



Fig. 9. Escala real.

La elaboración de tejido de algodón dentro de los obrajes novohispanos se redujo a la elaboración de mantas ordinarias (sin color alguno) o rebozos fácilmente comercializables destinada a sectores bajos de la población. En

cuanto al teñido de lana se pueden enlistar los materiales utilizados para su elaboración: cochinilla, palo de Campeche, añil, zacatlascale y cascalote, elementos que conferían a las telas los colores rojo, azul, amarillo y negro en distintas tonalidades. Para la fijación de los colores era necesario un procedimiento que incluía el uso de mordentes como el alumbre, alcaparrosa y el tequesquite.

Una rápida clasificación nos permite conocer las generalidades del objeto cultural en cuestión:

- **Título:** Muñeco de maleficio.
- **Creador:** María Guadalupe Salas.
- **Rol:** Maleficio en magia simpática.
- **Fecha de creación:** 1760 circa.
- **Cultura:** Rural del Bajío novohispano (región del Valle de Chichimecas).
- **Localización:** Archivo Histórico Casa Morelos. Fondo diocesano, sección inquisición, serie justicia, caja 1238, expediente 57, año 1760.
- **Lugar de manufactura:** Hacienda del Blanquillo, jurisdicción eclesiástica de San Miguel el Grande, Obispado de Michoacán.
- **Medidas:** 40mm x 150mm aprox.
- **Materiales:** Algodón, lana y cabello humano.
- **Técnicas:** Costura y bordado.
- **Descripción:** muñeco que representa la forma humana utilizado por creyentes en la brujería en el siglo XVIII para causar daño a las personas.

En cuanto a la utilización del cabello humano esto forma parte del hechizo o encantamiento con el cual desea manipularse el bienestar físico de la persona a la cual el muñeco representa, es “la energía vital de la víctima” la



cual creará un vínculo entre muñeco y maleficiado. Sin embargo, como se verá más adelante, no existe en el expediente referencia clara que el pelo puesto en la “barriga” del muñeco pertenezca al maleficiado. Una de las características que salta a la vista es que el muñeco no representa simplemente a una figura humana, va vestido, se puede apreciar una camisa y un pantalón que seguramente, y tomando en cuenta la época representaba la manera de vestir característica de la persona a la que iba dirigido el hechizo.

La mulata María Guadalupe resulta ser experta en la manufactura de los muñecos de maleficio pues a lo largo del expediente inquisitorial se van sucediendo las declaraciones de ella, su hija y testigos quienes dicen haberla visto fabricando estos artilugios y maleficiando con ellos a varias personas y causándole la muerte a algunas, su hija incluida, a quien asesinó, según expresa la misma acusada:

[...]porque dicha difunta le daba buenos consejos, y porque le contaba a su amo todo lo que miraba en ella, y tambien porque fue la primera que la empeso a denunciar, y que el modo como le quito la vida fue haciendo una muñeca a quien le fingio una barriga, que le iba creciendo a la hija, de manera que se jugara moria de parto, y porque se pensara mal de ella contra su credito y el de su amo Molina, a quien ella misma le achacaba la barriga, y que no havia habido tal [...]<sup>108</sup>

De la declaración pasada se desprende que al simular un mal en específico en el muñeco de maleficio realmente se esperaba que ocurriese su correspondiente en la persona a la cual se dirigía el maleficio, es la llamada “magia simpática”.<sup>109</sup> Sin embargo, más adelante se devela que los medios para lograr tales maleficios tenían causas físicas muy naturales pues María

---

<sup>108</sup> AHMC/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f. 16.

<sup>109</sup> Magia simpática es aquella que se basa en el principio de que la acción ejercida en un cuerpo o sistema relacionado con otro induce el mismo comportamiento o resultado en el otro. N.A.

Guadalupe se acusa de haberle dado a beber a su hija “tres hierbas que le dio un mozo de la hacienda nombrado Joseph Pichardo [...] compañero de sus maldades”, es decir, su hija fue envenenada.

Algunos de los métodos para deshacerse de aquellos a quienes María Guadalupe y sus compañeras de andanzas consideraban un peligro para sus actividades, o potenciales denunciantes, rayan en la simplicidad como se desprende de la declaración que hace de querer envenenar con mercurio los alimentos de Fray Bernardino Laureano, religioso franciscano del convento de San Felipe, de quien deseaban la muerte por haber vuelto al buen camino a un compañero de ellas.<sup>110</sup>

El principal acusador de la mulata, Joseph Molina describe dónde se encontraban clavadas las espinas en el muñeco<sup>111</sup> y por referencia de los encargados del Archivo Histórico Casa Morelos se sabe que, efectivamente, éste venía acompañado de algunas púas de maguey lo que da la pauta a pensar que en algún momento estuvieron pinchando al muñeco en lugares que se corresponderían con puntos vitales del cuerpo humano. Lo anterior lograría, en virtud de la creencia en los actos de magia simpáticos que se basan en el simbolismo y la realización de los deseos, que causara daño en tales lugares al individuo al cual estaba dirigido el encantamiento.

Los materiales utilizados en la manufactura de los muñecos son diversos, en el caso de María Guadalupe se entregan al Comisario del Santo Oficio, Juan Manuel de Villegas, varios realizados en trapo y al menos uno elaborado en madera.<sup>112</sup> Pero estos muñecos de encantamiento podían elaborarse en materiales más perecederos, por ejemplo en el caso de Petrona Novara, acaecido en Salvatierra en el año de 1775, se da cuenta en una carta

---

<sup>110</sup> AHMC/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/ f. 8.

<sup>111</sup> Vid supra.

<sup>112</sup> *Ibidem.* f.17.

enviada por el licenciado Joseph Rivera, Comisario del Santo Oficio de aquella ciudad, al Santo Oficio en la ciudad de México, de que la mulata Petrona Novara ya había sido denunciada con anterioridad por su hechizos y, resalta, la voz de un testigo que la acusa de la elaboración de un muñeco de maleficio. La carta en cuestión dice en uno de sus párrafos lo siguiente:

[...] también es voz común, y publica la fama de que es hechicera la Petrona Theresa de Novara; y supersticiosa, pues aún desde el mes de Diciembre de 752 a una mujer, llamada Gertrudis Guadalupe, mestisa cassada con Asencio Sanches, me la denunció, de que avia visto el que dicha Petrona Theresa, hizo un muñeco de massa de mais, y dixo, iba a tirarlo a las hormigas y encendió velas: esto lo hizo porque la denunciadora le pidió un remedio de la yerba Mariola, y diciéndole, espera que la ire a buscarla, hizo el dicho muñeco, que no pudiéndolo esconder de la denunciante, fingió el que iba a tirarlo a las hormigas.<sup>113</sup>

Los muñecos de maleficio pueden ser únicamente apreciados en su totalidad desde la perspectiva cultural de quién los produjo y esto forma una parcialidad, en tanto que es imposible llegar al fondo de su constitución y uso, “la meta es llegar a grandes conclusiones partiendo de hechos pequeños pero de contextura muy densa, prestar apoyo a enunciaciones generales sobre el papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva relacionándolas exactamente con hechos específicos y complejos”.<sup>114</sup>

Para María Guadalupe, Petrona Theresa de Novara o las personas que se encontraban implicadas en el delito de la brujería no había ninguna duda en cuanto a la efectividad y resultados que se tenían al utilizar los muñecos de encantamiento. Su poder como apunta Arturo Castiglioni:

---

<sup>113</sup> AHMC/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1237/Exp.41/Año1755/f.43r.

<sup>114</sup> Geertz, Clifford, op. cit. p. 38.

[...] deriva en gran parte y casi exclusivamente de la sugestión que conduce a creer en la existencia de sus virtudes. Su fuerza depende la sugestión y será mayor si se combina la sugestión colectiva con la autosugestión. Por eso los factores mágicos en sí mismos poseen escasa importancia y es necesario no olvidar que su actividad deriva de la sugestión de su poder.<sup>115</sup>

A la distancia, no se puede hacer otra cosa sino interpretar lo que los personajes involucrados dicen en sus declaraciones, tratando de penetrar un poco en ese mundo mágico en el que vivieron para descifrar su atmósfera y la manera en cómo articulaban su realidad. Para ello es necesario entender el contexto que rodeó la vida de éstas mujeres, la parte que se hace más evidente es la de la aplicación de la justicia eclesiástica, la escasa movilidad de las personas, ciertos alimentos y compuestos medicinales, vestimenta, creencias, religiosidad, relaciones intercastales e interraciales y la interacción de las diversas esferas de lo social.

Asimismo dentro de las estructuras sociales es resaltable la segregación social, racial y de género que son motor fundamental que impulsa a las personas a dedicarse a las prácticas mágicas como un medio de control que les permitía la sensación de poder, concedía cierta movilidad social y les otorgaba respeto. Mismo que, como ya se advirtió, venía derivado de la sugestión proveniente del temor que causaban por su conocimiento y manejo de potencias oscuras. Debido a los modelos sociales masculinos impuestos son las mujeres de baja condición las más activas practicantes de la magia como una respuesta conductual que les permitía escapar de una realidad que procuraba mantenerlas sumisas.

Julio Caro Baroja nos da una pista esencial para comprender el actuar de estas mujeres, en opinión de éste autor todo en el hecho histórico de la brujería gira en torno a un sistema peculiar de emociones y creencias; lo que

---

<sup>115</sup> Castiglioni, Arturo, op. cit. p. 86.

se sabe de brujos, brujas hechiceros y hechiceras se funda preferentemente, no en lo que ellos como individuos creen, si no en lo que se cree de ellos lo cual hace más fácil de averiguar lo que se dice que aquello que realmente ocurre.<sup>116</sup>

La población veía a hechiceros y brujas con odio, temor y respeto, pues la mayoría de las personas creían totalmente en la efectividad de la magia, y se cuidaban de enemistarse o tener un altercado con ellas pues se abría la posibilidad de sufrir una venganza orquestada desde las fuerzas oscuras. Venganza que podía manifestarse de muchas maneras desde la muerte de algún familiar, daño en su propiedad o hasta largas y dolorosas enfermedades cuyo único alivio sería la muerte según el talante de los hechiceros o brujas.

Tuvieron éstas mujeres por común denominador una personalidad fuerte y dominante ya fuera que de verdad se creyeran poseedoras de poderes extraordinarios o que fingieran tenerlos para ganarse con ello la vida. En el caso de las que hacían de esto su modus vivendi, es fácil averiguar que detrás de ello está un interés de poder social, económico y en ocasiones el amoroso o sexual. Por ahora se espera haber rescatado algo de “lo dicho”<sup>117</sup> por los muñecos de maleficio como forma de grafía no textual y ponerlo en términos susceptibles de consulta, atendiendo a que el análisis cultural es intrínsecamente incompleto y cuanto más se profundiza en él menos completo es.<sup>118</sup>

La utilización de muñecos de maleficio es una escena que parece lejana en años y circunstancias pero en realidad tiene más actualidad de la que pudiera creerse. Una ida a cualquier tienda esotérica basta para darse cuenta que estos “muñecos” siguen inscritos dentro de las estructuras

---

<sup>116</sup> Caro Baroja, Julio, op. cit. p. 308.

<sup>117</sup> Clifford, Geertz. Op. cit. p. 32.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 38.

mentales y culturales de buena parte de la población. Como ejemplo de ello nuestro a continuación un par de muñecos que dan fe de la vigencia tanto de la creencia de su efectividad como de la elaboración (si bien de manera industrializada y como un bien de consumo) de éstos objetos culturales.

Popularizados por los medios masivos de comunicación y, tal vez trivializados por la continua exposición de ellos en películas, caricaturas, historietas y demás géneros de cuentos, éste tipo de muñecos llega a nuestros días con una imagen establecida y un empleo definido, causar mal a la persona que represente o atraer al ser amado.



Figura 10.

En la figura número diez se muestra un moderno muñeco para maleficio, elaborado totalmente en telas sintéticas y que representa a un individuo de sexo masculino. Lo negro de sus vestiduras indican, según explicación del vendedor, que se le debe utilizar para maleficar a la persona que se quiera representar para lo cual es necesario “cargar” el muñeco con lo que intuyo es la “fuerza vital o presencia” de esa persona con una fotografía o prenda que haya pertenecido al sujeto en cuestión. Lo demás, según parece, es tema de la imaginación, pues se le pueden representar un sinnúmero de males según se le tenga mala voluntad.

La figura número once es un ejemplo de los muñecos utilizados en la magia amorosa. Están elaborados en tela de algodón, reciclada por lo que puede apreciarse, montada sobre un armazón de metal cubierto con papel. Al igual que el anterior muñeco, deben ser “cargados”; la diferencia aquí estriba en que aquí hay que seguir todo un ritual que incluye un ensalmo que ha de decirse durante nueve días, un “amarre” (mantener fuertemente atados los muñecos uno contra otro) con un listón blanco al cual se le hacen nudos y se culmina con el encendido de una vela roja y una verde.



Figura 11.

Se ha tratado de hacer el esbozo de la región del Bajío guanajuatense no tanto como un lugar geográfico preciso, sino como un espacio cultural en el cuál se asentaron negros y afrodescendientes, que al final, son los sujetos de estudio. Ellos, los desarraigados por antonomasia, los vagabundos de la Nueva España, encontraron en el Bajío un lugar en dónde reconstruirse, en donde echar raíces y aportando su bagaje cultural, adoptando partes de otros, mezclándolo todo y reinterpretándolo dieron forma a la cultura abajeña y sus imaginarios, pero eso será tema para otro capítulo.

## CAPÍTULO II.

### Los imaginarios de la cultura del Bajío sobre los afrodescendientes en el siglo XVIII

“África Portentosa, África madre de los monstruos”  
Denise Paulme.

#### **Preconcepciones sobre la imagen del negro esclavo y sus descendientes.**

El doctor Pedro Jaurrieta, Provisor<sup>119</sup> del Obispado de Michoacán en su recorrido por la Casa de Recogidas de Valladolid encuentra recluida en ella desde hace doce años a María Manuela sin que diligencia alguna se hubiese seguido a su causa. Consternado por ello formó causa y remitió sus averiguaciones al Santo Oficio, en donde no se encontró ningún registro del caso, comenzando un proceso que da idea en varios aspectos sobre la imagen que se tenía de los negros en la Nueva España.

En la ciudad de Valladolid, en veinte y seis días del mes de Octubre de mil setecientos, sesenta y dos años: Yo el notario para la declaración prevenida, en el auto que antecede, hize traer a éste tribunal a Maria Manuela contenida en el, y presente siendo, le recibí juramento que hizo por Dios nuestro señor, y la señal de la Santa Cruz, según derecho soo cargo del qual prometió decir verdad en lo que supiere, y fuere preguntada, y siéndolo del tiempo que ha se halla reclusa en la Casa de Recogidas de esta ciudad; quien la remitió a ella; y por qué causa Dixo=que desde el año del cinquenta, se halla en reclusión. Que quien la remitió a ella fue el Reverendo padre Fray Domingo de Saavedra, cura que fue del pueblo y partido de Tarímbaro; a causa de que estando viviendo la que declara en casa de una mujer nombrada Margarita la Alvarada, casada con Thomas de Villalón<sup>120</sup> en Arindeo, le levantó la susodicha el testimonio de haberla enechizado, sin haver para ello razón ni motivo alguno que la assistiera, mas de

---

<sup>119</sup> Provisor. Juez eclesiástico en quien el obispo delega su autoridad y jurisdicción para la determinación de los pleitos y causas pertenecientes a su fuero; se le llama también vicario. Pezzat Arzave, Delia, *Guía para la interpretación de vocablos novohispanos*, México, AGN, 2001, p.147.

<sup>120</sup> En realidad su apellido era Alvarado, de allí la manera como se nombra a dicha mujer.



hallarse padeciendo unos pujos que ya estaba mala de ellos,<sup>121</sup> cuando entró a su poder, avía mas de un año, según que ella lo expresó: Que es verdad, que cuando la prendió el difunto Crespo, Alcalde que fue de esta ciudad, por los alherroses [¿?] con que el susodicho la conminó para que confesase la verdad, sobre lo que deja referido, amenazándola que si no lo executava la avía de ahorcar en un árbol de aquellos, hubo de éste miedo decir ser ella quien tenía maleficiada a la dicha Margarita; y le hizo patente una penca de maguey rayada, que debían los muchachos de haver rayado, afirmando ser figuras que ella tenía estampadas en ella, y que oprimiéndola con todo rigor que dixesse, quienes eran, hubo de decir ser la expresada Margarita pero que no debe tal a Dios Nuestro Señor: Que también decían tener figurados en dicha penca (y a fuerza de las amenazas tuvo de afirmar ser cierto) al dicho Thomas de Villalon; que ya es difunto,<sup>122</sup> y a un criado suyo llamado Mathías, y que a uno y otro tenía ligados, y que el afirmarse en esto, y haverselo hecho confessar, fue por haverse averiguado, haver tenido riña con otra mujer, que era su amiga la que declara tenía amistad ilícita con el dicho Mathias [...] y que la referida penca la cortaron de un magueyito que estaba en la propia casa de la citada Margarita, y que cuando la aprehendieron para traerla a la reclusión en la que se halla, ya el dicho Villalón, y su criado Mathias se avían muerto, por lo que quedaron todos en la inteligencia, de haver fallecido por tenerlos ella maleficiados, siendo assi que no hay tal, ni entiendo de semejantes maleficios [...]<sup>123</sup>

En su declaración Chavira no menciona algo que Margarita Alvarado hace patente en su declaración: que había encontrado en el bolso de Manuela Chavira "...envuelto en trapos, un muñeco de cera"<sup>124</sup> de color prieto que dijo

---

<sup>121</sup> En su declaración Margarita Alvarado no menciona el creer estar hechizada y admite que estaba enferma de tiempo atrás de estos "pujos" añadiendo que cuando le recomendaron a Manuela Chavira para que entrara a su servicio ella se encontraba en Valladolid tratándose. AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1236/Exp. 63/Año 1762, fs. 5r-6.

<sup>122</sup> La declaración casi unánime de los testigos es que había matado con sus hechizos a su amo Tomas de Alvarado y su muerte ocurre, según declaración de su mujer, Margarita de Alvarado, al día siguiente del traslado de la negra a Tarímbaro para entregarla al cura dando su marido: "un volido, que alcanzó hasta el quial de la puerta en el alto de él, cayó y se golpeo el cerebro, de que falleció". AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1236/Exp. 63/Año 1762, f.6r.

<sup>123</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1236/Exp. 63/Año 1762/ fs.2-2r.

<sup>124</sup> *Ibidem*, f. 6r.

ser “la diabla”.<sup>125</sup> El testimonio es reforzado por Tomás Villalón, hermano de Margarita quien interrogado da un dato escueto pero muy interesante, es él quien sugiere que se entregue a la negra sirviente al cura de Tarímbaro “...con todos los instrumentos”,<sup>126</sup> es decir, con todos los objetos que pudieran haberle servido para desarrollar sus actividades de hechicería. Ciertamente es que habría que analizar bien esto pues tanto una parte como la otra tratan de justificar sus acciones, pero el hecho de que los testigos den éste tipo de declaraciones, en caso de ser mentira, muestra que era un discurso que podría resultar verosímil a los inquisidores. Chavira por lo pronto aparece como rencorosa, vengativa, hechicera, dispada sexualmente, pactaria y asesina. Muestran dichas declaraciones rasgos típicos de un estereotipo que del negro se había forjado a través de los siglos y que encarna conductas y actitudes reprobables.

En éste capítulo trataremos sobre la imagen del negro, su lugar dentro de las representaciones del mismo y cómo éstas son usadas de manera discursiva para crear una identidad que mantendrá una ambivalencia<sup>127</sup> que permite al grupo hegemónico novohispano construir una identidad a través de la otredad, pero que permite también con su visión dicotómica la integración del grupo humano de los negros y sus descendientes en torno a dichas representaciones como parte del imaginario. Éste último debe entenderse desde la perspectiva LeGoffiana:

...un conjunto de referencias -en gran medida inconscientes- a través de las cuales una colectividad (una sociedad, una cultura) se percibe, se piensa e

---

<sup>125</sup> *Ibidem.*

<sup>126</sup> *Ibidem*, f.7r.

<sup>127</sup> Durand, G. *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México, FCE, 2005, p. 46.

incluso se sueña, y obtiene de éste modo una imagen de sí misma que da cuenta de su coherencia y hace posible su funcionamiento.<sup>128</sup>

Los negros esclavos, decían los capitanes de los buques negreros, eran todos malos, aunque había algunos peores dependiendo de la nación a la que pertenecieran. Por lo general se les menciona como los seres más rastreros, perdidos e inmorales de la humanidad, eran, las más de las veces, un mal necesario. Como ejemplo de lo anterior podemos citar las anotaciones que hace Gonzalo Aguirre Beltrán basado en los diarios de dichos capitanes, quienes consideraban que los Whyda era laboriosos, trabajadores y corteses pero grandes ladrones; los Fon malos esclavos, fáciles de caer en estados depresivos y suicidas; los Senegaleses insolentes y ladrones; los Gelofe sumamente rebeldes y a esto podría añadirse un largo etcétera del cual, al parecer, se salvaban únicamente los Congos a quienes se consideraba como sumamente industriosos y útiles para el servicio de campo y doméstico y los Bantús que pasaban por buenos.<sup>129</sup> A las diversas “naciones” de negros se les identificaba según características culturales aunque poniendo por encima de todo una homogeneización de las características fenotípicas:

[Los negros]: tienen la nariz chata, los labios abultados, el pelo muy encrespado y la dentadura blanca: se diferencian las castas en algunas señales características entre ellos, como los Chalaes que tienen tres verdugones de alto á baxo en las mejillas de otras tantas sajaduras que les hacen desde pequeños: los Araraes que se liman en punta los dientes &c.<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> Belinsky, Jorge, “Aproximación indirecta: Lo imaginario en la perspectiva de Jaques Le Goff”, en *Bombones envenenados y otros ensayos*, Barcelona, Ediciones Serbal, 2000, p. 25.

<sup>129</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México. Estudio Etnohistórico*, México, FCE, 1972, pp. 186-187.

<sup>130</sup> Alcedo, Antonio de. *Diccionario geográfico-histórico de las Indias occidentales o América. 5 vols. Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1786-1789.*

La opinión sobre las conductas negativas del negro esclavo se hizo extensiva, con el paso de los años, a sus descendientes. Esta imagen reforzada por gobernadores, cronistas, y aún más, buena parte de la población llegó a tanto que en el siglo XVII Don Rodrigo Pacheco y Osorio marqués de Cerralbo, Virrey de la Nueva España, escribía que los negros, mulatos y mestizos eran universalmente “mal inclinados”, es decir, propensos al mal. Más adelante y ya casi por finalizar el siglo XVIII Antonio de Alcedo en la entrada sobre *Negros* de su *Diccionario* dice:

...es cierto que el caracter general de los Negros es de malisimas costumbres, porque son embusteros, supersticiosos, dados á hechizerías, vengativos, crueles y ladrones, y sin el castigo y rigor con que son tratados seria imposible avenirse con ellos, pero aboga en su disculpa el amor de la libertad y la sinrazon de la esclavitud; y no dexa de haber muchos en quienes se observan virtudes morales como entre las Naciones mas cultas.<sup>131</sup>

Es importante hacer notar la impronta que la ilustración tiene en el autor al ofrecer una razón para el comportamiento de los esclavos, pero ¿Cómo es que se llega a esta generalizada opinión sobre los afros? La evolución de ésta no resulta simple y hay que encontrar la respuesta, o respuestas, en todos los factores que desembocarán en esta opinión como lo dice Fra Molinero: “Para llegar a definir la “esencia” del negro, como en una fotografía se pasa por todo un proceso previo de revelado, de desarrollo. En el estereotipo se llega a una imagen inmutable, exterior al tiempo histórico que la rodea”.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Alcedo, Antonio de, *op. cit.*

<sup>132</sup> Fra Molinero, Baltasar, *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*, Madrid, Siglo XXI, 1995, p. 19.

