

HECHICERÍA Y SUPERSTICIÓN EN LA CÓRDOBA DEL SIGLO XVIII. UNA APROXIMACIÓN A LA SUPERSTICIÓN EN EL MUNDO RURAL CORDOBÉS

SORCERY AND SUPERSTITION IN THE CORDOVA OF THE EIGHTEENTH CENTURY. AN APPROACH TO THE SUPERSTITION IN THE CORDOVAN RURAL WORLD

Rocío Alamillos Álvarez
Becaria FPU, Universidad de Córdoba (UCO)

Resumen. La superstición fue uno de los servicios más solicitados para solventar los problemas que acuciaban la vida diaria de los colectivos sociales. El presente trabajo analiza las prácticas mágicas de María La Moya, alias *La Baquera*, y Catalina Gutiérrez, contextualizadas en el mundo rural cordobés de la primera mitad del siglo XVIII.

Palabras clave: superstición, magia, hechiceras, rural, conjuros, curanderismo, confesión, inquisición.

Abstract. *Superstition was one of the most requested services to solve the problems that beset the daily life of social groups. This paper analyzes the magical practices of María La Moya, alias La Baquera, and Catalina Gutiérrez, contextualized in rural Cordoba in the first half of the eighteenth century.*

Key words: *superstition, sorceress, rural, magic, spells, quackery, confession, inquisition.*

Para citar este artículo: ALAMILLOS ÁLVAREZ, Rocío, “Hechicería y superstición en la Córdoba del siglo XVIII. Una aproximación a la superstición en el mundo rural cordobés”, en *Ab Initio*, Núm. 7 (2013), pp. 87-124, disponible en www.ab-initio.es

Recibido: 03/03/2012

Aceptado: 22/01/2013

El presente trabajo se inserta en el campo de investigación de la Historia de la Vida Cotidiana. El concepto de “Vida Cotidiana” ha estado sometido a numerosas consideraciones a lo largo de la historia. Tras el planteamiento inicial de Heller, ampliamente reconocido durante décadas¹, una relevante observación fue añadida por Leslie A. White que consideró que “toda conducta humana consiste en el uso de los símbolos o depende de un tal uso: la conducta humana es conducta

¹ Entre las reflexiones de Agnes Heller se encontraron sus consideraciones hacia la vida cotidiana. Entendida como un conjunto de actividades donde el hombre se desarrolla y reproduce de forma particular, también abordó la dimensión social de este fenómeno. Tales reproducciones particulares permiten la opción de globalización, de reproducción social, a partir de la cual se configura la sociedad. HELLER, Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, 1977.

simbólica; la conducta simbólica es conducta humana”². El símbolo comenzó a ser considerado como creador de realidad, como parte de la representación cotidiana. La historiografía se hizo consciente de que el estudio de la realidad histórica sin estimar la presencia del simbolismo la tornaba incompleta y desvirtuada. Del mismo modo, el estudio de la vida cotidiana bajo la exclusiva visión del quehacer, de la pura actividad, no dejaba de ser un discurso insubstancial.

A partir de la década de 1980 se abren nuevas vías de análisis de la Historia de la Vida Cotidiana. El punto de partida no dejaba de ser la cultura material aunque el enfoque mostraba direcciones distintas. La historiografía inglesa dirigió su mirada hacia el consumo en lugar de la producción y consideró el objeto como componente cultural y no como producto de consumo³. En España Máximo García Fernández es el representante de una nueva tendencia sobre la cultura material. El historiador focalizó la atención en el proceso de adquisición y disfrute en el ámbito cotidiano de aquello que se muestra novedoso.

Asimismo, la influencia de la sociología y la antropología derivó hacia nuevas formas de entrecruzar comportamientos, emociones, símbolos y moralidad. La “cultura de todos los días”, (los bailes, las costumbres, la lectura, la vestimenta, la alimentación...) tomaba posiciones. Consecuencia inmediata de este proceso fue la fragmentación de la Historiografía de la Vida Cotidiana bajo el abrigo de la Historia Cultural. Roger Chartier reinterpretó la Historia de la Vida Cotidiana desde la Historia Cultural para analizar la vida social dentro del individuo⁴. Para Chartier, se trataría de elaborar una Historia de la Vida Cotidiana donde se ponga en relación el ámbito privado con el ámbito público. Se volvía entonces insustituible para Chartier el análisis de las diferencias entre los comportamientos y emociones que se sitúan en el interior de cada individuo y aquellos que se exponen públicamente, sin miedo y que recrean una representación de uno mismo.

Ya a principios de siglo XXI se inició en Francia, una nueva vertiente de análisis de la Historia de la Vida Cotidiana donde se sintetiza una historia socio-económica con la historia cultural. En Italia se experimentó una evolución similar, aunque basada en la microhistoria sobre las vivencias cotidianas. La Historia de la Vida Cotidiana en Alemania contribuyó con su aportación desde la sociología cualitativa, a partir de la que se consolidó como historia de la experiencia cotidiana.

