

## ANA DE VEGA, MULATA: ¿CURANDERA O HECHICERA?

Joan Cameron Bristol\*

En 1647, un español llamado Juan García Sambrano llevó a su esposa María de su casa, en Guexocingo [Huejotzingo], a la ciudad de Puebla (a unos veinte kilómetros de distancia), "a curarla de una grave enfermedad".<sup>1</sup> Sin embargo, el doctor que la trató, Bartolomé Parejo, alcanzó pronto los límites de su experiencia y dejó de tratarla "por no alcanzar la calidad de la dicha enfermedad". Sugirió a Juan y a María que fueran a consultar a "una mujer curandera de achaques de mujeres para curarla".<sup>2</sup> La curandera era una mulata libre llamada Ana de Vega y vivía en Puebla. Según María, Ana diagnosticó su enfermedad como resultado de la hechicería; le dijo que

había sido "rociada con polvos sobre el cuerpo" y que éstos eran "tan nocivos que si los hubiera bebido, no hubiera durado cuatro días con la vida".<sup>3</sup> Ana trató a María durante algunos días en Puebla y luego continuó con la curación cuando regresó a Guexocingo, dándole "diferentes bebedizos, y [...] unturas, y otros medicamentos", incluyendo varios enemas.<sup>4</sup> En una evacuación de María, Ana encontró "una cosa blanca como un palito" que identificó como un gusano muerto, y afirmó que era un signo claro de hechicería.<sup>5</sup> Le dijo a María que la persona que la había hechizado era una mujer llamada Ana de Morales, la esposa del hijo de María, Francisco Sambrano.

<sup>1</sup> AON, Inquisición, 1627, vol. 429, exp. 4. Causa criminal contra Ana de Vega, mulata curandera vecina de Los Ángeles, fs. 209-283; esta cita, f. 220.

<sup>2</sup> *Ibid.*, f. 220.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, f. 212.

<sup>5</sup> *Ibid.*, f. 229v.

Éste no estuvo presente cuando Ana de Vega trató a su madre y se alarmó de manera comprensible cuando María le comentó el diagnóstico. Él fue a Puebla a visitar a la curandera para obtener más información sobre la supuesta responsabilidad de su esposa. Ana reiteró su acusación contra Ana de Morales, pero se rehusó a explicar cómo sabía que su esposa era la causante de la enfermedad de María. Aun sin esta información, Francisco le creyó y se enojó, estaba "contra la dicha su mujer por haber causado a la dicha su madre tan grave perjuicio y enfermedad, exclamando contra ella, el atrevimiento que habla tenido y mala conciencia en su proceder, y ejecución en tan mal hecho".<sup>6</sup> Según él, se enfureció tanto que Ana de Vega pudo persuadirlo de comprarle los polvos y otros objetos que podría emplear para asesinar a su esposa y a sus suegros, de quienes sospechaba que habían ayudado a su hija con el hechizo. La cólera que sentía no

fue pasajera. Después de ver a Ana de Vega, Francisco se deshizo de su valiosa propiedad, vendiendo e inclusive, de acuerdo con él, "malbarat[ando]" su recua "para ejecutar libremente su intento de cometer las dichas muertes".<sup>7</sup> Compró un caballo y escondió algunos de sus bienes en una barranca fuera de la ciudad, aparentemente, para escapar e ir allí después de cometer los asesinatos. Según Francisco, fue "engañado de sus sospechas, concebidas contra la dicha su mujer y sus padres y del crédito que dio por entonces a la dicha mulata curandera".<sup>8</sup>

Aunque lo convencieron las acusaciones de Ana contra su esposa, Francisco recibió lo que parecía ser otra prueba de la culpabilidad de Ana de Morales. Por recomendación de Ana de Vega, tomó las llaves de su esposa y revisó sus pertenencias. No encontró nada al principio, pero llevó unas cajas con ropa y otras cosas a la casa de sus suegros, donde estaba Ana de Vega. La

<sup>6</sup> *Ibid.*, f. 212v.

<sup>7</sup> *Ibid.*, f. 213.

<sup>8</sup> *Ibid.*

curandera le dijo que viera en el escritorio de Ana de Morales y encontró un moño para el cabello. Ana le dijo que mirara el moño, en el que encontró un objeto "como tripita, seca con unas puntadas de pita cosidas en ella".<sup>9</sup> La curandera encendió el objeto. Éste se retorció al quemarse y, al ver esto, Ana gritó: "vean el dicho hechizo, como es cierto".<sup>10</sup> Cuando Francisco encontró un paquete de adormideras y dos objetos "que parecían ser de carne seca" entre las pertenencias de su esposa, Ana le aseguró que ambos eran parte del hechizo.<sup>11</sup> Al escuchar esto, Francisco se dirigió furioso a su casa para enfrentar a su esposa, "ciego de enojo y cólera e indignación pareciéndole ser cierto todo lo referido según lo había afirmado la dicha mulata curandera".<sup>12</sup> Aunque Ana de Morales reconoció que los objetos que Francisco había encontrado le pertenecían, negó toda maldad

y explicó que todos los objetos tenían usos legítimos sin relación alguna con la hechicería. En cambio, "con grandes lágrimas y juramentos, y exclamaciones que hizo al cielo", Ana de Morales afirmó que toda la historia era una mentira y que Ana de Vega lo había engañado y lo había puesto en su contra.<sup>13</sup>

Luego de hablar con su esposa, Francisco experimentó un rápido cambio de parecer. *Persuadido de la inocencia de su esposa, y creyendo en las acusaciones de que Ana lo había manipulado, fue a ver al comisario de la Inquisición y acusó a la mulata de curar sin autorización para practicar la medicina, cometer fraude y hacer uso de la hechicería.*<sup>14</sup> Ana de Vega fue encarcelada en la prisión pública en Guexocingo y luego se le trasladó a la prisión secreta de la Inquisición en México, donde permaneció seis meses.