Los seres humanos nos relacionamos con el mundo "real" más por medio de representaciones<sup>133</sup> e imágenes preconcebidas con las que estamos en contacto desde niños en el ámbito familiar, la escuela y el entorno social en la vida cotidiana, que por la objetividad de éste mundo real.<sup>134</sup> En la cuestión de la imagen y representación de los negros y sus descendientes habrá que conjuntar toda una serie de ideas provenientes desde la antigüedad clásica, pasando por los textos judeo-cristianos, hasta llegar al pensamiento hispano y la influencia de éste en América que es, lo que en éste caso, compete. Lo anterior se torna válido por las especiales características que en el imaginario hispano se fijaron para el negro y sus descendientes, coincidiendo plenamente con lo que Evelyne Patlagean plantea sobre los Imaginarios:

...el terreno de lo imaginario está constituido por el conjunto de representaciones que desbordan el límite planteado por las constataciones de la experiencia y los encadenamientos deductivos que estos autorizan. Es decir, que cada cultura, por lo tanto cada sociedad, hasta cada nivel de una sociedad compleja, tiene su imaginario. En otras palabras, el límite entre lo real y lo imaginario se revela variable, mientras que el territorio atravesado por él (el límite) sigue siendo por el contrario siempre y en todas partes idéntico puesto que no es otra cosa que el campo entero de la experiencia humana, de lo más colectivamente social hasta lo más íntimamente personal".<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> El diccionario de la Real Academia de la Lengua Española dice que una representación (del lat. *representatio*, *-ōnis*), en la acepción que nos interesa, es un reflejo o traducción que por medio de la abstracción se hace de lo real; es una imagen o una idea que se utiliza en sustitución de la realidad.

<sup>134</sup> Camba Ludlow, Úrsula, *Imaginarios ambiguos, realidades contradictorias: Conductas y representaciones de los negros y mulatos novohispanos. Siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México, 2008, p. 22.

<sup>135</sup> E. Patlagean, «L'histoire de l'imaginaire», La Nouvelle histoire, 1ère édition, Retz, Paris, 1978, p. 249. Citado por: Escobar Villegas, Juan Camilo, *Lo Imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia*, Medellín, Fondo Editorial Universidad, 2000, pp. 75-76.

Es decir que las representaciones colectivas son relativas a cada sociedad. Ciertamente es que, por causa de una justificación para la esclavitud y comercio de esclavos, la imagen del negro nunca fue buena en ningún lado pero el estereotipo<sup>136</sup> hispano adquiere tintes tragicómicos (he de regresar a ello) pues, como dice Ben Vinson "...para el siglo XVI la creencia en la inferioridad de los negros quedó arraigada en la tradición cultural y política de España, fundamentada y promovida aún más por la literatura del Siglo de Oro".<sup>137</sup>

En los prolegómenos de éste trabajo se ha visto que sobre la base del pensamiento aristotélico, "de que ciertos pueblos habían nacido para ser esclavos",<sup>138</sup> se crea una estructura de pensamiento que, pasando por el derecho romano, forman una tradición sobre la esclavitud que llegaría a España en donde se considerará, basados en el derecho de gentes, que el prisionero capturado en guerra justa puede ser reducido a la esclavitud en vez de matarle para salvarle la vida.

Existe una brecha entre el pensamiento greco-romano y el hispano como tal, brecha que se llena y explica por la intervención de otra cultura en la península Ibérica, la musulmana. En efecto, en la España medieval la esclavitud fue remplazada por la servidumbre hasta que las huérfanas del Islam irrumpen en la península y con ellos la idea, que se afianzaría fuertemente, de que el infiel (no creyente) podía ser reducido a la esclavitud. La importancia de la institución de la esclavitud entre los musulmanes queda demostrada por la creación de las órdenes de rescate de cautivos en España: Mercedarios,

---

<sup>136</sup> Entendido aquí como la imagen o idea aceptada comúnmente por una sociedad o grupo con carácter de inmutable en donde se conjugan elementos culturales, sociales y raciales.

<sup>137</sup> Vinson, Ben y Bobby Vaughn, *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, México, FCE, 2004, p. 25.

<sup>138</sup> Fra Molinero, op.cit., p. 7.

la orden militar de Santiago y los Trinitarios.<sup>139</sup> Fueron los musulmanes quienes empezaron con la introducción de esclavos negros subsaharianos en el siglo IX para satisfacer la demanda de mano de obra en sus territorios, así que la presencia de negros esclavos entre los hispanos no fue algo extraño, aunque tampoco ordinario, y en el siglo XIII se comienza a legislar sobre la materia en las *Partidas* de Alfonso el Sabio.

En la España de los siglos anteriores a la empresa de la conquista los negros esclavos eran, por lo general, adscritos al servicio doméstico,<sup>140</sup> pero el descubrimiento de América vendría a cambiar totalmente las condiciones de la trata y con ello el destino de cientos de miles de africanos. La disminución de la población indígena de América y la urgente necesidad de la mano de obra en las plantaciones impulsaron el comercio de negros esclavos con un auge inusitado. Aparejado con ello se abrió paso al uso de prácticas nefastas alentadas por los tratantes con el fin de satisfacer la demanda.<sup>141</sup>

Mediante la trata la presencia del negro y sus descendientes, tanto en España como en el continente americano, se volvió regular y para justificar su reducción a la categoría de esclavos fue necesaria toda una argumentación

---

<sup>139</sup> Camba, Ludow, op. cit. pp. 36-37.

<sup>140</sup> Heers, Jacques, *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*, Valencia, Alfons el Magnanim, 1989, p. 138.

<sup>141</sup> Invariably the europeans bought their slaves from African kings or merchants. This explains the early concentration of european slave-traders on the Gold Coast, for it was there that the African taste for European imports –cloth, hardware and metals, spirits and firearms – was probably better established than elsewhere, while the african traders who were already accustomed to supplying the Europeans with gold naturally began to supply slaves too when the demand of these developed. The persistent growth of the demand led to the extension of the trade, principally eastwards, towards the Niger delta and the beyond, rather than towards the less economically developed and more thinly populated western coasts. The earliest slaves to be exported were doubtless already slaves in their own communities, often criminal or debtors. But as the demand increased, peoples living just inland from the coast began to use the firearms they had acquired through trade to venture further into the interior and deliberately capture slaves for export. Oliver, Roland and Fage, J. D., *A short history of Africa*, London, African Peguin Books, 1960, p. 121.

que habría de rodearse de un imaginario que daría pie a la construcción del estereotipo del negro y de los afrodescendientes, una imagen tan consolidada que llega a nuestros días.

En el párrafo antepasado se narra cómo la idea musulmana sobre el derecho a hacer esclavos del infiel se arraigó en la mentalidad española. Para los españoles los negros eran paganos necesitados de redención, formaban pues por ello parte de la humanidad, aunque como salvajes carecían de dignidad humana, eran seres humanos, pero de otra categoría. Había la necesidad espiritual de sacarlos de sus tierras salvajes para redimirlos. A decir de Baltasar Fra Molinero el pensamiento era que "...el negro africano era pagano porque era salvaje..."<sup>142</sup> y era necesario sacarlo del salvajismo en que vivía, instalarlo en otra realidad y beneficiarle el alma con el adoctrinamiento católico.

Sin importar tanto la "nación" o procedencia de los negros esclavos estos se transformaron en España "...en un *Otro* unificado." En una imagen consolidada que prestaba atención al color desdeñando cualquier división de lengua o cultura, una acción desindividualizadora en la cual el teatro:

[...] aportó la mayor producción de imágenes de los negros y sus descendientes. Esto lo hizo documentando gran cantidad de aspectos de su vida en la España de los siglos XVI y XVII. También es el teatro el máximo exponente de la visión "oficial" de la España imperial hacia los negros.<sup>143</sup>

Esta visión "oficial" influyó en América y la imagen del negro, vuelta monolítica a través del estereotipo, da al negro esclavo, una manera de hablar

---

<sup>142</sup> Fra molinero, Baltasar, op. cit. p. 8.

<sup>143</sup> *Ibíd.* pp. 16-17.



establecida y situaciones, dentro de la literatura, cómicas inherentes a su condición social.

Desfilan por las obras de teatro<sup>144</sup> negros con conflictos de aculturación, lo que crea situaciones chuscas; negras y mulatas lúbricas y deseosas de ascenso social; esclavos que cantan, bailan y ejecutan instrumentos alegremente pero, sobre todo, la imagen del negro que se adapta y acepta la esclavitud como algo que entiende bueno para su alma, como la única manera de redimirse. “Esta imagen es creada por los autores que diluyen la conflictividad social de los esclavos rebeldes con la fórmula de la farsa cómica”.<sup>145</sup> Es a través de estas imágenes que la sociedad española veía al negro y a sus descendientes y, como se ha dicho arriba, se crearon estereotipos que pasaron a América aprendiendo a ver al negro y adaptando esa imagen a las realidades continentales, de lo que se dará cuenta ahora.

### **Imagen e identidad del negro y sus descendientes en Nueva España.**

La presencia del esclavo negro en la América española se da desde el momento de la conquista de las primeras islas del continente en donde la esclavitud indígena alteró de tal modo los ánimos de los religiosos que estos pidieron la importación de negros esclavos, para evitar la explotación y muerte de los indígenas. Destacó entre ellos Bartolomé de las Casas quien según consenso general de autores fue el mejor abogado para esta causa:

---

<sup>144</sup> Baltasar Fra Molinero analiza los personajes negros de las obras de teatro: El prodigio de Etiopía, El Santo Negro Rosambuco, El negro del mejor amo, Antiobo de Cerdeña, todas ellas de Lope de Vega; Juan Latino, escrita por Diego Ximénez de Enciso y El Valiente negro en Flandes de Andrés de Claramonte. En común, dice Fra Molinero son estas obras una justificación de la esclavitud como institución, hecha de forma indirecta. “Si hay individuos que llegan a superar los obstáculos de nacimiento (léase esclavitud en éste caso) los demás podrán seguir su ejemplo. El no hacerlo muestra que no todos merecen ser libres y socialmente aceptados.”

<sup>145</sup> *Ibíd.* p.44.

[...] el célebre Fr. Bartolomé de las Casas, Obispo de Chiapa fue el que con zelo indiscreto propuso para libertar á los Indios de la servidumbre, llevar Negros esclavos para el trabajo, como si esta parte del género humano debiera carecer de los privilegios de la humanidad por la diferencia del color que les da el nombre [...]<sup>146</sup>

El vívido retrato que de la situación desesperada y apremiante de la población indígena hizo de las Casas en su *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* fue bastante para conmover al Rey, don Carlos I, quien convocó a las Juntas de Valladolid de donde emanarían las *Leyes Nuevas* en las que se abolía la encomienda y la esclavitud indígena. Su relato es dramático como puede observarse en los siguientes extractos en dónde habla sobre la voracidad de los encomenderos para apropiarse del trabajo de los indios:

En estas ovejas mansas, y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos e tigres y leones cruelesísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte hasta hoy, e hoy en éste día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por las estrañas y nuevas e varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad, de las cuales algunas pocas abajo se dirán. [...] La causa por que han muerto y destruido tantas y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas; conviene a saber, por la insaciable cudicia e ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo por ser aquellas tierras tan felices e tan ricas e las gentes tan humildes tan pacientes y tan fáciles a subjectarlas.<sup>147</sup>

Exaltando las cualidades y buena disposición de los indígenas americanos al adoctrinamiento católico y su fragilidad ante el trabajo dada su

---

<sup>146</sup> Alcedo, Antonio de, op. cit.

<sup>147</sup> Casas, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Edición de Isacio Pérez Fernández, Madrid, Editorial Tecnos, 1992.

flaca constitución las Casas sugirió, con el fin de evitar la extinción de los indígenas, considerando que ya se habían perdido en cuarenta años “quince cuentos”,<sup>148</sup> el permiso de importación de doce esclavos africanos por cada español.<sup>149</sup> Son sus palabras tan encarecidas que difícilmente puede cualquiera que las escuchase dejar de compadecerse ante la situación:

Todas estas universas e infinitas gentes a toto genere crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión e que menos pueden sufrir trabajos y que más facilmente mueren de cualquiera enfermedad; [...] Son eso mesmo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra sancta fe católica e ser dotados de virtuosas costumbres, e las que menos impedimentos tienen para esto que Dios crió en el mundo. Y son tan importunas desde que una vez comienzan a tener noticia de las cosas de la fe, para saberlas, y en exercitar los sacramentos de la Iglesia y el culto divino, que digo verdad que han menéster los religiosos, para sufrillos, ser dotados por Dios de don muy señalado de paciencia;<sup>150</sup>

Más delante, cerca del año 1550, Bartolomé de Las Casas escribe en su *Apologética* que:

África era uno de los territorios que antes habían estado bajo el dominio de los cristianos pero habían caído en manos de los infieles. Era justificado reconquistarlos por guerra, y los negros, habitantes de África, eran presos capturados en una guerra justa y podían esclavizarse.<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> RAE. Usábase cuento por millón. <http://web.frl.es/DA.html>.

<sup>149</sup> Vinson, Ben, op. cit. p.26.

<sup>150</sup> Casas, Bartolomé de las, op. cit.

<sup>151</sup> Losada, Ángel, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Madrid, Tecnos, 1970, p. 23.

Se achaca a las Casas una especie de apologética sobre la esclavitud del negro africano pero hay que ser conscientes de dos cosas: la primera es que los permisos de importación de esclavos empezaron desde el año 1501. Es en éste año que se da la primera regulación para el pase de negros cristianizados desde España, prohibiendo la entrada de moros, judíos y bozales.<sup>152</sup> La segunda es que el mismo fraile condenó el principio esclavista pues en su crónica *Historia de las Indias*, admite haberse equivocado al sugerir el trocar la esclavitud de un pueblo por otro, denunciando los excesos que cometían los cristianos portugueses al hacerse de individuos para esclavizarlos:

[...] roballos, captivallos y matallos; ciertamente aunque estos sean moros, no los habían de captivar, ni robar, ni saltear, pues no eran de los que por las partes de la Berbería y Levante infestan y hacen daño a la cristiandad...sino por el contrario debían tratar con ellos pacíficamente, dándoles ejemplo de cristiandad, para que desde luego que vían aquellos hombres con título de cristianos, amasen la religión cristiana y a Jesucristo, que es en ella adorado, y no darles causa con obras de sí mismas tan malas, hechas contra quien no se las había merecido, que aborreciesen a Cristo y a sus cultores, con razonable causa.<sup>153</sup>

Reivindicado por algunos historiadores, y denostado por otros, lo cierto es que Fray Bartolomé de las Casas fue una figura central en el tema de la importación de negros esclavos hacia a América. Con ellos llegaría también la imagen creada en España sobre ellos y la tácita aceptación de los africanos

---

<sup>152</sup> Antonio de Alcedo dice en su Diccionario que “Bozal es el inculto, y que está por desbastar y pulir. Es epithéto que ordinariamente se dá à los Negros, en especial quando están recién venidos de sus tierras: y se aplica tambien à los rústicos. Es lo contrario de Ladino. Lat. Rusticanus. Agrestis. RECOP. DE IND. lib. 9. tit. 26. l. 18. No puedan passar à ninguna parte de las Indias ningunos Negros ... salvo los bozales recién trahidos de sus tierras. ALFAR. fol. 390. Para los Négros de Guinéa bozales y bárbaros, llevan cuentecitas, dices y cascabéles”. Diccionario de Autoridades, Tomo I, 1726, <http://web.frl.es/DA.html>.

<sup>153</sup> Casas, Bartolomé de las, *Brevísima Relación de la destrucción de África. Preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, Estudio Preliminar de Isacio Pérez Fernández, Salamanca, San Esteban, 1989, pp. 235-236.

negros como esclavos pues tal estatus se había construido con anterioridad y no causó ningún debate filosófico al respecto en el nuevo continente.<sup>154</sup> Ben Vinson expone que la imagen de inferioridad del negro:

Se arraigó cada vez más en la mentalidad de la mayoría de la élite criolla novohispana; prueba de ello es que en los siglos XVI y XVII se percibía a los negros de la Nueva España como “sexualmente viciosos”, “flojos”, “borrachos”, “viles, “poco confiables”, “naturalmente revoltosos y desafiantes” y “cruels y malévolos”.<sup>155</sup> Por si fuera poco, también se construyó la imagen del negro como “supersticioso”, “de poca inteligencia” y “con necesidad de supervisión por los blancos”.<sup>156</sup>

Es esta la imagen y el estereotipo que se encuentra en la Nueva España sobre el negro y sus descendientes y que habrá de permanecer en la memoria colectiva de la población, a todos niveles, durante el virreinato y más aun extendiéndose a épocas actuales en forma de prejuicios raciales y actitudes negativas hacia el color de piel oscuro. Todo esto como un resabio de las nociones de pureza de sangre, orgullo racial y jerarquía social que privaba en el virreinato y que cubría las posibilidades de ascenso social, privilegios y honores, esto, en una sociedad que anteponía el prestigio por encima de cualquier otra cosa y que lo determinaba todo.

Entre los aspectos más complejos del periodo colonial, asevera Ben Vinson, está el hecho de que, por una parte se habla de los negros como una categoría monolítica y, por otra, se afirma que hubo un rápido incremento de

---

<sup>154</sup> Vinson, Ben, op. cit. p. 27.

<sup>155</sup> Israel, Jonathan I., *Race, Class and Politics in Colonial México, 1610-1670*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 73. Citado por Vinson, Ben, op. cit. p. 27.

<sup>156</sup> Douglas Cope, Robert, *The limits of racial domination: Plebeian society in colonial Mexico city, 1660-1720*, Madison, University of Wisconsin Press, 1994, p. 17. Citado por Vinson, Ben, op. cit. p. 27.

mezcla racial que se convirtió en una realidad del paisaje colonial.<sup>157</sup> Los cuadros estadísticos presentados por Aguirre Beltrán permiten observar que la población de mezcla, combinado con el elemento africano, representaban una importante porción de los habitantes del virreinato de Nueva España. La contradicción se salva entonces mediante el lógico razonamiento de que al negro y al afrodescendiente se les agrupó bajo una misma imagen por parte de los grupos que detentaban el poder y por parte de la sociedad en general.

Población por grupos en la Nueva España					
Año	Total	Población europea	Población africana	Población indígena	Poblaciones mestizas
Personas					
1570	3 380 012	6644	20 569	3 366 860	15 939
1646	1 712 615	13 780	35 089	1 269 607	394 139
1742	2 477 277	9814	20 131	1 540 256	907 076
1793	3 799 561	7904	6100	2 319 741	1 465 816
1810	6 122 354	15 000	10 000	3 676 281	2 421 073
Porcentajes					
1570	100.0	0.2	0.6	98.7	0.44
1646	100.0	0.8	2.0	74.6	22.6
1742	100.0	0.4	0.8	62.2	36.6
1793	100.0	0.2	0.1	61.0	38.6
1810	100.0	0.2	0.1	60.0	39.5

Fuente: Gonzalo Aguirre Beltrán, *la población negra en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

Los negros y afrodescendientes en ocasiones no tenían en común más que los rasgos fenotípicos, aunque compartían muchas veces la segregación, el estigma social y el desarraigo que los llevaba a buscar mecanismos de control que les permitiera desarrollar la creencia de tener potestad sobre personas y el destino mediante la aplicación de objetos que cómo tecnologías les permitiera transformar el mundo; otra manera de defenderse la encontraron sin duda en la internalización de los prejuicios de que eran

<sup>157</sup> Vinson, Ben, op. cit. p. 29.

víctimas, apropiándose los y utilizándolos como un medio de resistencia que les permitiera efectivamente tomar ventaja de su situación mediante el temor que con ello podían causar y las coacciones logradas por estos medios, explícitas o de facto.

### **El uso de la imagen negativa en provecho propio.**

Los primeros esclavos arribaron a la Nueva España con la comitiva de Hernán Cortés en 1519. La mayoría de ellos fueron traídos desde las Antillas y el resto eran “negros ladinos” de Europa, es decir, latinizados, que habían ya pasado por un proceso de aculturación en algún país europeo. La distribución de estos esclavos se dio principalmente en las grandes plantaciones y minas del territorio novohispano, así como en los obrajes de las grandes metrópolis. El número se fue incrementando paulatinamente al grado que para finales del siglo XVI el número de esclavos había aumentado considerablemente.

Aguirre Beltrán señala que el periodo comprendido entre 1580 y 1640 (cuando la corona portuguesa tuvo el monopolio del comercio esclavista para las colonias americanas) fue el que registró la mayor entrada de esclavos al territorio novohispano. Se calcula que para mediados del siglo XVII existían ya 200,000 esclavos negros repartidos a lo largo y ancho del virreinato. Por otra parte, muchos de estos africanos entraron a América por la vía del contrabando, menguando las rentas del Tesoro Real que percibía, vía impuestos de importación, una cantidad importante de recursos por cada “pieza de ébano” que entrara al reino.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> Aguirre Beltrán, *op.cit.* p. 45.

Los esclavos fueron el “motor económico” que propulsó el apogeo de la industria minera y agroganadera de los siguientes siglos en Nueva España, los investigadores parecen estar de acuerdo en señalar que la entrada de esclavos fue constante y abundante en los siglos XVI a XVII alcanzando todavía en el siglo XVIII introducciones por parte de la corona inglesa que mediante los tratados de Utrecht había impuesto a la corona española. Aguirre Beltrán menciona que posterior al auge esclavista de los portugueses, y después de un breve periodo de la trata francesa (con la Real Compañía Francesa de Guinea, que quebró en 1710), la corona inglesa, mediante los tratados de Utrecht,<sup>159</sup> se impuso a la española que se vio obligada a concederle el monopolio esclavista hasta 1739.

Los ingleses fundaron la Compañía del Mar del Sur, que fue acusada de servirse de éste comercio para introducir mercancías de contrabando (incluyendo esclavos) para así evadir los aranceles españoles. Quizá como consecuencia, éste tratado, también llamado “asiento”, señaló el fin de la introducción masiva de esclavos a la Nueva España. No obstante, algunas regiones de la colonia siguieron recibiendo un importante número de esclavos (tal es el caso de Yucatán, de Campeche y de Tabasco) hasta la década de 1780, cuando dejaron de llegar directo de África y los pocos esclavos que

---

<sup>159</sup> Tratados de Utrecht, conjunto de acuerdos a los que llegaron los países europeos después de la guerra de Sucesión española (1701-1714), y que fueron firmados desde 1713 hasta 1715. Utrecht sentó las bases del primer imperio colonial británico, puesto que Gran Bretaña recibió Gibraltar y Menorca, bastiones mediterráneos del control de las comunicaciones marítimas, y obtuvo importantes ventajas territoriales en el continente americano. Nueva Escocia, la bahía de Hudson, Terranova y la isla de San Cristóbal, pasaron a formar parte de sus posesiones. Por otro lado, aunque no consiguió, de derecho, compartir el monopolio del comercio americano con España, que era su aspiración, de hecho introdujo en él una presencia destacada. Se le otorgó el asiento de negros, en principio limitado a treinta años y al río de la Plata, y el 'navío de permiso', un barco con el que anualmente podían introducirse trescientas toneladas de productos ingleses en el territorio americano.



fueron comerciados se vendieron a los precios más bajos de todo el periodo.<sup>160</sup>

La presencia esclava en el obispado michoacano fue importante desde el inicio del periodo novohispano, muchos de ellos fueron empleados como trabajadores en las minas y en esta actividad perduraron hasta entrado el siglo XVIII, aunque ya para éste siglo sus compra-ventas eran al menudeo y la mayor parte de ellos, como afirma María Guevara, “habían nacido en la región del Bajío y sus cercanías”.<sup>161</sup> Región de especial interés para éste estudio.

A la llegada de los negros esclavos, y por el sistema de dominación desprendido del sistema esclavista, aquellos trataron por todos medios de defenderse de los ataques y maltratos que recibían de los negreros y de los amos españoles quienes por su parte, y con el afán de mantenerlos sujetos a sus voluntades, impusieron distintos castigos que iban desde la humillación pública hasta los que provocaban la muerte. Sin embargo, hay que decirlo, el trato variaba de acuerdo a la actividad y lugar de residencia del esclavo. Solange Alberro menciona que a diferencia de las ciudades el trabajo forzado en las minas fue uno de los más duros, y en él, el africano recibía un trato peor que en otros lugares por parte de su amo: “La mayoría de negros y mulatos recibía comúnmente azotes, golpes, quemaduras y los consabidos insultos”.<sup>162</sup> Por consiguiente, los esclavos empleaban distintas tácticas para defenderse, como la rebelión, la fuga, la “ociosidad” e incluso el asesinato y

---

<sup>160</sup> En 1789 la Corona española declaró la libertad en el comercio de esclavos, tanto para peninsulares como para extranjeros aunque siguió impulsando el comercio entre los tratantes españoles, por medio de concesiones como exenciones de impuestos. Aguirre Beltrán, op.cit. p. 93.

<sup>161</sup> María Guevara. *El desarrollo de Guanajuato virreinal y su conformación étnica: el caso de los afroestizos*. Tesis de Maestría en Historia de México, FFyL-UNAM, 2000, p. 127.

<sup>162</sup> Solange Alberro. “Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración”, en Elsa C. Frost (comp.), *El trabajo y los trabajadores en la Nueva España*. México: Colmex-Tucson, 1979, p. 138.

el suicidio; pero además de ello contaron dentro de su bagaje de métodos de resistencia algunos más sutiles como el utilizar las instituciones oficiales a su favor en demanda de mejores condiciones de trabajo, cambiar de amo, casarse, cohabitar con sus parejas o sustraerse a las duras condiciones de trabajo.