² ALVIN WHITE, Leslie, *La ciencia de la cultura*, Barcelona, 1982 (1949), p. 41.

³ Algunos de los autores más influyentes en este sentido fueron Ann Rosalind Jones y Peter Satlybrass, con su obra ROSALIND JONES, Ann, SATLYBRASS Peter, *Renaissance Clothing and the Materials of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. Los fundamentos de esta corriente historiográfica hundieron en parte sus raíces en las teorías de consumo aportadas por Daniel Miller en MILLER Daniel, *Material Culture and Mass Consumption*, Basil Blackwell, Londres, 1987.

⁴ CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, 1996.

Las historiografías brasileña y mexicana se distanciaron del modelo francés y llevaron a cabo una interesante contribución abandonando la dualidad “ámbito público y privado”⁵. Ambas líneas desarrollaron la denominada *historiografía de la transgresión*, que focalizó la atención en aquellas prácticas cotidianas y actitudes que se desvían de la norma⁶. La excepción también forma parte de la vida cotidiana y como tal, deriva en la existencia de tensiones diarias. Tanto la historiografía brasileña como la mexicana supieron centrar la atención en lo regular, la norma, lo correcto, lo repetitivo, y al mismo tiempo en la lucha, la excepción, lo incorrecto, lo irregular. Ambas realidades deben estar presentes en el estudio de la vida cotidiana. Es en este contexto donde surge un espacio de negociación de la norma, una nueva y manifiesta realidad.

La historiografía española, para el periodo moderno, ha situado su estudio entre la historia de las mentalidades y el estudio sobre la cultura material. La riqueza de los paradigmas europeos no ha sido aún alcanzada en España y tampoco se ha llegado a los planteamientos propuestos por la historiografía brasileña y mexicana sobre la vida cotidiana. El marco teórico en el que se inserta la investigación que aquí se ha llevado a cabo, se acoge al paradigma brasileño y mexicano, analizándose las prácticas mágicas partiendo de la relación entre lo correcto y la transgresión de la norma.

Una vez esclarecido el marco teórico en el que tiene cabida esta investigación, es el momento de apuntar en qué consiste exactamente y cuáles son los objetivos o pretensiones finales: el análisis y la confrontación de dos alegaciones fiscales procedentes del Archivo Histórico Nacional. Las acusadas son María La Moya, alias *La Baquera*, culpada de hechicera y curandera supersticiosa, y Catalina Gutiérrez, sortilega herética. Ambas fueron delatadas ante el Santo Oficio en la primera mitad del siglo XVIII. Este trabajo parte de la selección de dos alegaciones relacionadas con el mundo de la superstición con el objetivo de esclarecer qué prácticas mágicas eran comunes en Córdoba. Al ser la hechicería un fenómeno ampliamente femenino, decidimos elegir dos acusaciones femeninas. Nos interesó acotarlas en la primera mitad del siglo XVIII, con cierta

⁵ En lo que respecta a la historiografía brasileña, Gilberto Freyre con su obra *Casa-grande e senzala* (1933) y Caio Prado Júnior con *Formação do Brasil contemporâneo* (1942) fueron dos de las principales influencias. Sin embargo, el impulso definitivo para el abandono de la dicotomía público-privado vino de la mano de las reflexiones sobre el “hombre cordial” de Buarque. Posteriormente, Laura de Mello contribuyó a consolidar la línea historiográfica con la publicación de numerosos trabajos como *El diablo en la tierra de Santa Cruz: hechicería y religiosidad popular en el Brasil colonial* (1993). Más recientemente, Mary del Priore con “História das mulheres: as vozes do silêncio”, en CÉZAR DE FREITAS, Marcos (Org.), *Historiografia brasileira em perspectiva*, Contexto, Sao Paulo, (2001), analizó la transgresión cotidiana de la norma en el ámbito del amor y las relaciones personales, y Ronaldo Vainfas nos deleitó con un exquisito trabajo, *Traição. Um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*, (2008), entre otras aportaciones. Respecto a la historiografía mexicana, Pilar Gonzalbo lideró la investigación con títulos como *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas* (2004) o *Introducción a la historia de la vida cotidiana* (2006).

⁶ PEÑA DÍAZ, Manuel, “La vida cotidiana en la España moderna. Disciplinas y rechazos”, en *Historia Social*, Núm. 66, Valencia, 2010, pp. 41-56.

cercanía en el tiempo para evitar distorsiones, ya que sabido es que la institución de la Santa Inquisición evolucionó a lo largo de la historia como organismo vivo que era. Partiendo del particularismo de dos vidas humanas, podemos analizar algunas de las inquietudes y necesidades sociales de la Córdoba de la primera mitad del siglo XVIII. La vida cotidiana se presta en esta ocasión, por tanto, a mostrarnos el frágil límite entre la vida pública y privada de estas dos penitenciadas.