<sup>9</sup> *Ibid.*, f. 213v.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, f. 214.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, fs. 214v -215.



La historia presentada aquí, hasta ahora proviene de los testimonios de personas que declararon contra Ana. No obstante, tenemos acceso a su punto de vista, pues a las personas que eran acusadas de delitos en la Inquisición se les daba la oportunidad de responder a los acusadores. Al principio, Ana se defendió afirmando que las acusaciones eran mentiras, que ella no había asegurado que María estuviera hechizada y que Francisco había revisado las pertenencias de su esposa por cuenta propia, no por su recomendación. Explicando en detalle cómo hizo y utilizó sus medicinas, confirmó que había curado gente que estaba hechizada, pero que no había usado hechicería. Según ella, "no ha curado con cosas del demonio, sino con cosas de Dios".<sup>15</sup> Sin embargo, después de que la amenazaron con torturarla y que los testimonios en su contra se hicieron públicos, Ana de Vega confesó los delitos de los que se le acusaba. Dijo a los

inquisidores que había diagnosticado la enfermedad de María como hechicería causada por su nuera, y que le había vendido a Francisco los polvos y objetos que planeaba usar para asesinar a su esposa y a sus suegros. Trató de justificar sus actos al describirse como una persona débil e ignorante, en contraste con las imágenes de astucia y maldad que los testigos habían mencionado, y manifestó que ella fue la engañada por el diablo. De acuerdo con su último testimonio, Ana no era una curandera calificada. En cambio, trataba a sus clientes como "a bulto [...] preguntando a los indios herbolarios qué es bueno para esta o aquella enfermedad".<sup>16</sup> Declaró que "no conoce al diablo ni tiene con él pacto alguno, sino con Dios y la Virgen santísima".<sup>17</sup>

Es difícil hilar acontecimientos basándose en testimonios de la Inquisición, ya que cada parte tenía sus propias motivaciones para presentar la historia de una manera en particular.

<sup>15</sup> *Ibid.*, f. 250v.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, f. 268v.

Francisco quizás quería inculpar a Ana de Vega para justificar sus propios planes de asesinato y esto pudo haber jugado un papel importante en sus declaraciones, según las cuales lo manipulaba la curandera, quien acusó a Ana de Morales de practicar la hechicería. Puesto que Ana quería que sus acciones parecieran aceptables ante los inquisidores, en su primera declaración pudo haber dicho que Francisco y otros testigos estaban mintiendo para justificar lo que ella había hecho. Por otro lado, pudo no haber cometido lo que se le imputaba y haber admitido culpabilidad en su segunda declaración para aminorar su castigo, cuando reparó en que había pocas posibilidades de ser absuelta. Ya que es difícil saber cómo sucedían ciertos acontecimientos y si algunos fueron exagerados o inventados, debemos atender al hecho de que lo afirmaron quienes lo hicieron y sus posibles motivaciones para hacerlo.

De cualquier modo, los inquisidores creyeron tanto en la acusación de Francisco como en la confesión final de Ana y la encontraron culpable de "hereje, bruja, apóstata de nuestra santa fe Católica, hechicera excomulgada, invocadora de los demonios, con sospechas vehementes, con pacto con ellos, embustera, perjura, ladrona a título de curandera, fautora, y encubridora de cómplices en sus maldades".<sup>18</sup> El 30 de marzo de 1648, fue castigada en un auto de fe. Recibió doscientos azotes y fue exiliada de su casa en Puebla.

Este caso relata las curaciones, la hechicería y la jerarquía social en Nueva España. Las identidades sociales coloniales se expresaban en el concepto de calidad, el cual se utilizaba para clasificar y definir a las personas para diferenciar a españoles de no españoles que formaban la vasta mayoría de la población.<sup>19</sup> La calidad de un individuo se basaba en una serie de factores que

<sup>18</sup> *Ibid.*, f. 278.

<sup>19</sup> En 1646, los españoles representaban tan sólo 0.8% de la población de Nueva España. El resto de la población estaba formada por 2% de negros, 22.6% de castas (incluyendo 6.8% de mulatos) y 74.6% de indígenas. Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México: estudio etnohistórico* (1946), reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, 219 pp.

Incluían el color de la piel, la ropa, la ocupación, las relaciones personales y las prácticas culturales.<sup>20</sup> La pureza de sangre era un elemento importante de calidad y las personas podían reclamar esto sólo si podían probar que no tenían ascendencia judía, musulmana o no cristiana. Quienes eran identificados como indios, negros, mestizos y mulatos nunca pudieron reclamar limpieza y eso les impedía acceder a oportunidades como asistir a la universidad, ordenarse como sacerdotes y practicar ciertas ocupaciones, incluyendo la medicina. Los no españoles eran considerados inferiores a los españoles y tenían que servirles y aprender de sus ejemplos. A primera vista, el caso de Ana de Vega refleja a la perfección estas jerarquías. Después de todo, llamaron a la curandera mulata para servir a una mujer española y ocuparse de sus necesidades corporales. Sin embargo, cuando indagamos con más detenimiento, vemos que Ana no estaba necesariamente en una posición inferior en rela-

ción con María y su familia. María, su esposo Juan y su hijo Francisco le mostraban una gran deferencia, respetaban sus diagnósticos y seguían sus directivas, aun cuando ella acusó a un miembro de su propia familia de hechicería. ¿Por qué depositaron tanta confianza María Sambrano y su familia en una mulata, supuestamente inferior a ellos debido a su calidad? ¿Qué los impulsó a cambiar su opinión de ella y a acusarla de hechicería? ¿Qué nos dice este caso de las oportunidades, y los límites de estas oportunidades, que tenían los afro-mestizos en Nueva España? Antes de acometer estas preguntas, es necesario colocarlas en contexto al examinar las ideas sobre curaciones y hechicería en Nueva España.