Se puede entonces catalogar la resistencia esclava en dos tipos: las rebeliones violentas y las “formas sutiles de resistencia”. Respecto a la primera, desde comienzos de la colonia existieron rebeliones negras, las cuales ocurrieron en todos los lugares en que los esclavos habitaban, es decir, en casi todo el territorio novohispano. Uno de los medios más utilizados fue el cimarronaje, en el que el esclavo, principalmente el que trabajaba en las plantaciones y minas, huía de su centro de trabajo y se internaba en lugares de difícil acceso (montes, bosques, selvas, sierras, etc.) con el propósito de fundar sus comunidades también llamadas palenques, quilombos o mocambos.<sup>163</sup> Los cimarrones<sup>164</sup> eran perseguidos por la autoridad virreinal, ya que ponían en peligro toda la estructura social y económica del virreinato, esta designación los equiparaba con los animales domésticos que escapando de sus corrales se volvían montaraces, es decir, existe en el término una fuerte carga cultural que contiene al esclavo dentro de las fronteras de un ser móvil pero no humano.

Pero aún el negro esclavo dócil debía soportar que hasta en el lenguaje diario se le menospreciara, dichos, refranes y hasta versos hacían referencias negativas a su condición y al color de su piel; puede apreciarse en el

---

<sup>163</sup> Serna, Juan Manuel de la, *De la libertad y la abolición: Africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*, México, Conaculta-INAH, 2010, p. 40.

<sup>164</sup> Se llama cimarrones a los esclavos que huyéndose de sus amos se internan en los montes en los que establecen poblaciones y gozan así de libertad. Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El Negro Esclavo en Nueva España*. Universidad Veracruzana, FCE, 1994, p.285.

Diccionario de Autoridades, tomo IV del año de 1734 los ejemplos con que se ilustra la entrada que habla sobre el Negro:

[...] QUEV. Mus. 6. Rom. 18. Parecia matrimonio/concertado en el Infierno,/negro esposo y negra esposa,/y negro acompañamiento. No somos negros. Phrase con que se nota al que trata a otro mal de palabra, o obra con superioridad, previniéndole no debe juzgarle esclavo, porque regularmente lo son los negros. Sobre negro no hai tintúra. Proloquio con que se explica lo difícil que es corregir o mejorar el mal genio o natural, o excusar o dissimular las malas y feas acciones. Jurado há el baño de negro no hacer blanco. Refr. que enseña quan difícil es borrar la mancha o nota que ocasiona el mal modo de obrar, o proviene de baxos o poco honrados principios. Más vale rostro bermejo que corazón negro. Refr. que reprehende a los que por demasiado o reprehensible empacho o rubor, dexan de comunicar sus aflicciones y necessidades a los que pueden remediarlas, o servirles de alivio y consuelo. Yo me era negra y vistieronme de verde. Refr. que reprehende a los que empeoran las cosas, queriéndolas componer o adornar, por modos improporcionados, o queriéndolas dissimular o excusar, las hacen más notorias y reparables.<sup>165</sup>

Pero no solamente el negro, libre o esclavo, era estigmatizado, sus descendientes debían de cargar también con el oprobio del color y una categorización infamante, mulato. La palabra hace referencia a la mezcla estéril del caballo y el burro, la mula.<sup>166</sup> Al respecto dice Ben Vinson:

En términos metafóricos el sistema de castas demostró que los mulatos eran estériles en el sentido de no tener la capacidad de heredar ni de transmitir las cualidades positivas de un linaje blanco. Un estudio más cuidadoso del sistema de castas revela que, de acuerdo con sus propias categorías, los negros podían procrear todas las veces posibles con los blancos o mestizos, pero nunca llegarían a ser blancos ni a mejorar su condición racial. La esclavitud siempre

---

<sup>165</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo IV, 1734, <http://web.frl.es/DA.html>.

<sup>166</sup> MULATO, TA. adj. que se aplica a la persona que ha nacido de negra y blanco, o al contrario. Covarr. dice se llamó assí por comparación a la generación del mulo. Diccionario de Autoridades - Tomo IV (1734).

marcaría su linaje. Por el contrario, después de sólo tres generaciones sucesivas de mezcla racial con los españoles, en teoría la descendencia indígena podía volverse blanca.<sup>167</sup>



Autor desconocido, detalle del cuadro de castas, siglo XVIII, óleo sobre tela. Museo Nacional del Virreinato.

Fig. 12.

Para sobrevivir los esclavos huidos se reunían en grupos para atacar las haciendas y otras propiedades, e interceptar los productos comerciales que eran llevados por los caminos poco vigilados. Al ver los registros de la época puede verse que el cimarronaje realmente representó un gran problema social para la corona española, para poner un ejemplo en 1570 existían más de dos mil que habían huido de sus centros de trabajo, es decir, una décima parte del total de la población negra y afrodescendiente que para esos momentos se calcula existía en el virreinato.<sup>168</sup>

Deben considerarse las múltiples razones que impelieron al esclavo africano a buscar una identidad propia mediante la aplicación, consciente o no, de mecanismos de resistencia, entre ellas la huida y su concentración en los palenques. El negro esclavo sufrió de entrada la pérdida de su territorio, de su comunidad, de su gobierno y en gran medida de su cultura. Era

---

<sup>167</sup> Vinson, Ben, op. cit. p.31.

<sup>168</sup> Norman Martin. *Los vagabundos de la Nueva España, siglo XVI*. México, Ed. Jus, 1957, p. 120.

considerado como integrante de un grupo racial sin distinción étnica de ninguna especie y no tenía permitido existir como colectividad<sup>169</sup> ni como sociedad; por tanto no constituía ninguna nación y mucho menos formaba parte de una república propia.

Desde un principio el sistema colonial estableció el ambiente propicio para destruir la propia identidad del esclavo y así poder “absorberlo” a su mundo, y de esta manera contribuir a la erradicación del mal, que tanto la cultura como la persona del esclavo africano poseían *per se* (según la mentalidad del amo español o criollo). Es así como el esclavo africano deja de pertenecer a alguna etnia, para convertirse simplemente en el “negro”, en el “mulato” o demás denominaciones que el sistema de castas le impuso a las mezclas.

Dentro de sus poblaciones rebeldes los negros esclavos y sus descendientes crearon lazos de identidad basados en la religión católica que les era la común aunque no por ello debe obviarse el elemento cultural de sus religiones propias o lo que de ellas se acordasen. Fueron sin embargo las relaciones de compadrazgo y de compañeros de bautismo (tanta importancia le daban) lo que los hermanaba y creaba fuertes vínculos entre individuos. Al respecto escribe Juan Manuel de la Serna:

En éste punto es importante hacer notar las raíces de estos individuos, no hacer tabla rasa de sus orígenes culturales remotos. Comienzo por reconocer el hecho de que no se pueden hacer generalizaciones respecto a la procedencia de los esclavos a sabiendas de que el origen que se les asignaba al ser contabilizados en los barcos en los que serían transportados a América, solía ser del lugar en que fueron embarcados, y no del lugar de su cultura original, aunque su procedencia no podía ser

---

<sup>169</sup> Véase al respecto el Libro VII, Título V de *Las Leyes de Indias*, que regulaban todos los aspectos de la vida del negro esclavo y de sus descendientes.

lejana. Ello da un grado aceptable de certeza de cuáles hubiesen sido sus prácticas sociales y religiosas.<sup>170</sup>

Estos lazos de identidad basados en algo común con reminiscencias de sus antiguas religiones y formas de sociabilización se producían por razón de que lo único con lo que contaba el esclavo africano era con fragmentos de su pasado, recuerdos de una historia y una cultura compartida que en tales momentos sólo podía compartir con muy pocos. Estos recuerdos formaban parte de su memoria, pero era una memoria meramente individual, “ligada de ordinario [...] a la evocación de la vida cotidiana en términos impersonales”,<sup>171</sup> es decir, a la remembranza de hechos ocurridos o presenciados en una época determinada.

También tendieron a crear identidades a través de su pertenencia a un mismo amo de manera tal que aquellos que se identificaban como propiedad en una época de un mismo dueño (sin importar tanto sus afinidades étnicas) se consideraban familiares entre ellos, vivían juntos y creaban redes solidarias más fuertes entre ellos, lo que da una idea de la inventiva cultural de estos grupos en aras de procurarse una identidad que los afianzara socialmente.<sup>172</sup>

En palabras de Charles Joyner: lo que se denomina criollización de la cultura negra involucra los principios gramaticales inconscientes de la cultura, la estructura profunda que genera patrones culturales específicos. Estos principios sobrevivieron al traslado de los esclavos por el Atlántico y gobernaron la adaptación selectiva de elementos culturales africanos o europeos. Acorralados junto con gente con la cual compartían las condiciones

---

<sup>170</sup> Serna, op. cit. 92.

<sup>171</sup> Giménez, *La teoría y el análisis de la cultura*, México, SEP/Comesco/Universidad de Guadalajara, 1978, p. 45.

<sup>172</sup> Serna, Juan de la, op. cit. p. 83-88.

de servidumbre y un cierto grado de parentesco cultural, los africanos esclavizados se encontraron obligados a crear un nuevo lenguaje, una nueva religión y, de hecho, una nueva cultura.<sup>173</sup>

Mucho menos vistosa que la franca rebeldía como forma de resistencia tenemos aquellas formas “sutiles” que fueron sin duda alguna más comunes entre los esclavos; estas formas de resistencia han sido a menudo entendidas por algunos autores como mecanismos de adaptación más que de resistencia.<sup>174</sup> Es notorio el uso de las instituciones para intentar cambiar alguna situación que les agobiara, en particular de la Inquisición, que era en particular socorrida para que aquel que llamara su atención fuera sacado de su lugar de trabajo y puesto en una celda del tribunal por varios meses, hasta que se resolvía el caso. Lo anterior mermaba la capacidad productiva de los esclavos y por lo tanto las ganancias del amo de paso, la mítica ociosidad y el mal desempeño en el trabajo por parte del sometido fueron otras formas de resistencia por parte de quienes eran considerados “naturalmente” holgazanes, traidores, idólatras y viciosos. “La llamada indolencia de los negros no fue producto de su naturaleza sino de su dislocación social y económica, de las pésimas condiciones de trabajo, de su carencia de vida familiar, de la desnutrición y en fin, de la mala vivienda”.<sup>175</sup>

Además del cimarronaje existieron para los esclavos formas legales de obtener la libertad, en las leyes de Siete Partidas se encontraba estipulado el principio del “Ventre Libre” que señalaba que el producto de las uniones entre una madre libre y un padre esclavo, nacería con el estatus de libre y absuelto

---

<sup>173</sup> Charles Joyner, “Creolization”, en Charles Reagan Wilson y William Ferris (eds.), *Encyclopedia of Southern Culture*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, en Richard y Sally Price, op. cit, p. 50.

<sup>174</sup> V. gr. Alberro, Solange, op. cit. passim.

<sup>175</sup> Martin, Norman, op. cit. p. 121.

del trabajo forzoso. Ésta y otras leyes fueron derogadas o modificadas a partir de la publicación, en 1685, del “Código negro” por el rey francés Luis XIV. Éste código fue aplicado en los territorios españoles a partir del siglo XVIII y tenía la misión de sustituir las leyes de las Siete Partidas respecto a las regulaciones del comportamiento de los esclavos y las obligaciones y derechos de los amos. Si bien dicho código contemplaba reglas respecto a limitar los castigos corporales a los esclavos, autorizó continuar con otros métodos coercitivos para regir la conducta de los esclavos y asegurar su sumisión.

También existieron concesiones para que un esclavo pudiera conseguir su libertad y así cambiar su estatus legal al de “liberto”, a estas concesiones se les conoció como manumisiones. La manumisión era otorgada directamente por su amo, y podía obtenerse por dos vías, la primera mediante el recurso de comprar su propia libertad mediante cantidades de dinero hasta completar el monto convenido. No es difícil imaginar, sin embargo, las grandes dificultades que tenía un esclavo para juntar esa cantidad de dinero, debido a que no recibía ninguna remuneración monetaria por su trabajo. La segunda forma de manumisión era hecha por iniciativa del propio dueño y aunque correspondía en ocasiones al afecto y cercanía entre amo y esclavo también podía ser por motivos económicos, sobre todo cuando el esclavo era demasiado viejo y resultaba incosteable su alimentación y mantenimiento.

Por las razones expuestas es entonces comprensible que al esclavo africano le era sumamente difícil mantener una memoria colectiva, ya que esta implica un conjunto de rasgos comunes a una colectividad que crea conciencia de su diferencia y que además, se transmite socialmente a través de generaciones,<sup>176</sup> lo que posibilita la interconexión de todos los miembros y la

---

<sup>176</sup> Proceso de construcción en la que los individuos se van definiendo a sí mismos en estrecha interacción simbólica con otras personas. Larrain, Jorge, “El concepto de identidad” en Revista FAMECOS • Porto Alegre • n° 21 • agosto 2003 • cuatrimestral.



viabilidad de transmisión a la descendencia. Aunado a esto se encuentra el problema del aspecto material de la cultura, que al no encontrar la forma de reproducirla y tal vez el conocimiento de hacerlo, se pierde y se interrumpe quedando sin continuidad social.

Algunos estudiosos, como Alberro, afirman que el africano debía olvidar su pasado para *poder ser* y sobrevivir en el nuevo territorio, pues el “recordar lo que se perdió para siempre, sin que se tenga esperanzas de recobrarlo jamás, vendría a estorbar la dura tarea de la supervivencia al día, que consiste en tratar de adaptarse a la nueva vida.”<sup>177</sup> Sin embargo éste olvido absoluto del que habla la autora no pudo darse de manera total pues ocurre siempre que cuando un individuo o grupo es privado de su territorio, de inmediato formula un mundo ideal para escapar y evadirse de la realidad en que tiene que vivir y soportar, es la imagen de un paraíso perdido que vive dentro del individuo o del grupo.

El esclavo africano sufrió pues una brutal asimilación que implicaba una incorporación total a la cultura hispánica por vías coercitivas asumiendo el pensamiento europeo e indígena que conformaban la realidad que lo rodeaba, en la cual se hallaba inmerso y a la que tenía que recurrir forzosamente para poder sobrevivir y construirse una nueva identidad. Con el transcurso del tiempo, la memoria histórica y cultural de origen, se esfuma y diluye, y su cultura se desvanece en procesos sincréticos de donde surge una nueva cultura que, al igual que la identidad, ya no es africana, pero tampoco es europea ni indígena y de ninguna manera es la unión de las tres; simplemente es una nueva cultura, la cultura del esclavo negro y sus descendientes.

---

<sup>177</sup> Alberro Solange. *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*. FCE. México. 2000. pp.169-170

La palabra “identidad” carece de sentido total si no es percibida por una alteridad. Si no se entra en contacto con otro las diferencias que caracterizan a un grupo o a un individuo carecen completamente de sentido pues

La identidad no es una esencia, un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional [...] la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y por ende luchas y contradicciones.<sup>178</sup>

En pocas palabras la autopercepción de las diferencias individuales o grupales requiere la sanción del reconocimiento social para existir.

Para el estudio de los negros esclavos y sus descendientes el Análisis Crítico del Discurso se muestra como una herramienta que permite obtener información de los documentos que, siendo parte del discurso de los grupos dominantes como es el caso de los procesos inquisitoriales, son producto de la manipulación y el uso de estructuras discursivas de dominación, de desigualdad y de limitaciones de la libertad” .<sup>179</sup>

Las élites tienen acceso activo controlado a muchos elementos del evento de la comunicación: establecen las limitaciones de los tópicos determinando quien debe hablar, sobre qué y en qué momento. Los otros, los grupos dominados tienen acceso activo solamente a conversaciones privadas, acceso pasivo a los medios de comunicación y un acceso parcialmente controlado a los diálogos institucionales.<sup>180</sup>

---

<sup>178</sup> Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en *Frontera Norte*, Vol. 9, núm. 18, julio-diciembre, México, 1997, p. 12.

<sup>179</sup> Van Dijk, Teun A., “El estudio del discurso”, en *El discurso como estructura y proceso*, “Estudios sobre el discurso I. Una introducción multidisciplinaria”, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 3.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p.14.

El sistema esclavista y la élite blanca crearon con fines de dominación un sentimiento de inferioridad que va a definir al negro esclavo y su descendencia tratando de que se percibiera a sí mismo como inferior, pues interiorizó la estigmatización de la cual era objeto. El blanco crea el “mito del negro”, en el cual el negro representa el lado malo de la personalidad, simboliza el pecado, encarna los sentimientos inferiores, los malos instintos y el lado oscuro del alma convirtiéndolo en el sujeto recipiendario de todos los valores inferiores.

Son los discursos de las élites los que nos permiten acercarnos a los sujetos de estudio. Estos se encuentran mayormente dentro de los procesos inquisitoriales. Esta fuente permite conocer la vida de estos hombres y mujeres al darles la oportunidad de dejar registrada una huella en un mundo que les negaba cualquier intercomunicación con lo histórico. Fuente que permite traer su voz al presente.<sup>181</sup> Para poder encontrar esta voz hay que dar un tratamiento especial a los documentos, o mejor dicho, aproximarse a ellos con una perspectiva antropológica como lo sugiere Carlo Ginzburg que pide dejar a un lado el problema histórico de la persecución de los delitos contra la fe y la religión, y centrarse en aquellos que son objeto de dicha persecución.<sup>182</sup>

### **Sexualidad y superstición.**

A la par de la producción del discurso de la élite sobre el negro, éste se asume como tal y al mismo tiempo crea el “mito del blanco”, y él mismo se autoesclaviza produciendo el “prejuicio del color” que tanto ha padecido el “negro”; mismo que además de estar en una tierra que no le pertenece en

---

<sup>181</sup> *Ibíd.* Discurso, Poder y Cognición Social Conferencias de Teun A. van Dijk Cuadernos. Núm. 2, Año 2. Octubre de 1994. Maestría en Lingüística. Escuela de Ciencia del Lenguaje y Literaturas. Universidad del Valle. p. 26.

<sup>182</sup> Ginzburg, Carlo, “El Inquisidor como Antropólogo” en *Tentativas*, Morelia, México, UMSNH, 2003, p. 306.

ningún sentido, tiene la señal del color que lo hace perfectamente identificable y objeto de prejuicios y desprecios.

Prejuicios como el tenerlos como rencorosos y vengativos como sucedió en el caso ya visto de María Manuela,<sup>183</sup> negra libre a quien se le acusa de hechizar a varios vecinos del pueblo de Tarímbaro incluyendo a Tomás Ortiz, su amo, por haber sido rechazada sexualmente por aquel. Se trata de una mujer poco afortunada en cuestiones de amor pues en el expediente se incluye el testimonio del cuñado de su amo en el cual dice que solicitándola de amores y aceptando ella, se arrepiente en el último momento dejándola resentida por ello, causa por la cual se cree lo tiene ligado,<sup>184</sup> es decir, impedido para tener relaciones sexuales. Igual se piensa que a Matías (indio) lo tenía bajo el mismo hechizo porque la despreció diciéndole que no necesitaba de “negras cochinas.”<sup>185</sup> Así lo relata don Ventura Villalón, testigo y cuñado del ya finado Tomás Ortiz, a quien se le toma declaración por el caso:

[...] que es cierto que don Tomás Ortiz que era cuñado del declarante estuvo mucho tiempo enfermo [...] que una mañana que lo fue a ver diciendole que quien lo tenia asi era la negra su criada, a que le preguntó que de que lo inferia relatándole el hecho del traslado de Valladolid que fue de noche, arriba del pueblo de Santiago en los tepetates, la requestó de amores, induciéndola al acto venéreo, a que aviendo consentido la dicha negra se apearon para ello; y que luego se arrepintió, y no hubo cosa; sino que volvieron a montar, y se vinieron: que desde entonces se empezó a sentir malo; y que así tenía creído que ella de picada o corrida, lo tenía asi; y que sólo ella respecto de esto lo podía curar.<sup>186</sup>

---

<sup>183</sup> Vid supra. AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1236/Exp. 63/Año 1762/

<sup>184</sup> Ibidem. f. 6r

<sup>185</sup> Ibidem. f. 7r.

<sup>186</sup> Ibidem, f. 7.

El testigo añade en su declaración que preguntándosele a la María Manuela sobre la situación en la que mantenía al indio Matías respondió: “[...] que lo tenía así porque cuadrándole, y diciéndole cosas para que él la acariciara, la avía despreciado diciéndole que no necesitaba de negras cochinas”.<sup>187</sup> La ignominiosa frase de “negras cochinas” deja en claro el “pretendido mal olor natural de los negros” al que hace referencia Baltasar Fra Molinero,<sup>188</sup> pero también lleva el estigma del color de la piel usado como insulto para recordarle a María Manuela su lugar dentro del sistema de castas, rechazada por otro rechazado que sin embargo se encuentra arriba de ella en la pirámide estamental.

Por otro lado el rechazo sexual, después de haber sido requerida, muestra la mentalidad de los estamentos altos, no se debe copular con negras so pena de caer en la obscenidad y de caer en lo más bajo del deseo, pues como negra encarna el estereotipo de lo más vil. Nada de que sorprenderse pues para la época la imagen del negro como exaltado en cuestiones sexuales se muestra en el ejemplo que da el Diccionario de Autoridades en la primera mitad del siglo XVIII: “AFRICANO, NA. adj. Cosa perteneciente à el Africa. Lat. Afer. Africanus. GRAC. Mor. fol. 130. Era Africáno, y como tal ardiente”.<sup>189</sup>

A pesar de la evidencia que la señala como inocente, ninguno de los declarantes se asombra cuando a esta negra se le acusa de hechizar a quienes de tal manera la habían insultado. No era todo por razón de ser negra, sino por ser mujer pues las teorías en boga decían que la sexualidad y el erotismo eran el motor más grande que movía a las mujeres a dedicarse a las prácticas mágicas (formando sobre ello un estereotipo) y en opinión de

---

<sup>187</sup> Ídem.

<sup>188</sup> Fra Molinero, Baltasar, op. cit. p.36.

<sup>189</sup> Real Academia Española. Diccionario de Autoridades, Tomo I, 1726. Versión electrónica <http://web.frl.es/DA.html>.

Solange Alberro el estar lejos del discurso y "... confinadas a la práctica las convierte en las maestras indiscutibles de la magia",<sup>190</sup> con la salvedad de las formas "nobles" (astrología, quiromancia, acuamancia, piromancia y otras), escasas en Nueva España y practicadas por los hombres.

Éste comportamiento de las mujeres novohispanas respondía a la presión social y cultural ejercida por el modelo cristiano de mujer y, no se pierda esto, con un par de funciones fisiológicas importantes: la sexualidad y la procreación. Regida la sociedad novohispana ideológicamente por una cosmovisión de un Dios masculino dominante y como consecuencia del pecado original, las relaciones de poder en todos los ámbitos eran asimétricas. Esto trascendía al control de la sexualidad en donde la mujer era impulsada a reprimir el placer sexual y el erotismo separándolo del amor para evitar caer en el pecado de la lujuria. El único espacio válido para el sexo era dentro del matrimonio, por lo que buscar marido era el objetivo de las mujeres de toda condición social pues trascendían dentro de la sociedad como esposas y madres.<sup>191</sup>

Las mujeres de castas o con menos posibilidades de concretar un casamiento, por cuestiones económicas de la "dote", sabían supeditado el reconocimiento en sociedad y la estabilidad económica a su relación con un hombre, pues éste era el modelo social impuesto en la Nueva España, en donde "la condición de la mujer era vivir en matrimonio, la del varón hacer fortuna."<sup>192</sup> Así las vemos aceptando y buscando alternativas como el amancebamiento o algún otro tipo de relación en pareja no titubeando en recurrir a las prácticas mágicas de tipo amoroso sin importar el castigo que se pudiera sufrir, "... la soltera para conseguir marido; la casada y amancebada,

---

<sup>190</sup> Alberro Solange. Op. cit. p.186.

<sup>191</sup> *Ibidem.* pp. 279-286 *passim.*

<sup>192</sup> *Ibidem.* p. 152.

para retenerlo; la abandonada, para hacerlo volver, y la viuda, con la esperanza de una nueva relación”<sup>193</sup> y la maltratada o malquerida para apaciguar al marido o amante. Con esto se volvían temibles a los hombres y a las mujeres que pudieran representarles alguna competencia. No pocos denunciaron a sus mujeres y amantes por el uso de hechicería de tipo amoroso en su contra, y aún hubo mujeres que sabiéndose rivales de otras fulminaron contra ellas feroces acusaciones de hechiceras, movidas, regularmente, por celos.