#### CURACIONES Y HECHICERÍA

Ana de Vega y la gente que testificó en su contra coincidían en que, en su papel de curandera, utilizaba ungüentos, enemas, bebedizos y polvos. Sin em-

<sup>20</sup> Carrera, Magali M., *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Painting*, Austin, University of Texas Press, 2003, pp. 6-21.



bargo, describieron sus motivaciones para utilizar estos materiales de una manera distinta. Ana afirmaba que había ayudado a mucha gente a recuperarse de enfermedades y que la motivaba el amor de Dios y no el del diablo. Francisco y los demás testigos que declararon en su contra aseguraron que ella "ha obrado, y obra, actualmente, o por virtud de pacto, tácito o expreso, con el demonio".<sup>21</sup> Si se consideran en forma conjunta, los testimonios de Ana y sus acusadores reflejan

dos aspectos del modo en que la gente definía la curación y la hechicería en Nueva España. En primer lugar, la explicación que dio Ana al describir sus actividades como prácticas de curación y las definiciones de los testigos que relacionaban sus actividades con la hechicería, se basaban en la suposición de que la salud corporal estaba relacionada con elementos sobrenaturales y que los materiales físicos, como bebedizos y polvos, podían curar influyendo sobre el mundo sobrenatural de la



<sup>21</sup> AGN, Inquisición, 1647, vol. 429, exp. 4, f. 215.

hechicería y el mundo físico del cuerpo. Pese a que las personas que testificaron contra Ana pusieron en duda su diagnóstico específico y sus motivaciones, aceptaron la idea de que la enfermedad física podía causarse con hechicería. En segundo lugar, para la gente de la Colonia, la línea entre curación y hechicería era indistinta y se basaba con frecuencia en un contexto determinado. Ana afirmó que era curandera y no hechicera, pero así y todo, explicó que curaba a personas de enfermedades causadas por la hechicería.

La idea de que las enfermedades y otras desgracias podían originarse en el terreno sobrenatural y en el físico, era común para la medicina académica española y para la medicina "popular" de los curanderos. De acuerdo con la teoría humoral de Galeno, que consti-

tuyó la base de la medicina académica, la enfermedad resultaba de un desequilibrio en los cuatro humores básicos y podía curarse con medicamentos que tuvieran las cualidades opuestas de los humores. Se capacitaba a doctores y cirujanos latinos según esta teoría.<sup>22</sup> Sin embargo, la teoría galénica no fue la única base para la medicina española. Los empíricos manejaban actividades como la extracción de dientes, la soldadura de huesos, el tratamiento de hernias y la partería, y no habían sido capacitados bajo la teoría médica.<sup>23</sup> Aún más importante para nuestros objetivos: conforme a las ideas médicas españolas, la enfermedad podía causarse también por fuerzas ajenas al cuerpo físico, como recibir mal de ojo, ignorar a las ánimas del purgatorio, cometer un pecado y experimentar

---

<sup>22</sup> Andrews, J. Richard, y Ross Hassig, introducción a Ruiz de Alarcón, Hernando, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to this New Spain*. Norman, Universidad de Oklahoma, 1984, pp. 31-32.

<sup>23</sup> Risse, Guenter B., "Medicine in New Spain", en *Medicine in the New World: New Spain, New France, and New England*, Knoxville, ed. Ronald L. Numbers, University of Tennessee Press, 1987, pp. 13-14.



posesión demoníaca. Los problemas que se originaban en el terreno sobrenatural podían diagnosticarse y curarse mediante la súplica a los santos especializados en enfermedades específicas y mediante la oración; los sacerdotes hacían exorcismos en casos de posesión.<sup>24</sup> Los médicos consideraban estas causas cuando diagnosticaban una enfermedad.<sup>25</sup> De hecho, estas ideas estaban tan arraigadas que la gente desconfiaba de los cirujanos porque sus remedios tenían que ver exclusivamente con lo corporal e ignoraban las dimensiones espirituales del padecimiento.<sup>26</sup> La medicina española no era la única opción de asistencia médica para la gente de la Colonia. Mientras que el Protomedicato regulaba al personal médico examinando y autorizando a doctores, cirujanos y empíricos, había una gran población de curanderos sin autorización para ejercer la medicina que se ocupaban de muchas

necesidades médicas coloniales. El Protomedicato exigía al personal médico que tuviera limpieza de sangre, aunque no siempre se ponía en vigencia la norma con rigor y las parteras eran una excepción. No obstante, la mayoría de los curanderos no españoles no tenía autorización para practicar la medicina.

Mientras que las técnicas que utilizaban los curanderos estaban influidas por la medicina española, también contenían elementos de prácticas médicas indias y africanas. Los curanderos utilizaban plantas indias como el peyote, el putomate [sic] y el pipiltzintli, así como plantas europeas como la ruda y la salvia.<sup>27</sup> Los africanos no importaron plantas cuando se les trajo por la fuerza a Nueva España, aunque técnicas como la adivinación por el ventriloquismo y conceptos como la posesión mística y el culto a los ancestros pudieron tener elementos africanos.<sup>28</sup> Como los españoles, los amerindios y

<sup>24</sup> Andrews y Hassig, *op. cit.*, p. 32.

<sup>25</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial* (1963), reimpresión México, fce, 1992, pp. 33-35. Andrews y Hassig, p. 29.

<sup>26</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo, *op. cit.*, p. 33.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 37, 186.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 59-74, 178.

los africanos occidentales y centro-occidentales veían la enfermedad física y otras desgracias vinculadas con las fuerzas sobrenaturales, así fueran éstas ancestros, espíritus o la hechicería de otras personas, y las medicinas que utilizaban los curanderos denotaban esta suposición. Por ejemplo, Ana de Vega afirmaba que trató a una mujer hechizada al darle una hierba llamada coco, que había ocasionado la expulsión de tres demonios de su cuerpo y la había curado.<sup>29</sup> La gente de la Colonia atribuía las enfermedades a una variedad de causas sobrenaturales y naturales y creía que los curanderos (médicos o curanderos sin autorización para ejercer la medicina) debían considerar estas causas en sus diagnósticos y curaciones.

Sin embargo, aunque los doctores españoles y los curanderos tomaban en cuenta elementos naturales y sobrenaturales en sus tratamientos, algunos diagnósticos y tratamientos eran más aceptados que otros. Los curanderos

coloniales practicaban su arte en un contexto español en el que había una rígida demarcación entre las fuerzas demoniacas y diabólicas, que causaban enfermedades y desgracias, y Dios y los santos, que trabajaban para el bien. Cualquier cosa que no fuera evidentemente cristiana se clasificaba como hechicería. Hernando Ruiz de Alarcón, un sacerdote del siglo xvii que investigaba lo que denominaba "las supersticiones y costumbres gentílicas" de los nahuas, afirmaba que muchas de sus prácticas, incluyendo la asignación de nombre a los recién nacidos y el descubrimiento de sus dobles animales y los rituales de adivinación que empleaban alucinógenos, estaban inspiradas por el diablo.<sup>30</sup> Cuando João António Cavazzi de Montecúcolo describió las "supersticiones" que encontró como misionero, en el Congo del siglo xvii, afirmaba que las ceremonias en las que se examinaba agua hirviendo en busca de ciertos presagios y en rituales de curación en los que eran invocados espíri-

<sup>29</sup> ANH, Inquisición, 1647, vol. 429, exp. 4, f. 250v.

<sup>30</sup> Ruiz de Alarcón, Hernando, *op. cit.*, pp. 45, 48.



tus, se hacían para poner a la gente en contacto con lo diabólico.<sup>31</sup> El modo en que el Estado español definía a la hechicería era similar al de los clérigos. Las prácticas no familiares se interpretaban dentro de un marco cristiano en el que el bien y el mal eran fuerzas distintas. Cualquier poder sobrenatural que no estuviera dentro de este marco era diabólico por definición.

Aunque la Inquisición definía "hechicería" y "curación" como actividades distintas, la gente de la Colonia las veía como probables puntos en un continuo de métodos que apuntaban a la regulación del cuerpo y de su lugar en el mundo. En sus mentes, muchas medicinas pudieron haber estado en

algún punto entre estos dos polos. Su entendimiento de la hechicería se complicaba por la carencia de una definición única del concepto, dado que los términos hechicería y brujería se utilizaban para explicar un grupo diverso de actividades, incluyendo participación demoníaca, adivinación y casos en los que se utilizaban polvos y hierbas para controlar las acciones de otras personas.<sup>32</sup> Las ideas del pueblo colonial sobre la diferencia entre curación y hechicería eran influidas por las situaciones que lo impulsaban a usar medicinas. Por ejemplo, cuando María Sambrano padecía "de grave enfermedad", su preocupado esposo la llevó a Puebla para consultar a un doctor

<sup>31</sup> Cavazzi de Montecúccolo, *João Antônio Descrição histórica das Tres Reinos do Congo, Matamba e Angola*, 2 vols. (trad. Graciano Maria de Leguzzano), Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1965, pp. 113, 97 (i).

<sup>32</sup> Testigos afirmaron que Ana de Vega practicaba la hechicería, aunque también usaron el término bruja o brujería. Solange Alberro utilizó la tipología de hechicería y magia de Evans-Pritchard para definir hechicería como algo que se desarrolla con el uso de magia, "mediante el uso de herramientas concretas, palpables", y brujería como una "acto psíquico". En otro texto, Alberro afirmó que los mexicanos no hacían una distinción entre estas prácticas. Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700* (1988), reimpresión México, ICE, 1993, p. 297; 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, El Colegio de México, 1987, p. 93. Según Laura Lewis, en Nueva España "brujería" hacía referencia al vuelo en el Sabat o al "nagualismo", y que la hechicería hacía referencia a todas las otras actividades supersticiosas. Lewis, Laura, *Hall of Mirrors: Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 202.



español con la esperanza de que pudiera curarla.<sup>33</sup> La imposibilidad de curación del doctor Parejo debió haber desilusionado a María y a su esposo, y Ana de Vega pudo haber representado la última esperanza para lograr la recuperación de María. En su entusiasmo de verla curada, no pudieron haberse preocupado demasiado en cómo categorizar o definir sus remedios. De hecho, aunque María cuestionaba con rigor a Ana de Vega sobre su diagnóstico de hechicería, "complicándola" en varias oportunidades cuando le preguntaba cómo la había hechizado su nuera y cómo lo sabía ella, continuó el tratamiento con Ana cuando regresó a Guexocingo.<sup>34</sup> Las personas que padecían enfermedades estaban probablemente menos preocupadas por las definiciones del Estado en cuanto a técnicas de curación aceptables, que por la recuperación. Hasta pudieron haber estado listas para pasar por alto técnicas de curación supersticiosas si experimentaban una mejoría

de síntomas, o si se les daba una esperanza de recuperación.