### **Lo negro del Diablo o la asimilación del mal.**

Carlo Ginzburg en *El Queso y los gusanos* expone que el espacio de la cultura es a un mismo tiempo un campo de batalla permanente, donde se enfrentan sin cesar cultura hegemónica y cultura subalternas, pero también y simultáneamente, un terreno marcado idénticamente por un movimiento de circularidad constante, en donde ambas versiones culturales intercambian todo el tiempo elementos, cosmovisiones, motivos y configuraciones culturales, como parte de esa misma batalla cultural que los interconecta y sobredetermina en general.<sup>194</sup>

La imposición cultural de la que fueron objeto los indios incluía, entre muchas otras cosas, la percepción que el español tenía del negro: era sinónimo de perversidad tanto así que al negro o a sus descendientes entre los indígenas se les veía como el mismísimo diablo. Efectivamente, el color negro está asociado a la piel del demonio desde el siglo IV por la Iglesia,

---

<sup>193</sup> *Ibidem.* p. 262.

<sup>194</sup> Aguirre Rojas, Carlos, “*El queso y los gusanos: un modelo de Historia crítica para el análisis de las culturas subalternas*”, en *Revista Brasileira de Historia*, São Paulo, vol. 23, núm. 45, Julio del 2003. p. 86.

reafirmado en el concilio de Toledo y sostenido por demonólogos de la actualidad. José Antonio Fortea, reputado exorcista y demonólogo actual, sostiene que siendo espíritus los demonios son inmateriales por tanto pueden aparecer en cualquier forma pero para evitar mayores males Dios sólo les permite aparecer en ciertos modos determinados que dejen claro su carácter maléfico:

...así Dios solo les permite aparecerse como sombras que se mueven, como engendros monstruosos, como hombres pequeños de color muy negro. Respecto a esta última forma de mostrarse visualmente [...] aparece una y otra vez desde la época de los Padres del desierto, continuando hasta casos recientes.<sup>195</sup>

Coincidiendo Fortea con la opinión de Santa Teresa a quien en una ocasión se le apareció el Diablo “como un negrillo muy abominable” a pesar de que aseguraba que los demonios eran incorpóreos, por ser espíritus.<sup>196</sup> Ésta imagen sería fijada por los asistentes al Concilio de Toledo (447) quienes describirían al demonio como un ser grande y negro que despide un olor sulfuroso, con cuernos, garras, orejas de asno, ojos centellantes, dientes rechinantes y dotado de un gran falo.<sup>197</sup> Pero no solamente eso, sino que el Diablo se convirtió en un dogma de fe, esto es, una verdad irrefutable no sujeta a discusión, desde el Concilio Lateranense IV llevado a cabo en el año de

---

<sup>195</sup>Fortea, José Antonio. *Summa Daemoniaca. Tratado de Demonología y Manual de Exorcistas*. España. 2006. p. 58-59. <http://www.mercaba.org/FICHAS/Satan/Summa/1-Summa%20Daemoniaca.pdf>. Octubre 2010. Cfr. Ayala Calderón, Javier. “El Diablo en los exempla de las crónicas regulares de Nueva España: una literatura antigua en nuevas tierras”, en: *Diálogos*, Revista electrónica de Historia 2008, <http://historia.fcs.ucr.ac.cr/dialogos.htm>, pág. 3193, Diciembre 2010. Quien dice que a más de la tradición europea de representar al Diablo de color negro, existe en América una finalidad utilitaria: mantener al indígena bajo la tutela de los frailes y evitar que los indígenas fueran demonizados por los españoles dando pretexto para una mayor explotación. Es por eso que salvo en el *Tratado* de Fray Andrés de Olmos el Diablo se presenta pocas veces como indio.

<sup>196</sup> Camba Ludlow, Ursula, op. cit. p. 140.

<sup>197</sup> Muchembled, Robert, *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*, México, FCE, 2002, p. 28.



1215<sup>198</sup> y, para la época que abarca éste estudio, su influencia y presencia ocupaban una buena parte de las angustias individuales y colectivas.

Se puede tomar como ejemplo de la creencia de lo obscuro de la piel del Diablo el caso de Anna María, mulata guanajuatense con tintes celestinescos, quien al llamado de una india acude a socorrer en sus males de amores a María Manuela Martínez paisana suya proporcionándole un hueso de muerto como amuleto "... y una estampa con un diablo en figura de un hombre, con alas amarillas y todo el cuerpo negro" <sup>199</sup> y aunque es ésta quien denuncia a Anna, en su declaración formal deja entrever (con mucha candidez) su creencia en la efectividad de las intercesiones diabólicas pues relata que estando encerrada por la ilícita amistad que llevaba con un tal "Felis" fue Anna a visitarla diciéndole:

...que si quería salir pusiese de un lado, del, candado el hueso de muerto y del otro lado la estampa del diablo; y le dixese espirito malino sacame de aquí, executolo asi y esperiméntó que a la poca diligencia que izo en el candado con una nabaxita que traia lo abrió para salirse, llebandose zinco depositadas. <sup>200</sup>

Otra prueba de la creencia de lo obscuro de la piel del Diablo se aprecia en el caso ya visto de María Manuela, acaecido en Tarímbaro, quien confiesa, según voz de testigos, haber pasado una serie de pruebas (consistentes en encontrarse con diversos animales que enumera como una culebra, un chivazo, un perro prieto y algunos otros que no menciona) en una cueva cerca de la laguna de Tacámbaro para aprender "el arte" de ser hechicera, tras las cuales salió una figura que dijo ser el demonio que le dijo:

---

<sup>198</sup> José Antonio Sayés, profesor de la Facultad de Teología del Norte de España, Burgos. Citado por García, Diana, "La existencia del diablo: ¿dogma de fe?" en *El Observador de la Actualidad*, no. 536, Querétaro, México, 16 de oct. 2005.

<sup>199</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1240/Exp.82/ Año 1768/ f3r.

<sup>200</sup> *Ibidem*, f7.

...que avia quedado bien que pidiese mercedes si queria ser buena bayladora, cantadora, tortillera, guisandera, vaquera, o hechicera; que escogió lo ultimo, para lo que le dio el monito de cera prieta que le dijo ser la diabla, que trayéndola siempre consigo, haría lo que quisiera ...”<sup>201</sup>

Las figuras zoomorfas que tomaba el diablo para asustar o seducir eran negras y con éste color fue que se presentó ante religiosos y monjas novohispanos,<sup>202</sup> añadiría yo además que así fue con el resto de la población. Dice Félix Baéz que: “Resulta de particular interés la asociación del Demonio a la ganadería (en especial a los bovinos) y a las habilidades de la charrería o vaquería propias de esta actividad económica, intrusiva en las comunidades indígenas. Es esta una de las expresiones de la riqueza maligna en las cosmovisiones examinadas. Tal concepción hunde sus raíces en el periodo colonial e implica además, la percepción satanizada del *Otro* (en éste caso los ladinos o mestizos, los negros y los mulatos.)”<sup>203</sup>

---

<sup>201</sup>AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1236/Exp. 63/Año 1762/ fs. 8r-9.

<sup>202</sup> Sola, Sabino, *El Diablo y lo diabólico en las letras americanas 1550-1750*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1973, p. 58.

<sup>203</sup> Báez-Jorge, Félix. *Los avatares del Diablo*. “La demonología sincrética en los imaginarios simbólicos mesoamericanos y andinos” Conferencia magistral leída en el *XV Congreso sobre Estado, Iglesias y Grupos laicos*, CIESAS-GOLFO, Xalapa, Ver., 18 de octubre 2001. p. 8.



Fig. 13. Desde el medioevo se ha formado la imagen de lo negro equiparado al mal. El Juicio Final, Fra Angelico (1431).

Lo pasado también influyó en gran medida para la nueva identidad que del negro se estaba gestando. Queda claro entonces, que toda identidad sólo puede ser construida en la interacción con los demás. Al migrar forzosamente a América, su condición de dominados los unió como grupo. Además, el español se encargó de consolidar esta identificación al homogeneizarlos como el “grupo de esclavos” sin otro tipo de distinción: todos eran esclavos y sólo eso. Razón por la cual ellos mismos empiezan a reconocerse como iguales y a solidarizarse entre sí, pues la construcción permanente de la identidad de un conjunto cohesionado de individuos posibilita considerarse como parte de ese conjunto y al mismo tiempo ser reconocido por el propio conjunto.

Entonces, la diferenciación frente al “blanco” y al indígena, y la adscripción a un grupo, permitió al individuo de origen africano traído a América empezar a actuar como “el esclavo africano”. Ya que se le obliga a entender la idea de quién es en ese nuevo territorio y en esa nueva cultura. Únicamente así es como puede transmitir a través del tiempo y de una generación a otra la nueva concepción que de sí mismo tiene, lo cual va a proporcionar la permanencia de su grupo en el tiempo. Ésta es una de las estrategias de sobrevivencia en los grupos.

La identidad es pues un proceso activo donde intervienen múltiples factores y por medio del cual un grupo humano, al compartir ciertas identificaciones apropiadas, se reconoce como unidad frente a otro grupo que se le opone. Debemos considerar entonces que las rebeliones perpetradas por los esclavos negros desde épocas muy tempranas en Nueva España obedecen a un solo objetivo, mismo que está lejos de querer recuperar las raíces africanas, recuperar la dignidad perdida al someterse a un yugo, el objetivo primordial es entonces el tener una identidad como personas libres.

### **Una imagen terrible, la hechicería y la violencia.**

Una de las acciones de rebeldía que llegó a ocurrir con frecuencia dentro de los hogares españoles era el hechizo o envenenamiento de los amos por parte de las esclavas, en la comida y en especial en el chocolate. Esta será una de las formas más recurrentes de resistencia “sutil” llevada a cabo por individuos que se encontraban en el peldaño más bajo de la pirámide social en Nueva España debido a su doble condición social y de género. Estos mecanismos de resistencia aparecen fuera de las formas aparentes de la hegemonía, tienen lugar entonces en las prácticas cotidianas que se verifican detrás de la

arena pública aprovechando el anonimato, utilizando códigos ocultos y la ambigüedad de los discursos de poder. Se genera con ello una resistencia al poder que se estructura, como una manera de mantener la dignidad, generar autonomía entre los oprimidos y buscar una identidad.<sup>204</sup>

A esto llamaré James Scott “discurso oculto” y resulta particularmente útil para develar esta resistencia “sutil al poder” como en el caso de la esclava María Josepha, propiedad del Coronel Francisco Xavier Ibarrola vecino de la ciudad de Valladolid. Esta negra se ve envuelta en prácticas supersticiosas. Las prácticas de esta esclava incluyen el manejo de eso que Scott llama la infrapolítica de los grupos subordinados, y que el mismo describe como una gran variedad de formas de resistencia muy discretas que recurren a formas indirectas de expresión.<sup>205</sup> El hecho que desencadena las investigaciones del Santo Oficio es la denuncia que el mismo Ibarrola hace al comisario inquisitorial, Dr. Don Ricardo Joseph Gutiérrez, que extraída del documento reproduzco aquí:

[...] dice y denuncia que el día siete de setiembre en su casa una de sus esclavas llamada Simiona le dijo (por consejo de su confesor) que había encontrado en una bolsa de las enaguas de otra esclava [María Josepha] un envoltorio con huesos que parecen ser coyunturas de mano”.<sup>206</sup> Simiona dio por casualidad con el envoltorio pues Josepha le pidió que sacara de la bolsa el dinero para el carnero del día ya que ella estaba enferma y no podía ir por él.

Simiona tomó el envoltorio y María Josepha anduvo con grande inquietud por muchos días, haciendo varias preguntas y diligencias por hallarlo diciendo eran las reliquias que le había dado un Padre Santo de la congregación o pueblo de Silao, con una hebras de chochomite y retaso de cochinilla que decía haber ylado la virgen.<sup>207</sup>

---

<sup>204</sup> Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000. Sinopsis.

<sup>205</sup> *Ibidem.* p. 44.

<sup>206</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1240/ Exp. 80/ Año 1768/ Valladolid/ f. 5.

<sup>207</sup> *Ibidem.* f. 5r.

Como María Josepha asediara a Simiona reclamándole la devolución de su amuleto está la amenazó con denunciarla ante el amo cosa que efectivamente hizo informándole además que María Josepha:

...se retiraba a una cocina independiente del comercio de la casa; donde hacia incendios de velas, unas por arriba y otras por abajo lo que realizaba en compañía de otras esclavas y las inducía para que la acompañaran en sus incendios, y para que aprendiesen la oración del Justo Juez y se huyesen al cerro encantado de el Valle de Santiago dónde jamás las sacarían y en donde se envejecerían y se harían invisibles.<sup>208</sup>

Durante estos ritos acostumbraba María Josepha “untarse sangre de pollo en el pecho y espalda para tener brio y fuerzas” y se sabe por viva voz de la acusada que ya había huido de sus anteriores amos quienes eran “bravos como unos leones y amanso con polbos de calavera en caldo y chocolate dejándoles mansos como corderos.”<sup>209</sup>

Siguiendo el esquema propuesto por James Scott el discurso que se maneja aquí es el de lo oculto, aquel que se da en los espacios privados donde los dominados pueden expresarse libremente, lejos del alcance de los poderosos, tras bambalinas.<sup>210</sup> Se puede apreciar en primer lugar una reunión de esclavos llevada a cabo en una cocina independiente del resto de la casa, el lugar perfecto para que se cumpla la condición de estar fuera del escenario del discurso público, lejos de la mirada intimidante del poder; un lugar que provee de la relativa seguridad necesaria donde los esclavos pueden expresar todos aquellos sentimientos nacidos de la frustración que su propia condición social les marca: la ira, la cólera, sus deseos de venganza y todo aquello que

---

<sup>208</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1240/ Exp. 80/ Año 1768/ Valladolid/fs. 5r.

<sup>209</sup> *Ibidem*.

<sup>210</sup> Scott. Op. cit. p. 50.

debían tragarse cuando se encontraban en presencia de sus amos o de algún representante del poder hegemónico.<sup>211</sup>

La resistencia, nos dice James Scott, no se entiende sin los espacios sociales cerrados donde se alimenta<sup>212</sup> y es precisamente en esa cocina donde María Josepha, en compañía de otros, incluida Simiona,<sup>213</sup> se reunían a llevar a cabo sus ritos propiciatorios de libertad y seguramente a buscar otras formas de expresión pues como dice Scott: la esclavitud, servidumbre y sistema de castas generan prácticas y ritos de denigración, insultos y ataques al cuerpo que ocupan gran parte del discurso oculto de las víctimas.<sup>214</sup> Pero además de esto se debe tomar en cuenta que los grupos subordinados, en éste caso los esclavos de la casa, tienen una vida social considerable fuera de escena, y esta es, en principio la que ofrece la oportunidad de desarrollar una crítica común del poder o sistemas de resistencia de la cual participa todo el grupo.<sup>215</sup>

Existen dentro de los grupos subordinados relaciones de poder que surgen entre ellos y que impiden en algunas ocasiones la escisión dentro del grupo subordinado ejerciendo una presión desde adentro que sirve para contrarrestar el discurso dominante. Así que el discurso oculto generado al interior de los grupos de subordinados se convierte también en un espacio donde el poder y los intereses están presentes continuamente.<sup>216</sup> Es posible ver las relaciones de poder existentes entre los esclavos de la casa de Don Francisco Xavier Ibarrola, pues las declaraciones de los involucrados

---

<sup>211</sup> *Ibidem.* p. 43.

<sup>212</sup> *Ibidem.* p. 45.

<sup>213</sup> “[...] las inducía para que la acompañaran en sus incendios, y para que aprendiesen la oración del Justo Juez, como también para que la esclava que declaro todo esto al denunciante junto con la muchacha meca se huyeran, huyéndose todas tres [...]”. AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1240/ Exp. 80/ Año 1768/ Valladolid/ f. 5r.

<sup>214</sup> Scott. *Op. cit.* p. 47.

<sup>215</sup> *Ibidem.* p. 46.

<sup>216</sup> *Ibidem.* pp. 51-53.

muestran el dominio o ascendente que sobre ellos tenía María Josepha al convencerlos de que se unieran a ella en sus ritos.<sup>217</sup>

La infrapolítica se muestra una vez más dejándonos ver como se acude a ciertos ritos supersticiosos para lograr tener el control de la situación de dominación dentro del cual se encuentra involucrada la acusada, como es el caso del supuesto control que sobre el carácter de sus antiguos amos creía haber tenido al mezclar en sus bebidas y alimentos polvos molidos de calavera. El hecho de acudir a las prácticas supersticiosas como la hechicería forman parte de la relación dialéctica surgida entre lo que Scott llama *control* y *fantasía* las cuales son bases del discurso oculto. Es fácil entrever que la vía de expresión de la hechicería es el resultado del control de emociones que los esclavos debían llevar a cabo diariamente como una forma de cuidar su bienestar. Surge entonces la fantasía que sirve para representar la cólera y la agresión recíproca que la presencia de la dominación reprime.<sup>218</sup>

La fantasía dentro del discurso oculto de María Josepha aparece en otro momento con la idealización de un lugar imaginario denominado “cerro encantado” que es visualizado como un lugar de libre acción, alejado de toda dominación e influencia de los amos blancos en donde se puede ser feliz y no hay posibilidad alguna de ser encontrados. Esto confirma una de las declaraciones que hace el autor sobre que en el discurso oculto el cumplimiento de los deseos tiene una función importante<sup>219</sup> e indudablemente el anhelo más fuerte que puede tener un esclavo es el de la libertad.

---

<sup>217</sup> “[...] las inducía para que la acompañaran en sus incendios, y para que aprendiesen la oración del Justo Juez y se huyesen al cerro encantado de el Valle de Santiago dónde jamás las sacarían”. AHCM. Fondo diocesano, Sección justicia, Serie inquisición, Caja 1240, Expediente 80, Año 1768. Valladolid. f.5r.

<sup>218</sup> Scott. Op. cit. p. 64.

<sup>219</sup> *Ibidem*.



Pero aún hay más en éste ámbito de la fantasía que parece permear y que constituye buena parte del discurso enunciado por la esclava María Josepha, pues para lograr trasladarse hasta el lugar idealizado de “cerro encantado” se hace necesaria una oración. Es preciso observar en esta parte la utilización del discurso sacro y oficial de la ideología religiosa dominante en favor de los dominados. Aunque debe señalarse que éste discurso se da en el contexto de un catolicismo popular, muy alejado de aquel señalado por los cánones, y que se empeñan en querer utilizar las élites a manera de discurso dominante sin que se obtenga un resultado del todo favorable para estas.<sup>220</sup>

La oración es la llamada del Justo Juez,<sup>221</sup> y se le atribuyen propiedades fantásticas, en éste caso específico la invisibilidad necesaria para poder huir sin peligro de ser capturadas en su intento, o al menos esa es la parte que resaltan los testigos a la hora de rendir su declaración. Entre dichos testigos se encuentra María Antonia Francisca Xavier, meca de 15 años que recuerda una parte de la oración que les repetía María Josepha

---

<sup>220</sup> *Ibidem*. p. 90.

<sup>221</sup> “Divino y Justo Juez de vivos y muertos, eterno sol de justicia, encarnado en el casto vientre de la Virgen María por la salud del linaje humano [...] Tú te hiciste invisible a tus enemigos, a tu voz retrocedieron cayendo por tierra en el huerto los que fueron a aprisionarte y cuando expirabas en la Cruz, a tu poderoso acento se estremecieron los orbes. Tú abriste las cárceles a Pedro y le sacaste de ellas sin ser visto por la guardia de Herodes. Tú salvaste a Dimas y perdonaste a la adúltera. Suplícote, Justo Juez, me libres de todos mis enemigos, visibles e invisibles: la Sábana Santa en que fuiste envuelto me cubra, tu sagrada sombra me esconda, el velo que cubrió tus ojos ciegue a los que me persiguen y a los que me deseen mal, ojos tengan y no me alcancen, manos tengan y no me tienten, oídos tengan y no me oigan, lengua tengan y no me acusen y sus labios enmudezcan en los tribunales cuando intenten perjudicarme. ¡Oh, Jesucristo Justo y Divino Juez!, favoréceme en toda clase de angustias y aflicciones, lances y compromisos y haz que al invocarte y aclamar al imperio de tu poderosa y santa voz llamándote en mi auxilio, las prisiones se abran, las cadenas y los lazos se rompan, los grillos y las rejas se quiebren, los cuchillos se doblen y toda arma que sea en mi contra se embote e inutilice. Ni los caballos me alcancen, ni los espías me miren, ni me encuentren. Tu sangre me bañe, tu manto me cubra, tu mano me bendiga, tu poder me oculte, tu cruz me defienda y sea mi escudo en la vida y a la hora de mi muerte. ¡Oh, Justo Juez, Hijo del Eterno Padre, que con Él y con el Espíritu Santo eres un solo Dios verdadero! ¡Oh Verbo Divino hecho hombre! Yo te suplico me cubras con el manto de la Santísima Trinidad para que libre de todos los peligros y glorifiquen tu Santo Nombre”. Anónimo. Oración del “Justo Juez” en: <http://oraciones-especiales.blogspot.mx/2009/06/legitima-y-verdadera-oracion-al-justo.html>. Recuperado en diciembre 30, 2014.

“Justo Juez a donde quiera que yo fuere no me vea ningunos ojos, ni me saquen ningunas manos.”<sup>222</sup>

Scott plantea el hecho de que en un nivel cósmico de desquite los grupos de subordinados buscan atraer maldiciones sobre sus agresores<sup>223</sup> y en el caso que nos ocupa la versión de la oración del Justo Juez reproducida al pie de página de éste análisis es una de tantas que circulan y, por decir lo menos, la más apegada a la ortodoxia religiosa. Existe la posibilidad, creo yo, de que esta oración tan utilizada por los oprimidos en siglos pasados haya derivado a formas heterodoxas y adquirido el carácter de maldición, en donde no sólo se pide la protección divina sino el mal del enemigo común, en éste caso, los amos. Esta posibilidad es grande si tomamos en cuenta que algunas partes de la oración están muy cerca de la maldición como en el fragmento donde se pide cegar a los enemigos, que aunque la oración lo dice en sentido figurado la diferencia sería muy sutil con el sentido literal para un grupo de esclavos del siglo XVIII.

Digno de llamar la atención es el ritual mediante el cual esta esclava hacer frente al agotamiento físico que seguramente le dejaban sus tareas, la unción de sangre, para cargarse de brío y fuerzas. Éste rito tiene un profundo simbolismo en muchos cultos religiosos alrededor del mundo, pues la sangre es considerada fuente principal sustentadora de vida y capaz de transferir vitalidad (dones o redenciones) a aquel que de alguna manera se allegue a ella. El sacrificio de animales como ofrenda y para utilizar su sangre como fortalecedor físico y espiritual es propio de los grupos culturales Yoruba<sup>224</sup> y

---

<sup>222</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1240/ Exp. 80/ Año 1768/ Valladolid/f.11.

<sup>223</sup> Scott. op. cit. p. 68.

<sup>224</sup> Grupo etno-lingüístico que comprende varias naciones en el África Occidental, principalmente Nigeria, Benín, Togo y Sierra Leona.

su utilización funciona bajo los siguientes fundamentos como lo explica Nelson Álvarez Freires:<sup>225</sup>

Cuando en la religión Yoruba se está sacrificando un animal, la sangre se convierte en una especie de vacuna espiritual, cuyos componentes recorren el mundo material para tomar fuerza y regresar al cuerpo de quien venera a orisa; es decir, la espiritualidad del animal que se desprende del líquido vital, penetra en las piedras, en los árboles, en el mar, en los ríos, en las montañas y luego, de ese recorrido regresa al cuerpo de la persona para fortalecer las partes o los lugares humanos que requieren blindarse contra cualquier tipo de agresión. El líquido vital de los animales al bañar las piedras del oke ipori de orisa (fundamento) está generando una energía espiritual inmensa que jala el favor de la divinidad para la solución de un problema humano o social. El líquido vital al bañar las piedras de orisa, el cuerpo humano o su cabeza está restableciendo el asé o el poder espiritual para vencer y ayudar a vencer cualquier tipo de problema por grave y grande que sea.<sup>226</sup>

El mantenimiento no sólo del cuerpo sino también del espíritu es la causa principal de prácticas religiosas y mágicas negro africanas. Al respecto, Marcel Griaule afirma que las actividades de sacrificio de los pueblos africanos tienen, a pesar de sus distintas apariencias, una sola permanente finalidad: redistribuir la fuerza vital. Desde éste punto de vista, la cosmovisión africana concibe que todos los seres no tienen la misma fuerza y que hay una jerarquía en relación al grado de ella. De esta manera, las prácticas mencionadas están en función del ser que se considera tiene mayor fuerza vital, en ocurrencia, a Dios y luego de él, los ancestros, muertos y jefes vivos.

---

<sup>225</sup> Licenciado en Comunicación y Periodismo por la Universidad de la Habana, Maestro en Ciencias de la Comunicación por el Instituto Superior de Budapest es escritor y promotor de la Sociedad Yorùbá de México A.R.

<sup>226</sup> <http://www.ifaworldconference.com/el-sacrificio-de-animales-en-la-religion-yoruba/>

El dedicarse a la magia o brujería tiene entonces para ellos un solo sentido: aumentar la fuerza vital.<sup>227</sup>

No está de más recordar que las religiones africanas estuvieron presentes en América por el tráfico de esclavos y que sus tradiciones adaptadas al catolicismo y mezcladas con partes de la cosmogonía indígena dieron como resultado el surgimiento de religiones sincréticas. Religiones que tienen raíces fuertemente africanas como es el caso de la santería cubana o el vudú de Haití o el palo moyembe que se practica en Cuba y en Brasil.

No ignorando el peligro que representaba el que María Josefa instigara a otras esclavas a huirse del amo, el aparato dominador echa a andar su maquinaria representada en éste caso por el Santo Oficio de la Inquisición. Éste considera de gravedad las acciones de la acusada mandando se averigüe a profundidad el caso. Vemos pues la acción de la parte dominadora para controlar una posible subversión de un pequeño grupo de dominados que con sus acciones podrían alterar lo que se considera el orden establecido poniendo en riesgo privilegios que esta última parte de la sociedad se ha conferido.

Temiendo la huida de la esclava durante la investigación, y por un robo hecho en su contra, Don Francisco Javier de Ibarrola decide recluirla en la Casa de Recogidas de Valladolid. El dueño añade en sus declaraciones que la esclava María Josepha encarna otra de las imágenes atribuidas al negro, la de un ser violento, de ella dice su amo ante el comisario inquisitorial: "... tiene mucho brío y siempre carga su cuchillo".<sup>228</sup> Parafraseando a Jorge Amós Martínez Ayala: El negro es violento porque el sistema de estamentación por castas dentro de la sociedad está basado en la discriminación y el fenotipo.

---

<sup>227</sup> Serna, María y Viviana Díaz, *Estudios sobre filosofía y cultura afroamericanas*, México, CIALC, 2012, p. 27.

<sup>228</sup>AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1240/ Exp. 80/ Año 1768/ Valladolid/ f.16r.

Esto coloca en desventaja al negro, y a sus descendientes de paso, compeliéndolo a vivir al límite de lo legal y a transponerlos.

El “negro” es violento por su condición de esclavo, por la discriminación, por la exclusión; al argumentar, en lo jurídico, que esa cualidad moral es heredada, como lo es su color, su pelo rizado, su nariz ancha, entonces surge el prejuicio como una síntesis “verosímil”, que no verdadera, que liga al individuo y un comportamiento imaginado como “real”, pero sin descubrir las razones y motivos que subyacen a tal conducta.<sup>229</sup>

Después de cuatro meses de ocurridos los hechos el Señor Inquisidor Fiscal, licenciado Don Julián de Amestoy manda se suspendan las diligencias por no encontrar causas suficientes para proseguir en ello y que los delitos de hechicería y vana observancia no aplican. No sabemos por el expediente que fin tuvo la esclava María Josepha, quizá pasó años en la Casa de Recogidas hasta que la alcanzó la muerte o regresó al servicio de su amo, o fue vendida; sin embargo es un hecho que después del proceso continuó recluida pues el Inquisidor Fiscal advierte en la parte final del expediente que la prisión de María Josepha es por orden del amo, no del Tribunal.

---

<sup>229</sup> Martínez Ayala, Jorge Amós, *¡Guache cocho! La construcción del prejuicio y los estereotipos sobre los terracalenteños del Balsas*, Morelia, UMSNH-Conaculta, 2008, p. 162.

III Capítulo.

## EL EMPLEO DE UN OBJETO CULTURAL EN EL BAJÍO

Detrás de las palabras y acciones que desata la vista de los muñecos de maleficio existe sin duda un atávico temor a lo que simbolizan. Éste temor establece un vínculo entre el objeto y el sujeto el cual, como colectividad, ve en aquel un símbolo de lo mágico. Del binomio imagen-emoción que nos ofrecen los muñecos de maleficio aparece en el escenario de éste estudio una figura a la cual Carl Jung llamó “arquetipo” y que designa a las imágenes o esquemas congénitos con valor simbólico que forman parte del inconsciente colectivo.<sup>230</sup>

Estas imágenes al estar cargadas de emociones ganan numinosidad (o energía psíquica); se hacen dinámicas, y de ellas se desprenden consecuentemente emociones.<sup>231</sup> Emociones que, dicho sea de paso, impelen a la interdisciplinariedad necesaria para su estudio pues como acota Fernando Rosas Moscoso: “...el historiador que busca penetrar en el estudio de los temores tiene necesariamente que apoyarse en la psicología”.<sup>232</sup>

Estas características convierten al muñeco de maleficio en un objeto cultural digno de estudio no solamente por la pervivencia de las estructuras mentales conformadas alrededor de él, sino por las emociones que desata.

---

<sup>230</sup> El doctor Jung llamó “el inconsciente colectivo” a esa parte de la psique que conserva y transmite la común herencia psicológica de la humanidad. Algunos de los símbolos que en sueños llegan a verse derivan de ahí. Esos símbolos son tan antiguos y desconocidos, para el hombre moderno, que con dificultad llega a entenderlos. Existen porque la mente inconsciente del hombre moderno conserva la capacidad de crear símbolos que en otro tiempo encontró expresión en las creencias y ritos del hombre primitivo. Jung, Carl G., *El hombre y sus símbolos*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 107.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>232</sup> Fernando Rosas Moscoso, “El miedo en la historia. Lineamientos generales para su estudio”, en Claudia Rosas Lauro [ed.], *El miedo en el Perú: siglos XVI al XXI*, Lima, PUCP, 2005, p. 25.

Es pues, el muñeco de encantamiento, un ente vivo que despierta incógnitas: ¿Para qué se le emplea? ¿Quiénes lo usan? ¿Por qué se hace uso de él? ¿Cuándo se recurre a dicho objeto? ¿Surte efecto? ¿Qué emociones dispara? Vista pues ya la conexión establecida entre el pasado y el presente en la utilización de los muñecos de maleficio es preciso retrotraeremos a los autos de la acusación hecha en contra de la mulata María Guadalupe y buscar respuestas. Pero antes de esto es útil el precisar algunos puntos sobre los “objetos culturales” y la razón de ser de los mismos.

### **Tratando con los objetos culturales.**

Se ha visto en los capítulos precedentes dos cosas que nos dejan en claro lo siguiente: a) La temprana y constante presencia de individuos de ascendencia africana en el Bajío y, b) la influencia que con su bagaje cultural lograron hacer sentir en la conformación de la cultura abajeña. Dicha influencia se muestra clara en la producción de objetos culturales como es el caso de los muñecos de maleficio utilizados por la mulata María Guadalupe en la hacienda del Blanquillo, cercana a la actual ciudad de San Felipe, Guanajuato. Profundizar en la noción totalizante de “objeto cultural” y los mecanismos como se interrelaciona con su entorno social, en éste caso, como un vehículo de pulsiones<sup>233</sup> entre un grupo productor y otro receptor será el objetivo de éste capítulo.

Se ha dado ya un esbozo de lo que se entiende por objeto cultural, así ha sido visto que dichos objetos tienen por característica una doble condición que los define: son reales e ideales, es decir, tienen una base material, son

---

<sup>233</sup> En psicoanálisis una pulsión hace referencia a la energía psíquica profunda que orienta el comportamiento hacia un fin y se descarga al conseguirlo. Universidad de Alicante, Departamento de Psicología de la salud, recuperado en 20/08/2016. <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4298/26/TEMA%208.La%20emoci%C3%B3n.pdf>

significativos y tienen, para una colectividad, un fin específico. Hasta aquí la definición parecería sencilla sin embargo se complica al momento de entrar en juego las dimensiones de tiempo y espacio pues actúan estas como variables determinantes de su uso. Así, un objeto cultural muta su simbología al transitar entre ideologías culturales, estratos sociales, generaciones o geografía. En ellos se encuentra implícita la subjetividad humana que se conforma en actos culturales como lo explica Ramón Díaz Olgúin:

Los objetos culturales tienen existencia en el mundo a partir de específicos actos subjetivos que se denominan, de manera general, “actos culturales”. Son estos actos culturales los que “ponen” en existencia a los objetos culturales, los “introducen” efectivamente en el mundo. Sin embargo, el fundamento último de los objetos culturales no es propiamente un “acto cultural” en sí mismo, sino el sujeto humano que lo lleva a cabo. Es decir, todo objeto cultural tiene su origen, en última instancia, en la subjetividad humana. Los objetos culturales son entidades completamente “intencionales”, en el sentido que su ser remite de manera necesaria a la subjetividad del hombre.<sup>234</sup>

El mismo autor distingue cuatro tipos de objetos culturales según la *forma de relación* que existe entre el espíritu del hombre y los objetos naturales. Estos, a diferencia de los objetos culturales:

... no pueden considerarse en sentido estricto como entidades intencionales. Su existencia en el mundo no “reclama” en manera alguna una relación necesaria con ningún sujeto humano; tampoco “depende” de operaciones específicas de la subjetividad de éste. Sencillamente su ser está “dado” en el mundo. Por esa razón no se emplea con ellos de manera precisa la palabra “objeto” para designarlos con el lenguaje, sino la palabra “cosa”. Una cosa es aquella entidad que existe “por sí misma” o, al menos, que no está en relación inmediata con el ser y las operaciones específicas de los sujetos humanos. Aunque su existencia en el mundo no se sustenta propiamente en sí misma —porque su ser no

---

<sup>234</sup> Díaz Olgúin, Ramón, *Objeto cultural y objeto natural*, <https://diazolguin.wordpress.com/2008/11/23/objeto-cultural-y-objeto-natural/>



depende enteramente de sí mismo— tampoco se sustenta en el ser del hombre ni depende de las operaciones de éste.<sup>235</sup>

Clasifica entonces: a) Los objetos culturales por modificación que son aquellos en que el “objeto natural” sobresale ante la causalidad eficiente del espíritu humano (subjetividad), lo que podría inclinar a pensar que se encuentra uno ante un objeto más de la naturaleza; añade como ejemplos la piedra de una cerca, la punta de ónix de una flecha primitiva o un palo que se emplea para impulsar una trajinera. En ellos, aunque no difieran en mucho con los objetos de la naturaleza, hay verdaderos objetos culturales merced a la impronta del espíritu humano. Tienen un sentido, una finalidad y una utilidad.<sup>236</sup>

b) Objetos culturales por cultivación. En esta categoría el autor engloba a los seres vivos (plantas y animales) “modificados por el espíritu del hombre” en beneficio propio.<sup>237</sup>

c) Objetos culturales por transformación. Son aquellos cuya naturaleza es radicalmente transformada en tal modo que del objeto natural apenas puede dilucidarse su existencia y sólo se experimenta el objeto cultural. Conlleva esta transformación, en sentido estricto de la palabra, llevar una forma “más allá de sí misma” rompiendo, superando o rebasando los límites de su propio ser. El objeto cultural por transformación hace que un objeto sea lo que de suyo no es. Esto convierte al objeto cultural inscrito en ésta categoría en el más auténtico de todos los objetos culturales pues

...se origina a partir de un *acto espiritual* sumamente profundo y penetrante, pues su concepción muchas veces no está presupuesta o delineada por la naturaleza del objeto natural, sino que es *descubierta, in-ventada* por el sujeto humano.

---

<sup>235</sup> Idém.

<sup>236</sup> Díaz Olguín, Ramón, *op. cit.*

<sup>237</sup> Idém.

Muebles, máquinas y utensilios que cumplan cualquier función caben dentro de ésta categoría.<sup>238</sup>

d) Objetos culturales por conformación. En éste tipo de objetos culturales un objeto de la naturaleza es llevado de su forma fundamental, esencial, a un estado de manifestación del espíritu del hombre pero sin modificarle radicalmente. Se convierte así en *receptáculo*, *manifestación* y *expresión* del espíritu. “Conformación” significa una *forma* que se adquiere del encuentro de dos realidades: la naturaleza y el espíritu. Es una *adecuación* entre ambos principios. En una escultura, por ejemplo, se distingue su naturaleza pétreo y las características inherentes a ella: dureza, grano, fisuras, vetas; pero también la forma, la figura estética que el autor le imprime. Adquieren pues estos objetos culturales, gracias al trabajo del hombre, una nueva significación y sentido. Son receptáculo del espíritu del hombre donde aquel se objetiva.

Emmanuel Diet por su parte hace una clasificación mucho más sencilla en la que divide a los objetos culturales según su naturaleza en objetos materiales, la bandera de una nación por ejemplo, y en objetos simbólicos como podría ser un himno nacional. Advierte, como seguramente el lector se habrá dado cuenta ya, que lo común es que un objeto cultural comparta ambas naturalezas. Lo interesante es que el filósofo habla más sobre los diferentes estatus de los objetos culturales, los cuales pueden ser: estéticos, científicos, ideológicos (simbólicos) y técnicos.<sup>239</sup>

En virtud de que los objetos culturales necesitan de la subjetividad del hombre, es decir, un propósito que es puesto en escena por un individuo o una colectividad, se vuelve imprescindible el caracterizarlo de manera tal que

---

<sup>238</sup> Idém.

<sup>239</sup> Diet Emmanuel, *L'objet culturel et ses fonctions mediatrices*, <http://www.cairn.info/revue-connexions-2010-1-page-39.htm>, § 28.

sirva para el objetivo de la presente investigación. Para lograr esto recurriremos a la psicología ya que es en los estudios realizados por los expertos en esta rama de la ciencia, encargada de desentrañar los procesos mentales, que encuentro las descripciones que más se acercan al mencionado objetivo. Transcribo a continuación lo que el psicólogo francés Emmanuel Diet razona sobre el objeto cultural:

Entiendo por “objeto cultural” todo objeto físico o material susceptible de funcionar como productor, atractor o contenedor de sentido que permite, en y por la cultura, una metabolización, una regulación o una transformación de dinámicas pulsionales y de escenarios fantasmáticos.<sup>240</sup> También como un generador de vínculos como la significación, la representación, el discurso o los esquemas de pensamiento, el ídolo, la idea, el ideal y la obra. Asimismo creador de conocimientos y producciones tecnológicas propuestas o impuestas a la investidura [como carácter adquirido] de la contextualización social-histórica como mediaciones y organizadores intrapsíquicos, intersubjetivos o trans-subjetivos.<sup>241</sup>

El problema que plantea la definición y explicación del objeto cultural abarca también el ámbito de la filosofía, de esta manera, el filósofo alemán (naturalizado estadounidense) Rudolf Carnap<sup>242</sup> dice que los objetos meramente físicos devienen objetos culturales cuando por medio de un acto

---

<sup>240</sup> Representación mental imaginaria que es generada por el deseo o el temor y que generalmente se encuentra en la intersección entre deseo/temor y la construcción de la realidad. Barrionuevo, José, “Deseo, deseo del Otro y fantasma” en [http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios\\_catedras/obligatorias/055\\_adolescencia1/material/archivo/deseo\\_fantasma.pdf](http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/obligatorias/055_adolescencia1/material/archivo/deseo_fantasma.pdf)

<sup>241</sup> Diet [Emmanuel](#), *op. cit.* § 4. J’entendrai ici désigner par la notion d’« objet culturel » tout objet psychique ou matériel susceptible de fonctionner comme producteur, attracteur ou conteneur de sens permettant, dans et par la culture, une métabolisation, une régulation ou une transformation des dynamiques pulsionnelles et des scénarios fantasmatiques, mais aussi des liens : signifiant, représentation, discours ou schème de pensée, idole, idée, idéal, œuvre, mais aussi connaissances et réalisations technologiques proposés ou imposés à l’investissement dans la contextualité sociale-historique comme médiations et organisateurs intrapsychiques, intersubjectifs ou transsubjectifs.

<sup>242</sup> Rudolf Carnap (1891-1970), filósofo alemán (nacionalizado estadounidense), destacada figura del movimiento filosófico denominado positivismo o empirismo lógico. Microsoft Encarta, 2009.

de creación o transformación, por parte de uno o más individuos, les es añadido el elemento psicológico que les anima, que les da vida, y sin el cual no existen. Dentro de la peculiaridad del pensamiento de éste filósofo es notoria una cosa más que refuerza la importancia del objeto cultural dentro de la historia: el hecho de que al cobrar “vida”, o sentido, mediante el acto psicológico, el “objeto cultural” se torna un documento<sup>243</sup> y, por tanto, es factible de ser historiado, estudiado, analizado y comprendido como tal.

### **Los “muñecos de maleficio” como objetos culturales.**

Posteriormente de la denuncia y declaración que Joseph Molina hiciera ante el Comisario inquisitorial de San Miguel el Grande, la mulata María Guadalupe es citada a declarar unos días después. Transcribo a continuación la parte de dicha declaración que no deja dudas del uso extensivo de los muñecos de maleficio por parte de la acusada y sus compañeros de hechizos.

Agosto 27, 1760. Villa de San Miguel el Grande, comparece voluntariamente siendo citada ante Villaseñor: Maria Guadalupe, mulata casada con Joseph de Salas, 40 años, vecina de la hacienda del Blanquillo. [...] Dice más: que a tres hombres quitaron la vida con varios hechizos y supersticiones; pues formaron tres muñecos, todos clavados con espinas, y así los tuvieron hasta que murieron. Que entre ella e Isabel hicieron otro muñeco que representaba a Fray Bernardino Laureano [...] y clavaron el muñeco con muchas espinas: solo porque se aficionaron de la cara del padre y así miraban acabar con su vida; llenándolo todo de dolores. Y que hicieron otro muñeco que representaba a su amo Señor Joseph Molina todo con espinas [...]. Y que para quitar a uno y otro la vida pasó la Dominga al Jaral para consultar allá a Cristobal (Tobalino) para el fin de matarlos; y que el dicho tobalino dio a la Dominga una untura amarilla para que

---

<sup>243</sup> Carnap, Rudolph, *Der Logische Aufbau der Welt*, Berlín, Weltkreis, 1928, (traducción anglaise: *The logical structure of the world*, Londres, Roodledge and Kegan Paul, 1967) citado por Nicolas, Yann, “Les objets culturels,” en *Philosophiques*, vol. 26, n° 2, 1999, p. 301-314. <http://id.erudit.org/iderudit/004962ar>.

por personas seguras se la untasen como por remedio al padre; y que uno y otro fuesen azogados para dañarles los huesos y les diese como garrotillo, que al padre le intentó dar el azogue María Juliana, mulata casada con Juan de la Cruz; a Molina lo intentó azogar María Pascuala, loba, casada con Lorenzo Buendía quien también invisiblemente le echó el azogue y no cayó en unas empanadas que él estaba almorzando, sino en el suelo. Por último dice que: a señor Molina le ha entregado varios muñecos después de que ella renunciara a sus errores, de los que aún Isabel es quien tiene cuatro originales; y que un muñeco tiene puesto en el fogón de su cocina para que con el humo se ahogara su amo señor Molina. Y que esto es lo que se le ofrece decir así en su contra como denunciando a otras y que estaba sujeta a lo que se le mandase hacer, pues deseaba satisfacer a Dios, etc.”<sup>244</sup> Firmado por Juan Manuel Villegas, Comisario; Joseph Antonio Ramos, notario, quien firma por sí y por María Guadalupe.

Las prácticas mágicas que llevaban a cabo María Guadalupe y sus compañeros, además de cumplir con las características de lo que la Inquisición definía por brujería,<sup>245</sup> dan a los muñecos de maleficio la tipología de objeto cultural. Portan dichos objetos una carga simbólica profunda para un grupo, son materiales e ideales, los anima un acto psicológico profundo tras el que se encuentran ocultos miedos y deseos; además existe un grupo productor y otro receptor de una energía psíquica profunda que orienta los deseos hacía un objetivo y que se descarga al conseguirlo.

El muñeco de maleficio es pues un objeto cultural que se convierte en símbolo al momento que las significaciones compartidas de un grupo se encarnan en una forma. Estas formas significantes son más elementos del mundo que del lenguaje, formas verbales y no verbales que son sobre todo motivadas por la significación que una comunidad social, más aún que el código en sí mismo, les asigna. Es cierto que toda significación es compartida, en un grado u otro; también es cierto que todo objeto está cargado de sentido ya sea funcional

---

<sup>244</sup>AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f. 12.

<sup>245</sup> Vid supra.

como en el caso de alguna herramienta, estético como en una pintura o simbólico como sería el caso de una insignia. No obstante lo anterior el objeto cultural adquiere significación y sentido en la medida que sus usuarios, ya sean emisores o receptores, le otorgan sea de manera conciente o inconciente. Sin embargo esta calidad no es intrínseca al objeto cultural pues una colectividad puede manipular el sentido del objeto para darle otra significación, piénsese en la hoz y el martillo de los comunistas o en la escuadra y el compás de los francmasones.<sup>246</sup>

La explicación pasada nos muestra como el muñeco de maleficio es, sin lugar a dudas, un objeto cultural. Sin embargo por sí sola no basta para dar respuesta a la manera en cómo el muñeco de maleficio alcanza dicho estatus. Para dar contestación a esta interrogante es necesario profundizar en el objeto y ver por qué se le asigna el simbolismo que tiene dentro del grupo productor y el por qué dicho simbolismo repercute en el grupo receptor.

A lo largo de los autos levantados contra María Guadalupe, a través de su testimonio y de los datos por los testigos, se van descubriendo nombres y calidades de los miembros del grupo del cual María Guadalupe formaba parte. La mayoría de ellos llevan el elemento africano en sus venas; desfilan así por el documento lobos, coyotes, mulatos y un chino, mencionándose a una sola mestiza y dos indígenas. Los testigos llegan a mencionar a un grupo de veinte personas, todas ellas vecinas de comunidades y haciendas de alrededor del Blanquillo en un radio de ochenta kilómetros aproximadamente. Como ejemplo quede la primera parte de la declaración ya citada de María Guadalupe:

---

<sup>246</sup> Meyer, Denis C., *Langue, identité et objets culturels*, [http://www.academia.edu/1413397/Langue\\_identite\\_et\\_objets\\_culturels](http://www.academia.edu/1413397/Langue_identite_et_objets_culturels).

[Dice:] Que desde el año del cincuenta tuvo comunicación mala con unas amigas suyas, como lo son María Isabel, mulata, de la hacienda del Vejil, casada con Pascual de los Reyes; María Dominga, mulata, viuda, del Vejil; María Gertrudis, mulata, viuda, del rancho del Vallejo cerca de San Antonio del Blanquillo; María la Borreguera, llamada así por el ministerio de su marido, casada con Nicolás de los Santos del puerto de la Carreta; María Santos, coyota, casada con Cayetano Robledo, vecina de los Derramaderos, hacia Guadalcazar; María teresa, viuda, loba, vecina de Comanja; y María Pascuala, loba, casada con Lázaro Buendía, vecina de la estancia del Blanquillo: Todas estas más un hombre llamado Tobalino, vecino del Jaral, han sido sus compañeros en más de las cosas que se declaran.<sup>247</sup>

La mención de las calidades de los implicados es importante porque nos permite adentrarnos en la influencia que la raíz africana tuvo en el uso de los muñecos de encantamiento o maleficio en los apartados confines del Bajío. Estos objetos no son exclusivos en el pensamiento mágico africano, sin embargo su utilización responde más a la creación de un alter ego cuando se les manufactura que a una simple representación del sujeto a maleficar. La diferencia debe entonces buscarse en el pensamiento mágico-religioso de los pueblos de la costa oeste africana quienes tenían una cosmovisión compartida basada en la idea de un dios supremo, del cual provienen todas las criaturas, y divinidades mediadoras manipulables que podían ser ancestros.

Las influencias más notables en América de éste pensamiento proviene de los pueblos Fon, Ewés y Yorubas. Miembros de estas naciones fueron introducidos como esclavos en los territorios españoles americanos, por supuesto en Nueva España, a finales del siglo XVI por los portugueses y su herencia cultural es fuerte en Haití, Brasil y Cuba.<sup>248</sup> Como se verá, en las apartadas regiones del Valle de Chichimecas, hoy Bajío, los descendientes de

---

<sup>247</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f. 11r.

<sup>248</sup> Aguirre Beltrán, op. cit. pág. 133.

los esclavos africanos herederos de su cosmovisión y prácticas culturales también dejaron su impronta.