#### ANA DE VEGA

¿Por qué los españoles María Sambrano, su esposo Juan García Sambrano y su hijo Francisco confiaron en la mulata curandera Ana de Vega para que diagnosticara y tratara la enfermedad de María? Sus motivaciones provenían de un contexto colonial más amplio: las acciones de Ana y la dinámica de la familia Sambrano. En gran medida, se solicitaban los servicios de curanderos sin autorización para ejercer la medicina en Nueva España y tres factores les otorgaban especial importancia. En primer lugar, había escasez de doctores autorizados para practicar la medicina, de manera que indígenas, negros y otros no españoles eran relegados automáticamente a las manos de curanderos.<sup>35</sup> Se suponía que los españoles debían tratarse con doctores

<sup>33</sup> AGN, Inquisición, 1647, vol. 429, exp. 4, f. 212.

<sup>34</sup> *Ibid.*, f. 229v.

<sup>35</sup> Quezada, Noemí, "The Inquisition's Repression of Curanderas", en *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Mary Elizabeth Perry y Anne J. Cruz (coords.). Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 37-38.

autorizados, pero entre 1607 y 1738 sólo 438 personas tenían título de medicina en México, una cifra que no podía satisfacer siquiera las necesidades médicas de la población española.<sup>26</sup> Por ende, españoles y no españoles confiaban en curanderos no autorizados en momentos de dolencia. En segundo lugar, era difícil mantener una buena salud y no se podía confiar siempre en las prácticas médicas modernas. Aun cuando estaban disponibles los doctores autorizados, no siempre tenían el conocimiento para curar gente enferma, como lo ejemplifica la descripción de María Sambrano sobre cómo el doctor Parejo le dijo a ella y a su esposo que "la cura de su enfermedad era de mujeres y no de médicos" y recomendó que "se llamase una comadre curandera que la viese y curase porque él no entendía esta enfermedad".<sup>27</sup> Madres y niños morían en el alumbramiento y la gente perecía por infecciones, en acci-

dentes o padecían otros problemas que hoy podrían tratarse con antibióticos u otra intervención. Las enfermedades epidémicas eran una amenaza frecuente y recordaban a la gente las limitaciones de la medicina y la vulnerabilidad de sus cuerpos.<sup>28</sup> Los curanderos y sus medicinas daban más opciones a la gente con enfermedades al tratar dolencias que los doctores españoles no podían tratar. Finalmente, las ideas sobre la calidad constituían un tercer factor que pudo haber ayudado a crear una demanda de curanderos no españoles. Los españoles definían a los africanos, amerindios y sus descendientes como poco refinados, irracionales y cercanos a la naturaleza. La idea de que estaban más en sintonía con el mundo natural y con el terreno de lo sobrenatural pudo haber hecho que el pueblo de la Colonia de todas las castas creyera que los negros, mulatos e indios tenían habilidades especiales

<sup>26</sup> Tate Lanning, John, *The Royal Protomedicato: The Regulation of the Medical Professions in the Spanish Empire*, John Jay Tepaske (coord.), Durham, Duke University, 1985, p. 139.

<sup>27</sup> *ANQ*, Inquisición, 1647, vol. 429, exp. 4, p. 229.

<sup>28</sup> Austin Alchon, Suzanne, *A Pest in the Land: New World Epidemics in a Global Perspective*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2003, pp. 68-70.

para curar más eficaces que los métodos de los médicos españoles, en especial cuando la medicina española no ofrecía soluciones a sus problemas.<sup>39</sup> La falta de personal médico español, las incertidumbres de la vida y las ideas sobre la calidad hacían que los curanderos fueran importantes para los miembros de todos los grupos sociales de Nueva España.

María y su familia también pudieron haber confiado en Ana de Vega porque la curandera se presentaba a sí misma como una experta. Según María, cuando la mujer en cuya casa estaba hospedada le preguntó a la curandera por qué estaba enferma, Ana produjo de inmediato un diagnóstico sin vacilar. Aunque María pudo haberse perturbado por la idea de que alguien quería dañarla, el aire de certeza de Ana y su veloz diagnóstico debieron

haberla tranquilizado y, a su esposo, darle esperanza. Su experiencia con la curandera fue ciertamente distinta a la situación con el doctor Parejo, quien había fallado incluso al diagnosticar a María y no menos en tratarla. Cuando María, "complicándola", le preguntó a Ana cómo sabía que su nuera la había hechizado, afirmó que la curandera le proporcionó descripciones de curaciones exitosas que había realizado, presentándole de hecho su experiencia como referencia a falta de la clase de referencia oficial que podían dar los médicos autorizados. De acuerdo con María, Ana afirmó inclusive que había curado a otra paciente del doctor Parejo cuando él y unas "comadres" (curanderas) diagnosticaron erróneamente a una mujer enferma, diciendo que estaba embarazada. En cambio, Ana sostuvo que la mujer estaba hechi-

<sup>39</sup> Los poderes curativos y la hechicería se asocian con frecuencia con elementos externos o desconocidos. Aunque negros y mulatos, inclusive los nativos de África, fueron rápidamente introducidos a la cultura de la sociedad española y vivieron entre otros residentes coloniales, se les veía como seres marginales en el sistema español. Julio Caro Baroja afirma que la gente asocia los poderes místicos con grupos de personas que se consideran inferiores porque pasan a verse como más "naturales", y Solange Alberro menciona esta idea para explicar por qué los españoles, negros y castas iban a ver a curanderos indios. Se puede explicar por qué los españoles iban a curanderos negros y afroestizos también. Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas e Inquisición*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1967, p. 49 (i) Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México*, p. 300.



zaña y su diagnóstico fue confirmado cuando, después de que tomó su medicina, la paciente echó tres demonios con cuernos.<sup>40</sup> También manifestó que sabía que la madre de Ana de Morales "tenía una negra grande hechicera" que había hechizado a la tía de Ana y explicó que sabía esto porque había curado a la tía.<sup>41</sup> Ana agregó que Ana de Morales había enviado a una mujer negra a Puebla para obtener de unos indios la hechicería que usó contra María, y que la negra le había pagado a los indios catorce pesos.<sup>42</sup> La narración de las curaciones que realizó Ana y el conocimiento detallado que tenía de Ana de Morales, debieron haber aumentado la confianza de María en Ana.

Los resultados de las curaciones de Ana de Vega también debieron ayudar de manera que María, Juan y Francisco

confiaron en ella. En primer lugar, Juan y Francisco informaron que María se sentía mejor después de que Ana administró los remedios.<sup>43</sup> En segundo, Ana aseguró haber encontrado gusanos en una de las evacuaciones de María, lo que era prueba de que la mujer enferma había sido hechizada. Francisco informó que los gusanos reforzaron su creencia de que su madre había sido hechizada<sup>44</sup> y, según Ana de Morales, esta evidencia ayudó "en [a] darle [a] [Ana de Vega] crédito en lo que había dicho contra [Ana de Morales] del dicho hechizo".<sup>45</sup> Haber encontrado los objetos sospechosos entre las pertenencias de su esposa definió la creencia que tenía Francisco en la culpabilidad de ésta. Sus sospechas estaban alimentadas también por un acontecimiento que ocurrido varios años atrás, cuando

<sup>40</sup> ANI, Inquisición, 1647, vol. 429, exp. 4, fs. 229v-230.

<sup>41</sup> *Ibid.*, f. 229v.

<sup>42</sup> La afirmación de Ana de Vega refleja la aseveración de Laura Lewis de que negros y mulatos eran intermediarios entre indios y españoles en cuestiones relacionadas con la hechicería. Ana de Vega también afirmaba que había obtenido muchos de los materiales que usaba para curar de los indios herbolarios, aunque es posible que dijera esto para transferir la culpa por su supuesta "hechicería" a otros. Lewis, Laura, *op. cit.*, pp. 153-158.<sup>43</sup> *Ibid.*, f. 220.

<sup>43</sup> *Ibid.*, f. 220.

<sup>44</sup> *Ibid.*, f. 213v.

<sup>45</sup> *Ibid.*, f. 224.

los padres de Ana de Morales envenenaron a Francisco para evitar que se la llevara. Él dijo que estuvo enfermo por tres años después del incidente.<sup>46</sup> Sin duda, este acontecimiento facilitó que creyera en la culpabilidad de su esposa. No obstante, según él, la prueba a la que lo guiaron Ana y sus interpretaciones confirmó sus sospechas sobre Ana de Morales. Confió en la curandera porque generó lo que le parecía una prueba irrefutable de la traición de su esposa.

Los tratamientos de Ana de Vega dieron esperanza a María y su familia, y la salud de María mejoraba. ¿Qué ganaba Ana siendo una curandera? Su recompensa principal era el dinero. El arte de curar era trabajo y los curanderos lo hacían por la ganancia que obtenían. El hecho de que el arte de curar fuera una empresa con la que se hacía dinero, era un componente esencial de las acusaciones contra ella, dado que una de las acusaciones de Francisco era que le quitaba el dinero a la gente de

manera fraudulenta, engañándola y manipulándola para aumentar sus ganancias.<sup>47</sup> Ana coincidía en que el dinero era un aspecto importante del curanderismo, pero lo utilizó como defensa diciendo que necesitaba el dinero que ganaba curando para mantenerse, y que si ella había hecho mal "que el sacar dineros, era su pecado, y embuste", y no hechicería.<sup>48</sup>

Además, pudo haber recibido un beneficio material menor por ser curandera. Hemos visto que se ganó la confianza de sus clientes, y que esta confianza se tradujo en autoridad y respeto. María y su familia aprobaron lo que decía Ana, aceptaron sus diagnósticos, usaron sus bebedizos y ungüentos y pidieron por ella cuando María regresó a Guexocingo. Según Francisco, basó sus planes de matar a su esposa y a su familia en la opinión de ella. Ese poder pudo haber hecho de la curación una profesión deseable para los no españoles que no tenían honor por definición

<sup>46</sup> *Ibid.*, f. 212v.

<sup>47</sup> *Ibid.*, f. 214v.

<sup>48</sup> *Ibid.*, fs. 271v, 280.

y a los cuales se les negaba estatus y prestigio. Sin embargo, vemos que esta autoridad duró poco, dado que al final fue Ana de Vega y no Ana de Morales la castigada por hechicería. ¿Cómo pasó de ser respetada como curandera a ser declarada culpable de brujería y fraude?

En primer lugar, la confianza y la autoridad que ganó Ana por curar a María se basó en fundamentos frágiles. Aunque Francisco reconoció que había creído en las acusaciones de Ana contra su esposa, María testificó que había dudado de sus diagnósticos desde la primera sesión con ella (aunque sus dudas no le impidieron continuar con los tratamientos). María afirmó que con frecuencia "complicaba" sus intercambios con la curandera, preguntando cómo había llegado a sus diagnósticos Ana y cómo sabía que Ana de Morales era culpable. Las preguntas de María llevaron a Ana a vanagloriarse de las curaciones que había logrado con otros clientes, las cuales se usaron al final

como pruebas en el caso contra ella. María también manifestó que le preocupaba que Ana pusiera a Francisco en peligro y que ella y su esposo le habían suplicado a la curandera que reemplazara los polvos letales que le había vendido por polvos inservibles.<sup>49</sup> María pudo haber dicho que dudaba del diagnóstico de Ana para protegerse de sospechas que indicaran que estaban en colusión. No obstante, si vamos en creer en el testimonio de María, las semillas de sospecha contra Ana se sembraron desde el principio de su relación con la familia Sambrano.