### **La subjetivación de un objeto**

Marc Augé, en su obra *Dios como objeto* tiende a aportar elementos de respuesta a la pregunta (fundamental e ingenua, según sus propias palabras) del cómo es posible adorar la madera o la piedra, considerados aquí como elementos básicos en la elaboración de las representaciones de los dioses en África. Pregunta además de alcances universales si tomamos en consideración que la gran mayoría de las religiones tiende a la representación de sus deidades.<sup>249</sup> Augé expone que en las postrimerías del siglo XIX, y tras interesarse en estudiar el fenómeno, los misioneros europeos en África entendían que no era a la materia, al animal o el fenómeno natural al que los “negros” rendían culto sino a los espíritus que establecen su morada en ellos. El culto entonces no es una idolatría grosera dirigida a un objeto material, el muñeco de maleficio<sup>250</sup> es solamente la morada en donde reside el espíritu.<sup>251</sup>

Dejando atrás los presupuestos mágicos y entrando en el ámbito de la filosofía que respalda a las estatuas elaboradas de la divinidad Legba en la religión vudú, que comparte rasgos entre los Fon, Ewe y Yorubas, por ejemplo, se tiene que dicha representación es el doble de tal numen y, además, el doble del hombre cuyo destino se encuentra presidido por Legba.<sup>252</sup> Vale esta estructura de pensamiento lo mismo para el hecho de “activar” un muñeco de

---

<sup>249</sup> Augé, Marc, *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*, Gedisa, Barcelona, 1998. p. 11.

<sup>250</sup> Se tomará aquí como objeto mágico, generalmente inanimado, que es reverenciado o adorado por la creencia de poseer poderes mágicos o por ser animado por un espíritu. La palabra se deriva del latín *factitius* “hecho por arte, artificial”.

<sup>251</sup> Augé, Marc, *op.cit.* p. 22.

<sup>252</sup> *Ibíd.* p. 14.



maleficio pues la representación alberga la esencia del ser representado y por lo tanto se vuelve aquel un doble de éste.

Estas transferencias de “fuerza vital” de sujeto a sujeto o de sujeto a objetos no es rara en las culturas africanas. Esto queda evidenciado en los dioses-objeto y en los rituales que incansablemente piensan en términos de continuidad al objeto y al ser.<sup>253</sup> Es también algo peculiar, dentro de la religión Yoruba, Fon y Ewe, el hecho de poder manipular a las deidades, influir en ellas y he aquí el por qué para los afrodescendientes era accesible la idea del control de los individuos a través de una representación del mismo.<sup>254</sup> Aunque, como se ha expresado antes, esta idea no es exclusiva del pensamiento mágico-religioso de los africanos y sus descendientes.

Como ejemplo de lo escrito arriba podemos citar a los indígenas otomíes de San Pablito, Puebla, quienes para sus ceremonias religiosas, y mágicas, elaboraban muñecos de papel amate claro que representan espíritus benéficos o propiciadores, gente “buena” (indígenas) cuya peculiaridad es el ir descalzos; gente “mala” (mestizos) que van calzados. Para los maleficios se emplean figuras de papel amate oscuro a los que se les clavan espinas y se entierran lo más cerca posible de la casa de la persona a maleficar, de preferencia con un trozo de su ropa o una fotografía.<sup>255</sup>

Tal vez aquí radica la diferencia fundamental en el uso de los muñecos de encantamiento o maleficio usados por María Guadalupe y sus compañeros: No existe en el expediente referencia clara alguna que nos remita a una “carga” o “activación” del objeto mediante el empleo de pertenencias de los maleficiados pero sí en la simulación de un cuerpo tridimensional con

---

<sup>253</sup> *Ibíd.* p. 61.

<sup>254</sup> *Ibíd.* p. 106.

<sup>255</sup> Christensen, Bodil, “Brujerías con papel indígena” en B. Christensen y Samuel Martí, *Brujerías y papel precolombino*, Ediciones Euroamericanas, México, 1972, pp. 8-45.

características diferenciadas. Esto nos acerca una vez más al pensamiento mágico religioso de las culturas africanas en las cuales el dios-objeto es modelado incluyendo en él elementos de los tres reinos, animal, vegetal y mineral.

Lo anterior no sucede con los muñecos de encantamiento los cuales pueden ser elaborados en un sólo material, sin embargo, comparten la particularidad de ser moldeados, de tener una forma tridimensional. Forma que tiene la intención de dar a la materia una identidad, es la manera de darle “vida”.<sup>256</sup> Sin embargo no es sólo la figuración o simulación del cuerpo humano lo que da sus propiedades de “doble” al muñeco de encantamiento. Tras él debieron existir palabras rituales que posibilitaran su existencia simbólica sea un ensalmo o un conjuro. R. Horton consigna para aquellos que pudieran pensar que entonces si la palabra es la que encierra la fuerza mágica el objeto mágico es inútil:

[...] la enunciación produce una forma de palabra particularmente efímera que no se presta, por lo demás, a un gran número de manipulaciones; el hecho de nombrar objetos tendría la ventaja de cambiarlos en una forma solidificada de palabras, una forma a la vez más duradera y manipulable; en ese aspecto, los objetos mágicos son el equivalente, en el caso de las sociedades sin escritura, de los encantamientos escritos utilizados como hechizos y talismanes en los medios cultivados...<sup>257</sup>

Todo ritual mágico va acompañado de palabras que lo legitiman, lo estructuran y dan fuerza. En la declaración de María Guadalupe encontramos ritos establecidos que copian o heredan los empleados por las brujas europeas y, una frase ritual para volar: ¡Sin Dios y sin Santa María!, lo que nos deja en claro que las palabras acompañaban a aquellos. El testimonio

---

<sup>256</sup> Augé, Marc, *op. cit.* p. 86.

<sup>257</sup> Horton R., “African traditional thought and western science”, *Africa*, XXXVII, I, 1967, citado por Augé, Marc, *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*, Gedisa, Barcelona, 1998. p. 80.

dado por Joseph Xavier, vecino de la misma hacienda y que declara haber vivido en la misma casa de la mulata, da fe de un ritual hecho con los muñecos en el que debieron existir palabras:

El día nueve de enero del presente año, a lo que se acuerda, vio como la dicha Guadalupe sola, llevó un cabo de vela encendido al revés, lo metió en un hoyo, lo tapó con una piedra y encima una penca de nopal. Habiéndose ido María Guadalupe el que declara fue al lugar en donde encontró el muñeco de trapos e hizo entrega en la forma en que se halla, con una maraña de cabellos y diversas espinas de biznaga clavados en la cabeza y otros miembros del mono. El cabo de vela lo quemó y el mono lo entregó a Molina al día siguiente.<sup>258</sup>

Los muñecos de maleficio, deben tratarse en el plano simbólico como signo de reconocimiento que construye relaciones con otros objetos y con sujetos; y en el plano del fetichismo como un ser real.<sup>259</sup> Pues bien, éste signo de reconocimiento deviene símbolo y si el símbolo simboliza al grupo, éste expresa su jerarquía interna en su manera de tratar al símbolo, dicho de otro modo, los agentes sociales tienen en la práctica relaciones distintas con el objeto simbólico.

Dichas relaciones distintas con el objeto simbólico al interior del grupo de hechiceras y brujas al cual pertenecía María Guadalupe, se puede ejemplificar con la consulta que una de las compañeras de andanzas de la acusada, de nombre Dominga, hace a Tobalino en la hacienda del Jaral y quien "...ha sido también su compañero y a quien tomaban consejo para todas sus cosas embustes y patrañas".<sup>260</sup> De esta hacienda, distante del Blanquillo unos cuarenta kilómetros, habría de volver Dominga con "un muñeco, un ungüento y azogue" para matar a Joseph Molina y a un religioso franciscano del convento de San Felipe.<sup>261</sup> Lo anterior muestra que aunque la manufactura

---

<sup>258</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f. 35.

<sup>259</sup> Augé, Marc, *op. cit.* p. 34.

<sup>260</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f. 16r.

<sup>261</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f. 10.

de los muñecos de encantamiento o maleficio era común entre los miembros del grupo había quien por su preeminencia dentro de éste podía hacerlos más efectivos, con mayor fuerza, y esto establece una relación de jerarquía entre el sujeto y el objeto cultural o simbólico y a la vez entre éste y la colectividad.

Se establece entonces que lo simbólico no sólo representa, también ordena pues por su mediación los agentes logran una relación intelectual y práctica con la unidad del grupo.<sup>262</sup> El símbolo debe entenderse como toda realidad capaz de desempeñar simultáneamente el doble papel de representación y de establecimiento de una relación. Esta última indica una distinción/conexión que no excluye la dominación, la inclusión, la implicación.<sup>263</sup> Son los muñecos de maleficio objetos problemáticos que pueden parangonarse a los dioses-objeto que describe Marc Augé, pues se encuentran sobrecargados de comentarios y de exégesis, son objetos de narraciones y de mitos, son, además, objetos problemáticos como el cuerpo cuya imagen parecen reproducir.<sup>264</sup>

### **El valor de los mitos en la constitución de los muñecos de maleficio.**

Para el filósofo rumano Mircea Eliade la noción de mito ha ido avanzando dentro de los círculos de estudio desde ser fábula o invención a tradición sagrada o revelación primordial. El mito así entendido tiene “vida” pues proporciona modelos a la conducta humana, confiriendo con ello significación y valor a la existencia.<sup>265</sup> El mito cuenta una historia sagrada, relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial y que tiene por actores a seres sobrenaturales. Mediante la intervención de estos la creación de algo o alguien comienza a ser. En palabras del propio filósofo un mito es:

---

<sup>262</sup> Augé, Marc, *op. cit.* p. 46.

<sup>263</sup> Augé, Marc, *op. cit.* p. 43.

<sup>264</sup> *Ibid.* p. 53.

<sup>265</sup> Eliade, Mircea, *Mito y Realidad*, Editorial labor, Barcelona, 1991, p. 5.

“...un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas.”<sup>266</sup>

Llevando al terreno de esta investigación las palabras pasadas aquí el mito consiste en la dualidad presente en el cristianismo, la eterna lucha entre dos seres numinosos que pretenden, mediante recompensas, ya eternas, ya mundanas, atraerse prosélitos. Tómese en cuenta que para la mulata María Guadalupe, y para sus compañeros de creencias mágicas, su baja condición social debió impulsarlos a la idea de tomar por asalto el control de sus vidas (dándoles dirección) y las de otros, a abrirse un espacio en donde por momentos quienes ponían las reglas eran ellos, un espacio en donde ejercer poder. Las prácticas mágicas dan sin duda sentido a la vida de quienes las practican y en opinión de Jung, negar esas ideas es tan imposible como afirmarlas. Lo que de ellas se sabe es que son útiles pues: “El hombre, positivamente, necesita ideas y convicciones generales que den sentido a su vida y le permitan encontrar su lugar en el universo.” <sup>267</sup>

Con lo anterior, y dejando de lado la mansedumbre y obediencia a Dios, preconizada por los sacerdotes católicos, deciden aliarse con su natural enemigo, el Diablo, en el ánimo de encontrar sentido a sus vidas como lo expresó María Guadalupe en su declaración: “...y que sobre una peña colocaron un muñeco en cruz, que lo veían sólo ellas y no otros y que a éste lo tenían por su dios y era el maligno, a quien adoraban como si fuese cosa divina”.<sup>268</sup> Se asiste aquí al mito que describe la irrupción de lo sagrado o de lo sobrenatural en el mundo, modelándolo como es, y apareciendo como modelo de toda actividad humana significativa, lo cual constituye su función

---

<sup>266</sup> Malinowski, Bronislaw, “Myth in primitive psychology” en *Magic Science and Religion*, Nueva York, 1955, p. 101, citado por Eliade, Mircea, *op.cit.* p. 13.

<sup>267</sup> Jung, Carl G., *op. cit.* p. 89.

<sup>268</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f. 12r.

principal. Es historia sagrada y por tanto verdadera puesto que se refiere a *realidades* que son patentes tales como la creación del mundo, la eterna lucha entre el bien y el mal, la aparición del hombre, la mortalidad y otras tantas cosas más que pudieran aquí insertarse como ejemplo.<sup>269</sup>

Los mitos, nos dice Mircea Eliade, enseñan como repetir los gestos creadores de los seres sobrenaturales asegurando con ello la perpetuación de algo y son, generalmente, comunicados a los neófitos durante su iniciación. La historia narrada por el mito cae entonces en el ámbito del esoterismo, en doctrina secreta transmitida a iniciados y que va acompañado de un poder mágico-religioso.<sup>270</sup> Muchos de los rituales iniciáticos comportan un retorno a la matriz, muchas veces identificada con una gruta, cueva o hendidura asimiladas a la boca o al útero de la Tierra-Madre.<sup>271</sup> A estos lugares se introduce el iniciado quien debe pasar una serie de pruebas antes de emerger como un ser nuevo, revestido de poder.<sup>272</sup> Los testimonios dados por María de Jesús contra su madre, María Guadalupe hablan de una posible iniciación a edad temprana<sup>273</sup> a la que se vio sometida:

Dice también: que habrá tiempo de seis años, en que tenía ocho años de edad, la que denuncia y así misma se denuncia: se juntó su madre con una María Theresa, que parece ser india vecina de San Antonio Comanxa, cerca de León

---

<sup>269</sup> Eliade, op. cit. p. 7.

<sup>270</sup> *Ibid.* p. 11.

<sup>271</sup> Pablo Velásquez narra en su libro *La hechicería en Charapan* la manera como las hechiceras de éste pueblo llegan a entender y aprender estas prácticas adentrándose en cavidades de la tierra en donde se les presentan toda clase de animalejos y sabandijas ante las cuales no hay que mostrar miedo y aunque no se narra la aparición del Diablo si existe un rito de reniego de la fe y la recompensa de obtener conocimientos sobre las prácticas mágicas por haber mostrado sangre fría al momento de la prueba. Velásquez Gallardo, Pablo, *La hechicería en Charapan*, Morelia, UMSNH-IIH, 2000, pp.126-132.

<sup>272</sup> Eliade, op. cit. p. 46.

<sup>273</sup> Como dato curioso el más célebre manual de caza de brujas escrito menciona una iniciación temprana entre las hijas de las brujas: “[...] sabemos por experiencia que las hijas de las brujas son siempre sospechosas de prácticas similares como imitadoras de los delitos de sus madres; [...] a menudo se vio, que tiernas niñas de ocho o diez años hayan provocado tempestades y granizos [...]” Sprenger, Jacobus et Heinrich Kramer, *Malleus Maleficarum*, Ediciones Orión, Madrid, 2000, 2ª parte, p. 41.

y María Isabel, vecina de su madre; le hicieron beber sin saber ella como inocente lo que le daban, una bebida en la que vio que le echaron la hierba de santa maría y el peyote, la que bebiéndola se volvió como loca, y andaba como en el aire; y dos veces que la llevaron a una cueva que está en dicha hacienda del Blanquillo en la cañada de los Lobitos la llamaron por su propio nombre sin ver cosa alguna, pero si se sentía como en el aire y la llevó su misma madre a dicha cueva en las dos ocasiones. Que en la cueva vio un muñeco puesto en cruz, y que su madre le dijo ser aquel muñeco el que le hablaba, y tenía encantada aquella cueva y que la que denuncia discurrió sería el demonio, aunque le hace fuerza, que éste se ponga en cruz.<sup>274</sup>

En el expediente levantado contra María Guadalupe no se habla de esas pruebas impuestas por los seres numinosos a los novicios, sin embargo, si se encuentran referencias de estas en los autos de acusación contra una mujer tenida por hechicera en Arindeo, población cercana a Tarímbaro, por las mismas fechas en que se le sigue juicio a María Guadalupe. María Manuela, negra libre, se ha hecho de fama de hechicera entre sus vecinos. Fue aprehendida y siendo interrogada por Don Juan de Silva, vecino del pueblo, sobre donde había aprendido el oficio de hechicera, la encuestada respondió que en Tacámbaro, en una cueva junto a la Alberca a donde fue exprofeso a aprender el arte:

[...] y la halló en la voca [de la cueva] a una viejecita, la que le dixo que para aprehender el arte de hechiceria, o lo que quisiera exercitar, que entrando dentro de la dicha cueva avia de encontrar con varios animales espantosos, que no les hubiese miedo, porque nada le avian de hazer aunque se la subiesen encima; pero que teniendoles miedo se bolveria loca, y que no conseguiria aprehender el arte que pretendia que con efecto entró [encontrándose con una culebra, un perro prieto, un chivazo y otros varios animales] que después salió una figura que dijo ser el demonio, y que avia quedado bien que pidiese mercedes si queria ser buena bayladora, cantadora, tortillera, guisandera, vaquera, o hechicera; que

---

<sup>274</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f. 6r.

escogió lo último, para lo que le dio el monito de cera prieta que le dijo ser la diablo, que trayéndola siempre consigo, haría lo que quisiera [...]»<sup>275</sup>

Aunque se encuentran reminiscencias del pensamiento mágico-religioso africano en la manufactura de los muñecos de maleficio, estos se encuentran también insertos dentro del campo semiótico del catolicismo. Tal situación es evidente en el hecho de que aunque se les tiene por el “doble” de la persona a maleficar, como se ha explicado ya, para la Iglesia actuán por la intervención del Diablo según convención de letrados y del común.<sup>276</sup> Además de ello, de la declaración dada por María Manuela se desprende que símiles de los muñecos de maleficio podían ser tenidos por demonios familiares.<sup>277</sup> Esto acerca aún más a los muñecos de maleficio novohispanos al pensamiento mágico-religioso de los fon, yoruba y ewe pues ya no se trata de una persona alojada en el muñeco, sino de un numen cuyas funciones de contrapeso a un comportamiento moralmente deseable por una hegemonía lo vuelve un peligro para el modelo de sociedad que anhelan.

El mito como puede apreciarse va siempre vinculado con la magia, con el poder y con la demanda social. La mitología más típica y más desarrollada en las comunidades es la magia. La función aquí del mito es la de certificar y dar confianza en el poder que emana del hechicero o brujo. Entran en juego entonces las emociones humanas que se disparan a la vista del objeto cultural

---

<sup>275</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1236/Exp. 63/Año 1762/ fs. 8r-9.

<sup>276</sup> Sprenger, Jacobus et Heinrich Kramer. *Malleus Maleficarum*. Ediciones Orión. Madrid. 2000. 2ª parte, p. 32.

<sup>277</sup> Demonio que se supone tiene trato con una persona, y a la que acompaña y sirve. Aunque se emplea indistintamente las palabras diablo y demonio las diferencias (teológicas) son complejas y en la Biblia se hace referencia siempre en singular del Diablo a quien en el antiguo testamento se le nombra Satanás o Satán. Para los pueblos de tradición judeo-cristiana la percepción de éste ente maligno no ha sido la misma a lo largo de la Historia, así como tampoco ha sido visto de la misma forma por los teólogos expertos en la exégesis que por el pueblo dado a interpretar de mil y un maneras los conceptos proporcionados por aquellos. Muchembled, Robert, *Historia del Diablo, Siglos XII-XX, Passim*, México, FCE, 2002.



aquí estudiado: los muñecos de maleficio que son símbolos de la eficacia de las prácticas mágicas.

### **Los principios del pensamiento mágico y su aplicación en los objetos.**

Existen dos tipos de magia, una teórica, reservada a eruditos que ven en estas artes un sistema; y una práctica, propia del común, que actúa por imitación y se aleja de la reflexión profunda que requiere la primera y que hiciera a Bronislaw Malinowski decir que se trata de un arte completamente sobrio, prosaico e incluso tosco; que obedece a razones meramente prácticas que son un medio para un fin. Un arte que se encuentra regido por creencias carentes de profundidad y que se realiza con métodos simples y monótonos.<sup>278</sup> Adpero, para una cabal comprensión de las emociones implícitas en la magia, es preciso apuntar que los actos o prácticas mágicas del común (son al caso las que importan) se basan en principios de pensamiento que prácticamente son universales y se reducen a dos como lo explica Frazer:

[...] primero, que lo semejante produce lo semejante o que los efectos son semejantes a la causa; segundo, que las cosas que alguna vez estuvieron en contacto con otras siguen actuando recíprocamente a distancia aun cuando se haya cortado todo contacto físico. El primer principio puede denominarse ley de semejanza y el segundo, ley de contacto o contagio. Del primer principio el mago deduce que puede producir el efecto deseado con sólo imitarlo; del segundo, que todo lo que haga con un objeto material afectará también a la persona que estuvo en contacto con dicho objeto, haya o no formado parte de su cuerpo.<sup>279</sup>

La aplicación más común del principio de semejanza es la que hacen, o han hecho, muchas personas a través del tiempo al dañar o destruir una

---

<sup>278</sup> | *ibíd.* p. 25.

<sup>279</sup> Frazer, James G., *Magia y religión*, versión electrónica, creado 10/05/2003, <http://www.spiritual-minds.com/religion/philosophy/jamesfrazermagiayreligion.pdf>, recuperado en 20/03/2012.

imagen con la creencia de que el enemigo sufrirá lo mismo que su imagen, y que si destruye ésta, morirá.<sup>280</sup> Dicha práctica está extendida por todo el mundo y ha estado presente en la humanidad por siglos, presentándose con ligeras variaciones en muchas culturas. Hace miles de años en India, Babilonia, Egipto, Grecia y Roma; más reciente en Australia, África y Escocia, sin faltar América. Aún hoy día éste tipo de prácticas es común entre los modernos chamanes y hechiceros.<sup>281</sup> Los muñecos de encantamiento usan los principios de la magia por semejanza y la contaminante. La primera al elaborar al muñeco lo más parecido posible al enemigo que se quiere maleficar, como es el caso de los muñecos elaborados por María Guadalupe, y la segunda al “activar” o “cargar” al muñeco con materias que estuvieron en contacto con el afectado, uñas, pelo, saliva, y otras varias que caen en el terreno de lo escatológico.

Insistiendo en el punto de que en los muñecos de maleficio elaborados y utilizados por María Guadalupe y sus compañeros no se desprende información sobre el acto de activar o cargar al muñeco mediante magia contaminante debo, sin embargo, hacer notar que para la misma época sí se encuentran ejemplos de su uso consignados por la Inquisición dentro del extenso obispado de Michoacán, sobre todo en la elaboración de amuletos o talismanes con fines amatorios. Así, por ejemplo, un labrador español de cuarenta años de nombre Joseph López, en San Nicolás Acuicho, confiesa, en el año de 1783 ante la Inquisición, que habiéndosele huido una mujer que raptó buscó algún remedio supersticioso, mismo que encontró proporcionado por un negro al que en la ciudad de Valladolid comunicó su intento y quien le dijo:

---

<sup>280</sup> Ídem.

<sup>281</sup> Ídem.

[...] que le daría arte con que se le facilitara su deseo, por premio de un peso, pero que era necesario que le consiguiera unos cavellos de la muger, para lo que hizo el viaje a Taximaroa [lugar donde estaba la mujer raptada] los que consiguió por una muger que le dio razon donde ponía los que se le caían cuando se peinava, los que le trajo al negro, y entregandoselos le embolbio en ellos, cuatro huesos, secos de menor a maior, y juntamente, un paxaro chuparrosa, seco con barias seditas, y, unas encarnadas, amarillas, y azules, metido en dos bolsitas encarnadas de lana, todo dentro de un cuero embuelta en dos trapos blancos suzios, lo mismo que ha cargado.<sup>282</sup>

Del uso de magia por semejanza se encuentra el caso de Juan Nepomuceno Morales, mestizo natural de Guanajuato, quien fue preso en Valladolid para el año de 1776 por usos maléficos. A Nepomuceno se le prendió en la plaza mayor por haber hurtado un guangoche y un pernil de cerdo salado. Registrándosele resultó traer entre sus pertenencias un amuleto hecho con peyote, rosamaría, una chuparrosa, cola de coyote, romero, estampas de la Santísima Trinidad y la virgen María.

Preso en las cárceles episcopales aceptó ser suyas estas cosas, confesando traerlas para tener suerte en el juego y ser querido por las mujeres (características que corresponden más a un talismán que a un amuleto, según Arturo Castiglioni). Tras dieciocho meses y no probársele nada más que superstición se decide dejarlo libre no sin antes reprenderlo severamente por sus creencias supersticiosas y conminándolo a cumplir como buen cristiano dando pruebas de su arrepentimiento.<sup>283</sup>

El uso de plantas y partes de animales que se creen con propiedades mágicas era, y es, de uso corriente en la elaboración de amuletos, el sabor, olor, color y forma de las plantas es importante a la hora de elegir cuales formaran parte del artilugio protector o promotor de la buena suerte, sin

---

<sup>282</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1243/Exp. 133/Año 1783/fs. 3r y 4.

<sup>283</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1241/Exp.103/Año1776/Passim.

embargo, más importante que esto es la fuerza mágica, ente espiritual residente en ellas o la divinidad a la cual se encuentran asociadas. En el tema de los animales son importantes las cualidades físicas que éste tenga y que por simpatía se transmiten al portador.

En el caso del amuleto de Juan Nepomuceno Morales se trata de aprovechar y conjuntar las propiedades del romero, planta que se encuentra ligada a la protección, la felicidad y el amor, con un colibrí y la cola de un coyote con la intención de utilizar la fuerza vital que el pensamiento mágico supone contenida en esta materia. Castiglioni considera que “Casi todos los animales han contribuido a la terapéutica mágica en todas las épocas”<sup>284</sup> pero ¿por qué estos animales en particular? Según las declaraciones de Juan Nepomuceno él carga su amuleto para tener suerte en el juego y con las mujeres.

Siendo los motivos económico y venéreo los que impulsan al implicado a cargar un talismán, analicemos un poco lo que de los coyotes se cree además de las virtudes que se les atribuyen. Sahagún dice: “Hay en esta tierra un animal que se dice cóyotl [...] y cuando quiere arremeter a la caza primero echa su vaho contra ella, para inficionarla y desanimarla con él.”<sup>285</sup> Es quizá por esta popular conseja que se cargan partes del animal como amuleto, pensando que el portador podría dejar paralizados y sin defensa alguna ya fuera a los compañeros de juego, a sus rivales, a los afectados por algún hurto o a los prospectos de amantes.

El coyote además era admirado por su sagacidad para encontrar pareja, por su desarrollado instinto sexual, por el largo tiempo que dura su coito y su

---

<sup>284</sup> Castiglioni, Arturo, *Encantamiento y magia*, México, FCE, 1993, p.81.

<sup>285</sup> Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1979, p. 623.

rápida recuperación para repetirlo.<sup>286</sup> Luego no es difícil de elucidar el porqué de su inclusión en éste tipo de artilugios pensados para atraer suerte y domar voluntades atrayéndolas al erotismo. En el caso del colibrí, chuparrosa o chupamirto la forma de alimentarse, libando el néctar de las flores, era tomado como una alusión sexual, convirtiéndolo en un símbolo de amor. Al respecto de los objetos materiales empleados en la magia, Bronislaw Manilowski menciona que siempre son aquellos de un carácter apropiado a la acción, son las sustancias mejor adaptadas para recibir, contener y transmitir el poder mágico, o envolturas planeadas para impresionarlo y conservarlo hasta que se aplique a su objeto.<sup>287</sup>

Factor clave del éxito en la creencia de la efectividad de la magia es que el ser humano se mueve, la mayoría de las veces, por ambiciones sociales y mundanas; eso lo lleva a perseguir la buena fortuna y el deseo de ser próspero entrando entonces a un juego sociológico en que la rivalidad, la envidia y el despecho tienen un papel relevante. Curiosamente en éste juego de deseo y contradeseo el éxito propio satisface tanto como el fracaso de los demás y surgen entonces la magia blanca y la magia negra.<sup>288</sup>

Sin embargo como se puede colegir del caso el talismán o amuleto de Juan Nepomuceno éste no resultó efectivo para sus hurtos pues fue aprehendido por la justicia con el producto de su robo. La creencia en la efectividad de los objetos mágicos, sean “benéficos” o “maléficos”, está tan arraigada que el hecho de que a menudo no funcionen no le quita un ápice a la fe que en ellos se tenía y tiene. Tal hecho puede constatarse en la actualidad con las múltiples ofertas que existen en el mercado de la charlatanería y que prometen desde conservar el amor eternamente hasta

---

<sup>286</sup> Díaz Infante, Fernando, *La educación de los aztecas*, México, Panorama, 1984, p. 113.

<sup>287</sup> Malinowski, Bronislaw, *op. cit.* p. 26.

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 31.

atraer la prosperidad económica pasando por la salud o, en el caso de los objetos “maléficos” (que encuentran su mayor motivación en el odio, la envidia o la venganza) atraer quebranto económico, enfermedad o muerte sobre algún sujeto.

### **La efectividad de la magia y los arquetipos.**

La razón de la pervivencia de la efectividad a través del tiempo de la creencia en las prácticas mágicas responde al hecho comprobado de que en la memoria humana un testimonio positivo siempre hace sombra a un caso negativo. Pero además de esto se debe añadir que magia y personalidad fuerte del practicante siempre van de la mano y, en torno a él, siempre surge una aureola de leyendas sobre su eficacia como hechicero o brujo.<sup>289</sup> Leyenda que los mismos practicantes de magia procuraban alimentar convirtiéndose muchas veces en sus mejores promotores, causando temor y con ello obtener respeto e influencia sobre sus conocidos, poder, en una palabra.

Contra la mulata María Guadalupe, Joseph Antonio Pichardo, mulato arriero de veintiocho años y vecino del Blanquillo (además de compañero de la mulata en sus andanzas según consta por su testimonio y la de otros testigos) declara haberle dicho aquella en una ocasión: “[...] que ella era la que prefería, y tenía superioridad y dominio en todos: que era la que podía hacer y deshacer, y que por lo mismo que era como la superiora de todas, y la más principal”.<sup>290</sup> La fama de hechicera de la mulata era pública y notoria en la hacienda, y así lo declara Joseph Xavier Gómez, mulato viudo, labrador y vecino del Blanquillo a pregunta expresa del Comisario Inquisitorial.<sup>291</sup> Es preciso aclarar que no todo hechicero es un impostor o bribón, pues a menudo está convencido de que realmente posee los extraordinarios poderes que le

---

<sup>289</sup> Malinowski, Bronislaw, *Ibidem*, p. 30.

<sup>290</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f. 10r.

<sup>291</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f. 35.

atribuye la credulidad de sus compañeros;<sup>292</sup> de otra manera no se explica la candidez con que la inculpada confiesa vuelos nocturnos y asistencias a ceremonias de adoración al Diablo remedo del Sabbat europeo.

Que todas las compañeras ya dichas se juntaron en su casa por cuatro noches seguidas, y estando alrededor del fogón se sacaron con los dedos los ojos, y echándolos en un plato blanco pusieron el plato con los ojos, bajo el tenamaztle viejo; y que untándose los cóncavos de los ojos con una untura amarilla que hacían de azufre y cardenillo<sup>293</sup> y todas las coyunturas del cuerpo, decían estas palabras: Sin Dios y sin Santa María, y así iban volando y se juntaban en el cerro de Patagalana, saliéndoles del cuerpo y principalmente del pecho una llama que crecía, y se aminoraba según los brincos, que daban de una parte a otra, de allí se repartían y se iban a Comanja desde el cerro, que hay de distancia como mas de dos leguas; y de allí se iban a San Pedro que hay como tres leguas; pasaban a Vegil, que hay como cuatro leguas, y media, y así andaban volando hasta el canto de los gallos, tiempo en que se recogía cada una a su casa, despues de haberse puesto unas a otras los ojos que habian dejado en el plato. [...] Que cuando se juntaban en el cerro, veían al demonio en figura de alguno de los ya tres dichos animales, y que todas ellas le besaban el rabo.<sup>294</sup>

En cuanto a la efectividad de los medios materiales de la magia, sean estos plantas, animales, minerales o sus derivados y compuestos (o los muñecos de maleficio), su valor deriva en gran parte y casi exclusivamente de la sugestión de su poder.<sup>295</sup> Ya sea por su forma, por su rareza o por cualquier característica que excite la imaginación, y también por las creencias tradicionales asociadas a ellos, los objetos utilizados en la magia influyen en la mente de los hombres.

---

<sup>292</sup> Frazer, James G., op, cit.

<sup>293</sup> Cardenillo. (Del dim. de *cárdeno*). m. Color verde claro semejante al del acetato de cobre. || **2.** Acetato de cobre que se emplea en la pintura. || **3.** *Quím.* Mezcla venenosa de acetatos básicos de cobre. Es una materia verdosa o azulada, que se forma en los objetos de cobre o sus aleaciones.

<sup>294</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/fs. 12 y 12r.

<sup>295</sup> Castiglioni, Arturo, *op. cit.* p.86.

Obrando sobre el inconsciente a través de cientos de miles de años, a despecho de toda superestructura de la civilización, ejercen su poder aún sobre personas cuyas facultades críticas están bien desarrolladas, y su acción se acepta generalmente sin discusión, como una posibilidad que se tiene en cuenta por necesidad o por prudencia”.<sup>296</sup>

Éste inconsciente colectivo del que habla Arturo Castiglioni es, para los psicólogos junguianos, el continente de sentimientos, pensamientos y recuerdos que condicionan a los individuos desde su nacimiento, y no por influencia cultural aprendida. Esto es por causa de los arquetipos que, como se ha dicho ya, generan una energía específica que ejerce fascinación y que puede ser dirigida, mediante ritos, a provocar acciones colectivas mediante el manejo de las emociones. Los arquetipos se manifiestan en elementos culturales y son creadores de la magia, los mitos, las religiones y las filosofías que llegan a influir en generaciones, naciones y épocas históricas.<sup>297</sup>

### **La magia y las emociones.**

Describir las teorías que sobre las emociones se han hecho sería lato e improductivo, pues es meterse en el imbricado mundo que forman la psicología, la sociología, la química y la biología. Baste por el momento saber que se entiende como una alteración del ánimo intensa y pasajera, agradable o penosa, que además va acompañada de cierta conmoción somática. Se considera emoción la respuesta de todo organismo que implique: una excitación fisiológica; conductas expresivas y una experiencia consciente. Se trata de una reacción subjetiva al ambiente acompañada de cambios orgánicos, de origen innato influidos por la experiencia. Es una función adaptativa de nuestro organismo a lo que nos rodea y en el ser humano, la experiencia de una emoción involucra un conjunto de cogniciones, actitudes y

---

<sup>296</sup> Idém.

<sup>297</sup> Jung, Carl G., *op. cit.* p. 79.



creencias sobre el mundo, que utiliza para valorar una situación concreta e influyen en el modo en el que se percibe dicha situación.<sup>298</sup> La función principal de las emociones es la adaptación al responder de manera rápida ante aquellas cosas que tienen que ver con la supervivencia así:

[...] regulan nuestra atención, controlan el entorno, buscan los acontecimientos que son relevantes para la adaptación y alertan a nuestra conciencia cuando éstos se producen. De éste modo el miedo nos advierte el peligro; el asco nos aleja de lo putrefacto; y la compasión nos capacita para responder al dolor del otro. Las diferentes emociones nos alertan ante cosas distintas y sirven de modo distinto para diferentes funciones.<sup>299</sup>

Todos los actos mágicos son “emocionales”. El rito mágico conlleva gestos y expresiones por parte del practicante de magia que son de primordial importancia para el desarrollo y efectividad del acto; estos gestos y expresiones son derivados de las emociones humanas así la ira, la furia, el miedo, el deseo y el amor se involucran antes que las ideas. La magia se encuentra allí donde los elementos de azar y accidente y el juego de emociones entre la esperanza y el temor ocupan un lugar amplio y extenso. Por lo contrario, donde los logros están asegurados, donde puede contarse con ellos y se sitúan bajo el control de medios racionales y de procesos tecnológicos no existe.<sup>300</sup>

La situación socio-económica de la mulata María Guadalupe y sus compañeros distaba mucho de ser favorable. Pobre, según testimonio del Comisario Inquisitorial de San Miguel, quien al recibir desde México el

---

<sup>298</sup> Universidad de Alicante, Departamento de Psicología de la salud, recuperado en 20/08/2016. <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4298/26/TEMA%208.La%20emoci%C3%B3n.pdf>

<sup>299</sup> Frijda H. (1986). *The emotions*, Cambridge, Cambridge University Press. Izard E. (1990) “Personality, emotions expressions, and rapport”, *Psychological Inquiry*, 1 (4), 315-317. Thompson R, A. (1988) “Emotion and self-regulation” en R.A. Thompson (comp.) *Nebraska Symposium on Motivation: vol. 36. Socioemotional development: Current theory and research in motivation*, Lincoln, University of Nebraska Press.

<sup>300</sup> Malinowski, Bronislaw, *op. cit.* p. 53.

*Mandamiento con embargo de bienes, y para las cárceles secretas de la Inquisición*, girada en contra de María Guadalupe, dice que: "...procuraré con el mayor disimulo y secreto, el que se aprehenda, y ejecutar lo más que previene vuestra señoría en la comisión teniendo bienes, que si es la [persona] que pienso no habrá que hacer, por ser pobre".<sup>301</sup> Tenida a poco junto con sus compañeros por aquellos pertenecientes a estamentos superiores como lo declara Fray Francisco Araujo: "[son] gente del campo, nacida y criada en los incultos retiros de él, y con verdad silvestre, de cortos alcances y sujeta a muchos errores e ignorancia las más de las veces".<sup>302</sup> Es posible entonces imaginar anhelos, angustias, odios y rencores, no sólo de ella, sino de todos aquellos que vivían en la misma situación.

La situación de vida de la mulata bien pudo ser uno de los alicientes para que se refugiase en la magia pues la función cultural de ésta, según consigna Malinowski, es la de dar al hombre la confianza para que mantenga la presencia de ánimo y su integridad mental en momentos de cólera, dolor, odio, desamor, desesperación y angustia. Ritualiza el optimismo del hombre, acrecienta su fe en la victoria de la esperanza sobre el miedo.<sup>303</sup> Muestra de los deseos profundos de María Guadalupe se dejan entrever en sus declaraciones:

Que estando preso en una galera Joseph Antonio el reynero, lo fue a visitar en tres ocasiones preparándose en sacarse los ojos, y untarse y volando ella, se le abrían las puertas de la galera, y se estaba platicando con él de un tesoro que estaba en el cerro de Patagalana, enterrado, el que le decía que lo sacarían, y la vestiría; a lo que ella no asintió por recelos de su marido, a quien le hiciere fuerza el verla con ropa que no le había dado. Que en las dos ocasiones que bebió la Rosa María y peyote, y que fue al cerro con varias acciones que ella hacía con las manos, se le abrió la tierra y vio mucho dinero, más no llegó a

---

<sup>301</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f. 65r.

<sup>302</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f.47r.

<sup>303</sup> Malinowski, Bronislaw, *op. cit.* p. 33.

sacarlo, y que para que otro no hallare el dinero encantaron el cerro, poniendo una piedra grande, y bajo ella un muñeco con unos vidrios puestos en los ojos;

Amor, ropa y dinero, eternos femeninos (sin sonar sexista) que impulsan aún hoy día a muchas mujeres (y hombres también) a depositar esperanzas en las prácticas mágicas. Tras todo ello, reside una de las emociones más básicas de la humanidad: el miedo. Miedo que se concreta de manera física en los muñecos de maleficio, que, como objetos culturales, materializan símbolos más allá de su constitución y tienden puentes emocionales entre un grupo productor y uno receptor. Miedos capitalizados por los practicantes de magia para influir dentro de sus círculos sociales en lo individual y en lo colectivo.

### **El miedo.**

Ningún ser humano se libra del miedo, es una respuesta natural de nuestra naturaleza que nos pone en estado de alerta. Sin embargo, la raza humana no se acostumbra a éste sentimiento que, entre otras cosas, nos da la sensación de vulnerabilidad ante aquello que es causa del mismo. El miedo es individual y social, cultural e histórico pues cada persona, sociedad cultura y momento histórico ha tenido (y tiene) sus miedos.

El miedo es un producto emocional de la amígdala, localizada en la base del cerebro y al centro de éste. Cuando se activa mediante un estímulo amenazante produce una hormona llamada vasopresina, la cual desencadena, además del miedo, también ansiedad, y dispone a la persona para la lucha, la huida y la evasión del dolor, y todas las funciones de conservación del individuo y de la especie.<sup>304</sup> Los miedos individuales y

---

<sup>304</sup> Barrera Méndez, Juan Antonio, "El miedo colectivo: el paso de la experiencia individual a la experiencia colectiva", El Cotidiano, núm. 159, enero-febrero, 2010, pp. 5-10 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, México, en: <http://www.rdalyc.org/articulo.oa?id=32512747002>.

aquellos llamados “colectivos” es decir, los compartidos por un grupo o una sociedad tienden a ser de naturaleza universal, lo cual ha permitido su clasificación.

Pero ¿A qué le tememos? Se teme a las fuerzas de la naturaleza (desastres naturales y accidentes), a la salud y la seguridad personal (enfermedad, discapacidad, hambre, muerte), al desorden sociopolítico (amenazas de la población contra la autoridad como motines, revueltas y revoluciones, abusos del Estado como requisiciones, impuestos, levas y, en general, represión.), al otro (racismo, xenofobia y delincuencia), al desorden espiritual (brujería, herejía y acciones de minorías religiosas) e ideológico (ideas que alteran los planes de la razón, la política y la sociedad), a la subversión de la realidad (monstruos, fantasmas) y en las últimas décadas, a un modo de subversión globalizada de carácter nuclear, ecológica o terrorista.<sup>305</sup>

Existen distintos niveles y tipos de miedo, dependen estos de variables históricas “...como el contexto espacial, su duración, el grado de penetración en la sociedad, la manera en que la sociedad enfrenta a los elementos generadores del miedo, la resistencia con el agente generador del miedo y su universalización”.<sup>306</sup> Como ejemplo de estas variables de tipo histórico vale la pena señalar el miedo que el principal declarante, Joseph de Molina, siente de tener que enfrentarse a sus acreedores en San Felipe a dónde se le llama a ratificar su denuncia. Aduce, para no tener que asistir, motivos de salud, pero declara en misiva tener un motivo más fuerte para no presentarse. Tal motivo es el deberles dinero “cantidad” a Francisco Velarde, Agustín de

---

<sup>305</sup> Rosas Moscoso, Fernando, op. cit. pp. 30-31.

<sup>306</sup> Molinar del Villar, América, “Entre el miedo y la esperanza: la peste de 1737 y la mujer hechicera de san Pablo del Monte, Puebla”, en: Speckman Guerra, Elisa, Agostoni, Claudia y Pilar Gonzalbo Aizpuru (coordinadoras), *Los miedos en la historia*, México, UNAM, 2009, p. 100.

Rentería y al señor vicario y no quiere exponerse a un desaire por parte de ellos "... y más huyo de mi perdición que de la villa".<sup>307</sup> Miedo, por cierto, que más tiene de cultural que de natural.

Éste argumento presentado por Molina nos parecería de poca monta en la actualidad pero para la sociedad novohispana, que exaltaba el honor como un valorpreciado, el perderlo era fuente de continuas angustias. Tenido por un bien intangible el honor era buscado sobre todo por aquellos que pertenecían a los estratos sociales medios y éste es el caso de Joseph de Molina, un mestizo administrador de una hacienda, lejos del estamento superior, identificado con los propietarios, y del inferior, al que pertenecían labradores, arrieros, pastores y demás sirvientes del Blanquillo. Pilar Gonzalbo escribe al respecto:

"Todas las sociedades crean, eligen y ensalzan ciertos valores, de modo que los individuos ambicionan poseerlos y los exhiben como prueba de su calidad. En los niveles más altos de la clasificación social también las exigencias son más rigurosas y el riesgo de perder el prestigio resulta más agobiante. El honor en el México de los siglos XVI a XIX, era uno de esos valores, capaz de acreditar la dignidad de una persona o de una familia y cuya conservación, por tanto era de importancia primordial. El honor podía perderse por varios caminos y su pérdida siempre acarrea la vergüenza; bien sabemos que la vergüenza es una de las formas más comunes del miedo".<sup>308</sup>

Existen también miedos colectivos registrados en los autos levantados contra la mulata María Guadalupe, se le teme a ella por la creencia en su capacidad de manejar fuerzas obscuras en contra de sus semejantes; pero se teme más a la personificación de dichos poderes, al objeto simbólico que encarna el muñeco de maleficio. Así Joseph Molina cree estar enfermo de las

---

<sup>307</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f. 19.

<sup>308</sup> Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "Los peligros del mundo. Honor familiar y recogimiento femenino" en: Speckman Guerra, Elisa, Agostoni, Claudia y Pilar Gonzalbo Aizpuru (coordinadoras), *Los miedos en la historia*, México, UNAM, 2009, p. 269.

partes en donde el muñeco que le entregó Xavier Gómez<sup>309</sup> tiene clavadas las espinas: "...dos en los muslos y una en la cabeza".

Y hallándome yo accidentado con dolores en donde el muñeco tenía las espinas, esta dicha María Guadalupe (que es mi comadre) tenerme declarado estar maleficiado por ella, y otras, de que tengo dado cuenta desde el año pasado de sesenta o sesenta y uno, [...] pensé viendo la figura del mono, fuera figura mía [...].

Por su parte Joseph Xavier Gómez, quien vivía en la misma casa que la mulata, después de desenterrar el muñeco de maleficio y entregárselo a Joseph Molina cambia a su familia de domicilio: "...que con esto mudó el que declara a sus hijos a la casa del mayordomo".<sup>310</sup> Puede desprenderse de su actitud que la vista del muñeco de maleficio le causó más temor que la propia María Guadalupe, de la que ya sabía que era hechicera.

Los miedos colectivos más fuertes, antiguos y universales son los que se tienen ante la enfermedad y la muerte. La mulata María Guadalupe tampoco se libra de sentir tales; a lo largo de las declaraciones en el proceso se muestran los miedos de esta mujer que se mezclan de extraña manera entre el continuar en sus creencias heterodoxas (desde el punto de vista de la Iglesia) y el arrepentimiento que expresa sentir queriendo acogerse a la misericordia divina y a la de la Iglesia. Lo primero se desprende de la declaración que hace Joseph de Molina siete años después de la primera denuncia y que muestran la firme creencia de la mulata en la efectividad de sus poderes:

[...] que le mandó hacer unos muñecos para sus maldades a María García, vecina de la hacienda y aunque María Guadalupe se los pagó no quiso hacerlos por temor, sabiendo esto Molina le dijo a María García que no hiciera los muñecos y llamando a Guadalupe esta le dijo que los mandaba hacer "por

---

<sup>309</sup> Vid supra.

<sup>310</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f. 35r.

tenerlos en prevención por si le pidieran algunos, tener que entregar instrumentos falsos, y no dar sus originales”.<sup>311</sup>

Tenía pues miedo la mulata de perder sus objetos mágicos y temía a la vez al castigo que pudiera derivar del proceso, pues ante los comisarios inquisitoriales se declaró siempre arrepentida y deseosa de reintegrarse a la fe cristiana. Temía también a que su marido “...supiera que está incurso en éste delito, porque sin duda le quitase la vida”, y que sus compañeras de andanzas la enfermaran cosa que “... ya lo da por hecho, respecto a haberle resultado unas hinchazones (que mostró) en las piernas y brazos”.<sup>312</sup>

De un caso inquisitorial contra una hechicera en San Pablo del Monte, Puebla, América Molina del Villar identifica tres “niveles” de miedo colectivo: 1) el natural ante la muerte y la enfermedad; 2) el de las autoridades al tener que encarar un irruptor de la paz y 3) el miedo de todos los individuos (gobierno y sociedad) por los poderes mágicos de la hechicera.<sup>313</sup> Del primero y el tercero se han visto ejemplos; para el segundo “nivel”, es decir para las instituciones, se pueden citar dos muestras de reacción, el de la autoridad civil y el de la eclesiástica.

Ambas justicias temen la intrusión de elementos que rompan la inercia de la sociedad alterando de alguna manera el *statu quo* de la misma, y el caso en el cual se ve involucrada la mulata María Guadalupe es motivo de atención por parte de autoridades civiles y eclesiásticas, por sus dimensiones, número de involucrados y calidades de los mismos. La justicia civil en éste caso, “...que tiene alborotada a toda la jurisdicción”,<sup>314</sup> actúa en prevención del daño físico (asesinato) o a la propiedad que pudieran causar los involucrados. Es decir actúa impelida por el derecho y ya el alcalde ordinario de segundo voto

---

<sup>311</sup> *Ibidem*, f.37r.

<sup>312</sup> *Ibidem*, f. 22r.

<sup>313</sup> Molinar del Villar, América, op. cit. pp. 95-96.

<sup>314</sup> AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760/f. 23.

de la villa de San Felipe, don Miguel Martín de Arguijo, había detenido a dos indios y una mestiza que "...ha cogido en éste crimen".<sup>315</sup>

Al verse señalada por sus compañeros María Guadalupe fue llamada por la justicia real a declarar. Esto la impulsó a acogerse a la Inquisición para no tratar con la justicia civil que seguramente no hubiese tenido miramientos en aplicar un pronto castigo a un personaje como la mulata. El comisario inquisitorial de la villa de San Felipe pide al alcalde no llamar a declarar a la acusada en tanto la Inquisición no termine los asuntos que con la mulata tiene pendientes.