La fragilidad de la autoridad de Ana se hizo patente cuando Francisco le creyó a su esposa. Ana de Morales negó con vehemencia haber hechizado a su suegra y, en cambio, afirmó que Ana estaba mintiendo y había engañado a Francisco. Según Ana de Morales, tenía razones legítimas para conservar en su poder los objetos que Francisco había hallado. Explicó que el pedazo de "tripita" que fue quemado era el cordón

<sup>49</sup> *Ibid.*, f. 229v.



umbilical de su hijo, el cual cortó y guardó María. Los dos pedazos de carne seca eran reliquias de una carmelita venerada como santa en Querétaro, y había comprado las adormideras como cura de enfermedades.<sup>50</sup> Pese a que estos objetos eran la clase de material que podía emplearse en hechicería, Francisco creyó en las explicaciones de su esposa, quien decía que pensaba usarlos para hacer el bien. De acuerdo con su testimonio, cuando escuchó las explicaciones de su esposa, su confianza en Ana se disipó casi al instante. Su autoridad no era suficientemente fuerte para aguantar las negaciones de Ana de Morales.

Cuando Ana perdió su autoridad, la Inquisición la sometió a un examen minucioso; para el tribunal no tenía peso la autoridad que había acumulado con las curaciones. Los delitos de los

que se acusó a Ana se clasificaron en dos categorías. Primero, los testigos afirmaron que era una mentirosa y una embustera que pretendía curar a las personas, pero que en realidad no tenía las capacidades adecuadas. En su denuncia, Francisco explicó que Ana no tenía la "ciencia, ni sabiduría, de curandera y médica".<sup>51</sup> Según él, sólo se hacía pasar por sanadora y, "sin tener carta de examen del protomedicato de este reino ni licencia de la Justicia Real para poderlo hacer, con aprobación de los médicos, de la dicha ciudad de Los Ángeles", ella "anda curando, y engañando a los enfermos llevándoles su dinero injustamente".<sup>52</sup>

El segundo grupo de acusaciones contra Ana se relacionaba con el primero. De acuerdo con Francisco, ella no era tan sólo ignorante. En cambio, afirmaba, era una hechicera confabu-

<sup>50</sup> *Ibid.*, fs. 224-224v.

<sup>51</sup> *Ibid.*, f. 214v.

<sup>52</sup> *Ibid.* El Protomedicato Real, que reemplazó al Protomedicato General, había sido establecido en Nueva España justo el año anterior, 1646. La intención era reformar la institución. Francisco pudo haber hecho hincapié en el estatus de Ana de Vega mencionando su falta de autorización para ejercer la medicina, esperando que los inquisidores tomaran más seriamente el cargo de la práctica sin autorización para ejercer la medicina en vista de los recientes cambios en el Protomedicato.

lada con el diablo y ofreció varias pruebas. En primer lugar, respaldó su declaración explicando que el deseo de asesinar a su esposa y a su familia no podía haber sido "cosa natural" y que Ana lo había controlado y le había impedido ejercer su libre voluntad.<sup>53</sup> También explicó que Pablo, su criado indio, le contó que cuando acompañó a Ana de Guexocingo a Puebla, ella predijo que un indio que caminaba hacia ellos se iba a quitar el sombrero y volvería su rostro. Los inquisidores llamaron a Pablo para declarar sobre el asunto. Aunque dijo que Ana le explicó que conocía al indio, según Francisco y otros testigos que repitieron la historia, esto había sido pronosticación.<sup>54</sup> Además, Francisco y otros ofrecieron su reputación en prenda al asegurar que ella era conocida en Puebla como Anica la bruja. Finalmente, Francisco afirmó que Ana parecía ser una hechicera. Describió su casa, diciendo que había manojos de cabello colgados de

las vigas del techo y que estaba llena de medicinas.<sup>55</sup> Añadió que la apariencia de Ana confirmó su aseveración de que era una bruja. "[Q]ue la dicha mulata tiene tan mal gesto y parecer en su rostro, y ojos trastrocados, y cabellos rubios, que su fealdad, denota al parecer exterior, y el de sus obras, ser hechicera la susodicha, como lo presumo y entiendo este denunciante, por las cosas que vio en su casa".<sup>56</sup> Según él, los hechiceros controlaban a las personas y hacían predicciones y podían reconocerse por su aspecto de malevolencia, aunque no pudo hacerlo por estar ofuscado. Estaba familiarizado con las definiciones aceptadas de hechicería y presentó su testimonio en estos términos para consolidar su caso contra Ana.

Los intentos que hizo ella de defenderse reflejan su entendimiento de las ideas de hechicería, pues daba las explicaciones de sus actividades de una manera que podía ser aceptable para los

<sup>53</sup> *Ibid.*, f. 215.

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, f. 213.