El asunto a tratar entre la mulata María Guadalupe y la Inquisición no era de poca monta, el Inquisidor Fiscal del Santo Oficio, en la ciudad de México, la declara rea y sujeta al tribunal para su castigo pues "...consta plenamente provado que la susodicha ha cometido varios dichos y hechos que la constituyen mágica, supersticiosa, sortilega, amatoria y hechicera con pacto con el demonio y muchas otras cosas".<sup>316</sup> Las acciones cometidas por la mulata hacen escribir a los jueces que no se puede negar que merece "entregar al bracero su cuerpo";<sup>317</sup> lo que correspondía a la sentencia más terrible que era la relajación al brazo seglar, equivalente a la pena de muerte, aplicada únicamente a los herejes contumaces<sup>318</sup> y relapsos.<sup>319</sup>

Hubiese sido un tanto difícil, sin embargo, que a María Guadalupe se le aplicase la pena capital pues la Inquisición Novohispana, siguiendo lo que ocurría con las corrientes de pensamiento en España (que pasó pronto a tener "una sana concepción de la realidad en punto a la Brujería"),<sup>320</sup> hacía tiempo

---

<sup>315</sup> Ídem.

<sup>316</sup> *Ibidem.* f. 18.

<sup>317</sup> *Ibidem.* f. 69.

<sup>318</sup> En el derecho canónico aquel que citado por la justicia no comparece. Pezzat Arzave, Delia, *op. cit.* p. 67.

<sup>319</sup> Llámase así al que ha caído dos veces en el mismo crimen. *Ibidem.* p. 151.

<sup>320</sup> Caro Baroja, *op. cit.* p. 190



que consideraba a los practicantes de magia como gente de poca capacidad mental, crédulos e ignorantes. Los castigos aplicados por la Inquisición para los practicantes de magia eran en su mayoría amonestaciones y penitencias con exhortaciones de enmendar los errores y no creer en éste tipo de supersticiones.

Entonces ¿Cuál es el miedo de la institución eclesiástica ante los practicantes de magia? Sin duda alguna éste sería el atentar contra el primer mandamiento de la ley divina<sup>321</sup> cayendo en la idolatría y la herejía con el riesgo de contaminar a otros con estos pensamientos y poniendo en riesgo la unidad de la institución.

### **Conclusiones.**

Como es posible ver a partir de los ejemplos que se han dado algunos de los afrodescendientes encontraron vías de expresión que en cierta manera los mantuvieron al margen de una sociedad en la que, aunque integrados, los mantuvo segregados por el temor que causaban con sus prácticas y creencias.

Dentro de su esfera social eligieron el proyectar una imagen violenta introyectando una identidad largamente forjada con el paso de los siglos y que los hizo mantenerse al acecho templando con ello su carácter en la desconfianza, el desapego, la autodefensa, la intolerancia, la acción y la lucha continua.

La violencia fue un mecanismo indispensable para subsistir ya fuera como individuo o como grupo. Su prioridad era el resguardo de su dignidad como persona, defendida u obtenida a través de la protesta, la rebeldía y la

---

<sup>321</sup> “Está escrito: Al Señor tu Dios adorarás, sólo a Él darás culto” (Mt. 4, 10.)

sedición. Con ello reforzaron una imagen de indolentes, malos, agresivos y violentos. Imagen que de ningún modo fue fortuita, pero que respondía a otra forma de violencia en la cual los que gestaron tal imagen nunca repararon o más bien nunca la consideraron así.

Éste estigma de gente violenta, agresiva, indolente, extremadamente sexual perdura hasta nuestros días entre la población descendiente de afros, y es reafirmada continuamente por el imaginario del resto de la población que vive a su alrededor. La violencia, disfrazada de valor, y la sensualidad se convierten entonces, al interior de los grupos afros, en una conducta deseable, en un ideal a seguir y en una fuente de identidad que comparten los de piel morena.<sup>322</sup>

Se representa de esta manera una forma de expresión identitaria que no forzosamente pasa por el hecho de ser negro, sino por la de compartir voluntaria y estrictamente algunos elementos de la cultura negra cuyos códigos pueden ser interpretados y significados. No se trata de ser negro, poder definirse como un negro, sino de actuar como un negro.<sup>323</sup>

Tanto el africano recién llegado a territorio americano como el ya nacido en él o aún, sus descendientes, huían del trato indigno y de la opresión. Tuvieron por tanto que esforzarse por construirse una nueva identidad para no sucumbir en la nueva vida que les esperaba o les tocaba vivir, ideando la forma de acomodarse y adquirir un espacio en una estructura social que muchas veces los posicionaba en la escala más baja. De la misma forma estos individuos tuvieron que reconfigurar todo su sistema de signos para adaptarlos y dar sentido a sus nuevas prácticas, es decir, tuvieron que conformar una nueva cultura.

---

<sup>322</sup> Martínez Ayala, Jorge Amós, op. cit. p248.

<sup>323</sup> Cunin, Elisabeth, *Mestizaje, diferencia y nación*, México, INAH, 2008. p. 253.

A pesar del casi olvido de sus raíces africanas, la identidad de los pobladores afroestizos en Nueva España debe buscarse en el punto de cruce entre fuerzas opuestas. Para ello es necesario remontarnos a su cultura primigenia, entendida ésta no como un depósito de valores, creencias y conductas inmóviles, sino como un caldo amorfo pero abarcador, una continuidad cultural que subyace a las expresiones particulares de cada región, un surtidor de principios ocultos en los que cada poblador se reconoce en mayor o menor medida. Dichos resabios culturales hicieron posible que esclavos de distintas zonas geográficas pudieran, a pesar de las barreras que los separaban, reconstruir unidos un sentimiento de comunidad en las nuevas tierras de América.

Hay que proceder sin embargo con cautela, pues al paso de las generaciones y ya para el siglo que nos ocupa no es posible hablar de cultura afro, sino de las influencias que dejó en aquellos lugares en donde los afrodescendientes habitaron en gran número. El continuo mestizaje, la tendencia al blanqueamiento y la asimilación cultural hacen difícil ver los rasgos negros. Sumando que además negros, españoles e indios compartían rasgos culturales similares como el culto a la serpiente, la medicina y la magia, la esencia del alma y la relación con los antepasados y muertos hacen difícil el aventurar aseveraciones categóricas.

No obsta lo antes dicho para que se cumpla la hipótesis que rigió la investigación, existió, existe y existirá un fuerte elemento de influencia africana, derivado de sus creencias animistas, en los muñecos de maleficio. Fue también una tecnología que permitió, mediante el manejo de las emociones, controlar a los individuos receptores inmersos en la misma esfera cultural que los productores. Es también visible cómo alrededor de los muñecos de maleficio se estructuran relaciones de grupo, jerarquizaciones e

interacciones con otros llegando a convertirse en portadores de un código transgeneracional e identitario.

El aporte del presente trabajo no es ni con mucho pretencioso se trata de atender a la interpretación de lo simbólico con todo lo que esto conlleva, dejando de lado al número y a las estadísticas, prestando atención a las expresiones, a lo afectivo, a las voces, a lo emocional, es decir, a lo humano. Tan humanos como fueron o son aquellos que creyeron y creen en la efectividad de los muñecos de maleficio. Estos forman parte de un sistema cultural y llevan en sí mismos un mensaje que puede o no convertirse en realidad dependiendo del receptor. Poder escuchar, comprender y mostrar ese diálogo social ha sido el motor de la investigación.

## FUENTES DE ARCHIVO

AGN, Ramo Ordenanzas, Contenedor 01, Volumen 2, expediente 264.

AHMC/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1238/Exp.57/Año1760.

AHMC/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/C1240/Exp. 84/Año1769.

AHMC/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C.1237/Exp.41/Año1755.

AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1236/Exp. 63/Año 1762.

AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1243/Exp. 133/Año 1783.

AHCM/D/J/Inquisición/Siglo XVIII/ C 1241/Exp.103/Año1776.

## BIBLIOGRAFÍA

Adamson Hoebel, E. "La naturaleza de la cultura" en Shapiro, Harry L., *Hombre cultura y sociedad*, México, FCE, 1993, p. 231.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población Negra en México. Estudio Etnohistórico*. FCE. México. 1972.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1987.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Obra Antropológica XVI. El Negro Esclavo en Nueva España. La formación Colonial, la Medicina Popular y Otros Ensayos*. FCE. México. 1994.

Aguirre Rojas, Carlos, "El queso y los gusanos: un modelo de Historia crítica para el análisis de las culturas subalternas", en *Revista Brasileira de Historia*, São Paulo, vol. 23, núm. 45, Julio del 2003.

Alberro Solange. *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*. FCE. México. 2000.

Alberro, Solange. "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España" en: *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, Carme Ramos-Escandón (Ed.). Colmex. México. 1987.

Alcedo, Antonio de. *Diccionario geográfico-histórico de las Indias occidentales o América*. 5 vols. Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1786-1789.

Augé, Marc, *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*, Gedisa, Barcelona, 1998.

Báez-Jorge, Félix. *Los avatares del Diablo. (La demonología sincrética en los imaginarios simbólicos mesoamericanos y andinos)* Conferencia magistral leída en el XV Congreso sobre Estado, Iglesias y Grupos laicos, CIESAS-GOLFO, Xalapa, Ver., 18 de octubre 2001.

Belinsky, Jorge, "Aproximación indirecta: Lo imaginario en la perspectiva de Jaques Le Goff", en *Bombones envenenados y otros ensayos*, Barcelona, Ediciones Serbal, 2000.

Brading, David A., *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México, FCE, 2010.

Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XVI-XVIII. Las estructuras de lo cotidiano*, México, Alianza Editorial, 1979.

Byrd, Lesley Simpson. *Muchos Méxicos*. FCE. México. 2000.

Camba Ludlow, Úrsula, *Imaginarios ambiguos, realidades contradictorias: Conductas y representaciones de los negros y mulatos novohispanos. Siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México, 2008.

Campos Moreno, Araceli. *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*. El Colegio de México. México. 2001.

Caro Baroja, Julio. *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Carrillo Cázares, Alberto. *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, Zamora, Colmich, 2000.

Casas, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Edición de Isacio Pérez Fernández, Madrid, Editorial Tecnos, 1992.

Castañega, Fray Martín de, Tratado de las supersticiones y hechicerías, ed. de José Dueso Alarcón, San Sebastián, de la Luna. 2001.

Castiglioni, Arturo, *Encantamiento y magia*, México, FCE, 1993.

Chávez Carbajal, María Guadalupe. (Coord.) *El rostro Colectivo de la Nación Mexicana*. IIH-UMSNH. México. 1997.

Chávez Carbajal, María Guadalupe. *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán, 1600-1650*. UMSNH-IIH. México. 1994.

Christensen, Bodil, "Brujerías con papel indígena" en B. Christensen y Samuel Martí, *Brujerías y papel precolombino*, Ediciones Euroamericanas, México, 1972.

Churruca Peláez, Agustín (S. J.). *Historia de la Iglesia en México. Síntesis*. Obra Nacional de la Buena Prensa. México. 2005.

Clifford Geertz, "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 1992.

Coeditores Católicos de México. *Catecismo de la Iglesia Católica*. México. 2006.

Concilio III Provincial Mexicano. Manuel Miró y D. Marsá (impresores). Barcelona, España. 1870.

Concilio Provincial Mexicano VI. Imprenta de la Escuela de Artes. Querétaro. 1828.

Cunin, Elisabeth (coordinadora), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en América Central y el Caribe*, México, INAH, 2008.

De Olmos, (Fray) Andrés. *Tratado de hechicerías y sortilegios*. UNAM. México. 1990.

Díaz Infante, Fernando, *La educación de los aztecas*, México, Panorama, 1984.

Díaz Olguín, Ramón, *Objeto cultural y objeto natural*,  
<https://diazolguin.wordpress.com/2008/11/23/objeto-cultural-y-objeto-natural/>

Diego de Espinosa. *Instrucciones para la formación de la Inquisición en México*. Compilado por Genaro García. *Documentos para la historia de México*. México. 1906.

Durán, Diego, *Historia general de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*.

Durand, G. *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México, FCE, 2005.

Escobar Villegas, Juan Camilo, *Lo Imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia*, Medellín, Fondo Editorial Universidad, 2000.

Fernando Rosas Moscoso, "El miedo en la historia. Lineamientos generales para su estudio", en Claudia Rosas Lauro [ed.], *El miedo en el Perú: siglos XVI al XXI*, Lima, PUCP, 2005, p. 25.

Fortea, José Antonio. *Summa Daemoniaca. Tratado de Demonología y Manual de Exorcistas*. España, MERCABA, 2006.

Fra Molinero, Baltasar, *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*, Madrid, Siglo XXI, 1995.

Frazer, James G., *Magia y religión*, versión electrónica, creado 10/05/2003, <http://www.spiritualminds.com/religion/philosophy/jamesfrazermagiayreligion.pdf>, recuperado en 20/03/2012.

Gargallo García, Olivia. *La Comisaría Inquisitorial de Valladolid de Michoacán*. UMSNH. Colección Historia Nuestra No. 21. Morelia, 1999.

Giménez, *La teoría y el análisis de la cultura*, México, SEP/Comesco/Universidad de Guadalajara, 1978.

Ginzburg, Carlo, "El Inquisidor como Antropólogo" en *Tentativas*, Morelia, México, UMSNH, 2003.



Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "Los peligros del mundo. Honor familiar y recogimiento femenino" en: Speckman Guerra, Elisa, Agostoni, Claudia y Pilar

Gonzalbo Aizpuru (coordinadoras), *Los miedos en la historia*, México, UNAM, 2009.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Vivir en Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 2009.

González y González, Luis, *Once ensayos de tema insurgente*, México, Colmich, 1985.

Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México, 1519-1810: Estudio etnohistórico*. México, Universidad Veracruzana, 1989.

Greenleaf, Richard E., *Zumarraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*. FCE. México. 1988.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-219)*, México, FCE, 2010.

Heers, Jacques, *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*, Valencia, Alfons el Magnanim, 1989.

Hoffmann, Odile, *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América central*, México, INAH, 2010.

Jaulin, Robert. (compilador) *Juegos y juguetes. Ensayos sobre etnotecnología*, México, siglo XXI, 1984.

Junco, Alfonso. *Inquisición sobre la Inquisición*. Campeador. México. 1956.

Jung, Carl G., *El hombre y sus símbolos*, Paidós, Barcelona, 1995.

Klein, S. Herbert. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Alianza Editorial. España. 1986.

León Portilla, Miguel. *Visión de los Vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. UNAM. México. 2000.

Lewis, Laura. *Hall of Mirrors: Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*. Duke University Press. Durham. 2003.

Losada, Ángel, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Madrid, Tecnos, 1970.

Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.

María Guevara. *El desarrollo de Guanajuato virreinal y su conformación étnica: el caso de los afro-mestizos*. Tesis de Maestría en Historia de México, FFyL-UNAM, 2000.

Marín Tello, Ma. Isabel. *Delitos, Pecados y Castigos: justicia penal en Michoacán 1750- 1810*. UMSNH. México. 2008.

Martínez Ayala, Jorge Amós, *¡Guache cocho! La construcción del prejuicio y los estereotipos sobre los terracalenteños del Balsas*, Morelia, UMSNH-Conaculta, 2008.

Martínez Ayala, Jorge Amós. *¡Ese negro ni necesita máscara! Danzas de "negritos en cuatro pueblos de Michoacán. Historia, tradición y corporalidad*. Facultad de Historia-UMSNH. México. 2011.

Medrano Enríquez, A., "Arqueología en un lugar de enfrentamiento bélico entre indígenas españoles durante la Guerra del Mixtón (1541)", en: García Targa, Juan (ed.) *Arqueología colonial Latinoamericana. Modelos de estudio*, Oxford, 2009, pp. 53-63

Meillassoux, Claude, *Antropología de la Esclavitud*, México, Siglo Veintiuno, 1990.

Molinar del Villar, América, "Entre el miedo y la esperanza: la peste de 1737 y la mujer hechicera de san Pablo del Monte, Puebla", en: Speckman Guerra, Elisa, Agostoni, Claudia y Pilar Gonzalbo Aizpuru (coordinadoras), *Los miedos en la historia*, México, UNAM, 2009.

Morin, Claude, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII. Crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, México, FCE, 1979.

Mortiz, Joaquín. (Ed.) *El Placer de Pecar y el Afán de Normar. Seminario de Historia de las Mentalidades*. México. INHA. 1988.

Mota y Escobar, Alonso de la, (1602-1605) *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Guadalajara, INAH, 1966.

Muchembled, Robert. *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*. FCE. México. 2002.

Nettel Ross, Margarita, *Colonización y poblamiento del Obispado de Michoacán*, Morelia, Méx., IMC, 1990.

Norman Martin. *Los vagabundos de la Nueva España, siglo XVI*. México, Ed. Jus, 1957.

Olguín, Enriqueta M, “Novohispanos particulares: La convivencia entre europeos, africanos y novohispanos delincuentes y los indios del Nayar entre los siglos XVI y XVIII en *Memoria XVIII del Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, SLP, UASLP, 2005.

Oliver, Roland and Fage, J. D., *A short history of Africa*, London, African Peguin Books, 1960.

Pérez Bustamante, Rogelio. “Nóminas de Inquisidores, reflexiones sobre el estudio de la burocracia inquisitorial del siglo XVI” En: Joaquín Pérez Villanueva, *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*. Siglo XXI. Madrid. 1980.

Pérez Munguía, Juana Patricia. *El Proceso de Liberación e Integración Social de los Negros y los Esclavos. Valladolid 1750-1810*. Tesis de maestría en el IIH, UMSNH. T97237PER-p

Quezada, Noemí. *Sexualidad, Amor y Erotismo. México Prehispánico y México Colonial*. Plaza y Valdés. México. 2002.

Rappaport, Roy A., “Naturaleza, cultura y antropología ecológica” en Shapiro,

Harry L. *Hombre, cultura y sociedad*, México, FCE, 1993.

Reyes Costilla, Nora, "Reflexiones para el estudio del pueblo Mandé" en María Elisa Velázquez y Ethel Correa (compiladoras) *Poblaciones y culturas de origen africano en México*", México, INAH, 2005.

Rionda Arreguin, Isauro, *Capítulos de historia colonial guanajuatense*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 1997.

Romero, José Guadalupe, *Noticias para formar la Historia y la Estadística del Obispado de Michoacán*, Guanajuato, Méx., AGGEG, 1992.

Ruiz de Alarcón, Hernando. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*. México. 1629.

Sacristán, María Cristina. *Locura e Inquisición en Nueva España, 1571-1760*, FCE, El Colegio de Michoacán, México, 1992.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1979.

Schultes, Evans et al. *Plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*, México, FCE, 2000.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000.

Serna, J. J. María y Viviana Díaz (coord.) *Estudios sobre filosofía y cultura afroamericanas*, México, UNAM, 2012.

Serna, Juan Manuel de la, (coordinador), *De la libertad y la abolición: Africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*, México, INAH, 2010.

Sola, Sabino, *El Diablo y lo diabólico en las letras americanas 1550-1750*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1973.

Solange Alberro. "Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración", en Elsa C. Frost (comp.), *El trabajo y los trabajadores en la Nueva España*. México: Colmex-Tucson, 1979.

Sprenger, Jacobus et Heinrich Kramer. *Malleus Maleficarum*. Ediciones Orión. Madrid. 2000. 2ª parte.

Turberville, A.S. *La Inquisición Española*. FCE. México. 2006.

Van Dijk, Teun A., “El estudio del discurso”, en *El discurso como estructura y proceso*, “Estudios sobre el discurso I. Una introducción multidisciplinaria”, Barcelona, Gedisa, 2008.

Velázquez Gutiérrez, María Elisa y Ethel Correa Duró (compiladoras), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, INAH, 2005.

Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*. Ed. Cumbre, México, 1974. II vol., p. 404.

Vinson, Ben y Bobby Vaughn, *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, México, FCE, 2004.

Viqueira Albán, Juan Pedro. *¿Relajados o Reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, FCE, México, 1987.

Wodak, Ruth y Michel Meyer, “De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD)”, en *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, 2003.

Zamora Calvo, María de Jesús. “Reflejos de mundos ocultos. Inquisidores y demonólogos en los Siglos de Oro.” en: *Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*. (España. Julio, 2002.)

## HEMEROGRAFÍA

Ayala Calderón, Javier. “El Diablo en los exempla de las crónicas regulares de Nueva España: una literatura antigua en nuevas tierras.” en: *Diálogos*. Revista electrónica de Historia 2008. <http://historia.fcs.ucr.ac.cr/diálogos.htm>. Diciembre 2010.

Barrera Méndez, Juan Antonio, "El miedo colectivo: el paso de la experiencia individual a la experiencia colectiva", *El Cotidiano*, núm. 159, enero-febrero, 2010, pp. 5-10 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, México, en: <http://www.rdalyc.org/articulo.oa?id=32512747002>.

Brasey, Edouard. "Traité de magie noire et manuels d'inquisition." Dans *Historia*. (France, Décembre, 2001). N° 660.

Diet Emmanuel, *L'objet culturel et ses fonctions médiatrices*, <http://www.cairn.info/revue-connexions-2010-1-page-39.html>.

Ésteve, Fernando, Oikonomía, UAM, <http://www.rankia.mx/blog/oikonomia/>, recuperado diciembre 20, 2014.

Frijda H. (1986). *The emotions*, Cambridge, Cambridge University Press. Izard E. (1990) "Personality, emotions expressions, and rapport", *Psychological Inquiry*, 1 (4), 315-317. Thompson R, A. (1988) "Emotion and self-regulation" en R.A. Thompson (comp.) *Nebraska Symposium on Motivation: vol. 36. Socioemotional development: Current theory and research in motivation*, Lincoln, University of Nebraska Press.

Hemer Brasey, Edouard. "Traité de magie noire et manuels d'inquisition." en *Historia*. (France, Décembre, 2001). N° 660.

José Antonio Sayés, profesor de la Facultad de Teología del Norte de España, Burgos. Citado por García, Diana. "La existencia del diablo: ¿dogma de fe?" *El Observador de la Actualidad*. No. 536. Querétaro, México. 16 de oct. 2005.

López Meraz, Óscar Fernando. *Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el Demonio*. En: *Revista Complutense de Historia de América*. Vol. 34. 2008. <http://revistas.ucm.es/ghi/11328312/articulos/RCHA0808110131A.PDF>.

Martínez González, Roberto. "Bruja y Nahualli: Versiones y Perversiones en el Proceso Colonial" En *Cyber Humanitatis* Núm. 48. SISIB Universidad de Chile. 2008.

Martínez González, Roberto. “Los Enredos del Diablo: o de cómo los nahuales de hicieron brujos.” En: *Relaciones*. México. Verano 2007. El Colegio de Michoacán. Año/Vol. XXVIII, número 111.

Meyer, Denis C., *Langue, identité et objets culturels*, [http://www.academia.edu/1413397/Langue\\_identite\\_et\\_objets\\_culturels](http://www.academia.edu/1413397/Langue_identite_et_objets_culturels).

Yann, Nicolas, “Les objets culturels,” en *Philosophiques*, vol. 26, n° 2, 1999,. <http://id.erudit.org/iderudit/004962ar>.

Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en *Frontera Norte*, Vol. 9, núm. 18, julio-diciembre, México, 1997.

Sayés, José Antonio, “La existencia del diablo: ¿dogma de fe?” en *El Observador de la Actualidad*, no. 536, Querétaro, México, 16 de oct. 2005.

## RESUMEN

Los muñecos de maleficio son una tecnología corporal abajeña con profundas influencias afro y que sirven para controlar al individuo, y al mundo. Estos objetos culturales son producidos por afrodescendientes que se encuentran inmersos en un sistema cultural característico que les provee significación como símbolos culturales y que fueron utilizados como un modo de paliar un poco alguna condición de subalternidad que les mantenía en ocasiones en una situación social de opresión y rechazo. El presente trabajo, producto de la Historia Cultural, usa los documentos inquisitoriales como la atalaya desde donde se puede mirar las relaciones del negro esclavo y sus descendientes con los muñecos de maleficio, en tanto objeto cultural; relaciones con la sociedad en general, sus maneras de pensar y visión del mundo, además de sus formas de resistencia. Desvela las relaciones de poder, identidad, imagen (percepción), representación y actitud de un grupo socio-cultural (subalterno) a través de los documentos producidos por el grupo hegemónico.

## ABSTRACT

Hex dolls are a technology abajeña body with deep African influences and used to control the individual, and the world. These cultural objects are produced by Afro descendants who are immersed in a characteristic cultural system that gives them significance as cultural symbols and which were used as a way to alleviate some a condition of subservience that kept them sometimes in a social situation of oppression and rejection. This work product of Cultural History, use the inquisitorial documents as the vantage point from where you can look black slave relations and their descendants with hex dolls, as a cultural object; relations with society in general, their ways of thinking and vision of the world and its forms of resistance. Unravel power relations, identity, image (perception), representation and attitude of a (junior) socio-cultural group through the documents produced by the hegemonic group.

Palabras clave: muñecos de maleficio, historia cultural, símbolo, afrodescendientes, identidad.