<sup>56</sup> *Ibid.*, f. 215.

inquisidores. Como vimos al principio, en su primera respuesta a las acusaciones en su contra Ana dijo que muchas eran mentiras. No obstante, aseguraba que las descripciones de cómo curó a la gente hechizada eran ciertas, con la probable esperanza de establecer que era una curandera experta, pero afirmó que sus curaciones habían sido inspiradas por Dios y no por el diablo.<sup>57</sup> Explicó en detalle cómo hacía y utilizaba sus medicinas, suponiendo que convencería a los inquisidores de su capacidad como curandera. Eventualmente, sin embargo, luego de que se hicieran públicos los testimonios de los testigos y de ver que sería torturada si continuaba negando su culpabilidad, la curandera confesó que había engañado a Francisco para que creyera en la culpabilidad de su esposa, que no sabía nada de curaciones y que había sido engañada por el diablo para acusar a Ana de Morales. Esta confesión pudo haber sido estra-

tégica, pues si bien la condenaron, se salvó del tormento.<sup>58</sup> Utilizó el lenguaje y los conceptos de la Inquisición para defenderse. No negó que el diablo hubiera participado en los acontecimientos del caso, pero cambió radicalmente la acusación de Francisco, que decía que tenía un pacto con el diablo, al afirmar que también había sido víctima de una trampa diabólica. Finalmente, declaró que la única "torpeza" que la había inspirado fue el deseo de ganar dinero y de "tener con qué sustentarse".<sup>59</sup>

Su confesión no la salvó del castigo. Se le acusó formalmente de haber estado "haciendo oficio de hechicera y zahori, y adivinando sucesos por venir, (que sólo Dios puede alcanzar) usando curas, y medicamentos supersticiosos y malos, embaucando las gentes como mala y perversa con gran escándalo del pueblo cristiano, cometiendo otros muchos graves delitos".<sup>60</sup> En 1648, Ana

<sup>57</sup> *Ibid.*, f. 250v.

<sup>58</sup> *Ibid.*, f. 268v.

<sup>59</sup> *Ibid.*, f. 271v.

<sup>60</sup> *Ibid.*, f. 244.



de Vega fue declarada culpable del delito de hechicería, sujeta a un auto de fe y exiliada de la ciudad.

#### CONCLUSIÓN

Los africanos y sus descendientes negros y afroestizos ocupaban posiciones vulnerables en Nueva España, inclusive entre la población no española. Se definía a los indios como un pueblo de un lugar (las Indias) aunque sus grupos étnicos específicos habían sido borrados mediante la definición indio. Los africanos eran definidos sólo a través del color de su piel como negros.<sup>61</sup> Mientras que se negaban muchas oportunidades a los negros y a los afroestizos y tenían pocas protecciones debido a su calidad, el curanderismo les daba oportunidad de obtener ganancias y poder. No obstante, había limitaciones definitivas a las ventajas que los negros y los afroestizos podían obtener como curanderos, y el caso de Ana las ilustra.

¿Tiene este caso más importancia que la de contarnos las experiencias de una curandera? ¿Nos dice algo de la numerosa sociedad en la que vivían negros, afroestizos, españoles y otra gente de la Colonia? Como sabemos, la sociedad novohispana era rigidamente jerárquica, con no españoles en puestos de subordinación frente a los españoles. El caso de Ana de Vega sugiere que existía algo de flexibilidad en la estructura social. Los no españoles podían ganar algo de poder y hasta autoridad sobre los españoles, aunque fuera fugazmente. Fue esta misma flexibilidad la que pudo haber conducido a las acusaciones contra Ana. La ira que sentían contra ella Francisco, María y los otros testigos pudo haber sido causada en parte por su indignación, e inclusive temor, al haber depositado tanta confianza en las manos de una mulata, una persona de casta que era considerada inferior. Los españoles estaban siempre conscientes de la necesidad de mantener el control sobre la población

<sup>61</sup> Lewis, Laura, *ibid.*, p. 29

más numerosa de subordinados y temían una rebelión generalizada. Sus temores se exacerbaban por acontecimientos como algunos disturbios de distintas castas que ocurrieron en la ciudad de México en el siglo xvii. Las sublevaciones de esclavos rurales del siglo xvi, dos tentativas de rebeliones de esclavos en la ciudad de México en 1608 y 1612 y un levantamiento de esclavos en Veracruz en 1646, exacerbaban también las ansiedades españolas respecto a sus dominios.<sup>62</sup> Comunidades de esclavos fugitivos como la liderada en Veracruz por un ex esclavo africano llamado Yanga a principios del siglo xvii, destacó el fracaso del Estado español para controlar la colonia por completo. Los escolásticos han señalado las pinturas de castas del siglo xviii como prueba de la preocupación de los españoles de élite en respuesta a la mezcla

racial, y posteriormente a la movilidad social en la Colonia.<sup>63</sup> El siglo xvii vio un aumento en la población mixta y un nerviosismo concomitante por parte de los españoles. Haber llevado a Ana de Vega a la Inquisición bajo cargos de curandera sin autorización para ejercer la medicina y de hechicería, pudo haber reflejado el descontento general de Francisco como español, así como su ansiedad más específica respecto a la hechicería. Al final, describir a Ana como una hechicera que le quitó su voluntad era la única manera que tenía Francisco de explicar por qué había confiado tanto en ella como para planear el asesinato de su esposa y de sus suegros, y de reivindicar su propia autoridad no sólo como español sino como un miembro cabal de la comunidad. Al describir a Ana como una hechicera y un fraude, Francisco y los

<sup>62</sup> Palmer, Colin A., *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1670-1650*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1976, pp. 133-144.

<sup>63</sup> Katzew, Ilona, "Casta Painting: Identity and Social Stratification in Colonial Mexico", en *New World Orders: Casta Painting and Colonial Latin America*, Ilona Katzew (coord.), Nueva York, Americas Society Art Gallery, 1996, p. 8.

otros testigos españoles confiaban en que la Inquisición corregiría una relación que había amenazado la teoría de

jerarquía social, y trataban de reafirmar la autoridad que se suponía que debían tener como españoles.



\* Profesora asistente en la George Mason University.

(Traducción de Vanina Gambini)