1. Metodología y fuentes de trabajo

Partiendo del marco teórico que proporciona la Historia de la Vida Cotidiana, es necesario indicar la metodología empleada en esta investigación. Ya durante el siglo XIX nació la necesidad entre los historiadores de hacer patente la científicidad de la Historia. Las ciencias de la naturaleza habían logrado una rigurosidad y precisión importante a partir del empleo de la matemática y la estadística como herramientas metodológicas en sus investigaciones. El conocimiento científico era capaz de establecer generalidades mediante la observación de fenómenos regulares que responden a leyes universales o en su defecto, a comportamientos repetitivos y homogéneos. Sin embargo, la Historia se ocupa de analizar lo particular, lo irreplicable, en definitiva, lo cualitativo. El análisis de hechos históricos únicos no permite establecer leyes de una manera matemática sobre el comportamiento social o sobre los acontecimientos históricos. ¿Era capaz la historia de adquirir el rango de científica? El dilema estaba servido: o se asumía un estatus científico débil llegando así a resultados relevantes, o bien se obtenía un estatus científico fuerte pero hallando resultados de escasa relevancia histórica⁷.

La Historia social propugnó entonces un paradigma de análisis basado en los aspectos cuantitativos, más que en los cualitativos, utilizando la estadística como herramienta de análisis. El estudio de estadísticas seriadas sobre un fenómeno histórico derivó poco tiempo después en la denominada Historia Serial, poniéndose de manifiesto que tan sólo tendrían relevancia aquellos hechos o procesos históricos repetitivos. Se obtenía así una ciencia humana más “exacta” aunque también puramente descriptiva.

La Escuela de *Annales* trató de acabar con este tipo de historia que carecía de importantes matices. Aunque no pudo evitar dicho carácter descriptivo, sí que consiguió que se considerasen imprescindibles las estructuras sociales y económicas para escribir Historia⁸. No obstante, lo cuantitativo no era más que una descripción de hechos concretos, y con el progreso de la historia dichos hechos se iban relacionando. Esto inevitablemente obligaba a estudiar con el mismo rigor histórico el entorno en el que se habían interrelacionado tales hechos. El estudio de las estructuras sociales, no como elementos episódicos, sino como

⁷ GINZBURG, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, 1989, p. 163.

⁸ *Ibidem*, p. 16.

larga duración, comenzó entonces a llenar poco a poco las páginas de las nuevas publicaciones.

Partiendo de la relevancia de lo particular, lo cualitativo, debemos plantearnos si era posible elaborar un paradigma científico de lo irrepetible. A esta ardua cuestión dio respuesta el historiador italiano Carlo Ginzburg en su artículo “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciarias”, publicado en su obra *Mitos, emblemas, indicios*. En este trabajo, Ginzburg puso de manifiesto la existencia de un paradigma ampliamente utilizado desde antiguo pero que nunca había recibido un tratamiento teórico amplio. La atención a lo individual y lo particular como método de construcción del conocimiento había sido utilizada en multitud de campos y de épocas históricas. Desde la práctica cinegética que rastrea los indicios dejados por las presas, hasta las proposiciones teóricas elaboradas por la civilización griega mediante la observación de la naturaleza, el psicoanálisis freudiano o incluso en la práctica médica, donde a partir de sintomatología se generaliza una explicación científica⁹.

Fue durante las décadas de 1870-90 cuando comenzó a afirmarse en torno a las ciencias humanas un paradigma indiciario enraizado en el particularismo y la sintomatología de lo social. La característica de este tipo de metodología era su capacidad de remontarse a los datos experimentales que aparentemente son secundarios dentro de una realidad compleja, pero que realmente son los que permiten acercarse de una forma más rigurosa y precisa a un conocimiento no experimentado¹⁰.

De esta misma manera, para el estudio de la experiencia cotidiana en general, y más concretamente de las prácticas mágicas en la ciudad de Córdoba durante el siglo XVIII, es imprescindible el uso del paradigma indiciario como metodología básica. La comparación de fenómenos seriados no resulta ambiciosa para las pretensiones aquí propuestas ya que tan sólo hemos traído a colación dos alegaciones fiscales (contra María La Moya y Catalina Gutiérrez, La Genara). No obstante, la riqueza de ambos documentos *per se*, invita a rastrear los indicios de las prácticas mágicas no sólo de dos mujeres acusadas de sortílegas, sino del mundo que las rodeó. Analizar el tipo de materiales que utilizaron, la importancia que le dieron a la oración en los conjuros o su creencia en el demonio permite reconstruir el modo cotidiano de vivir de una compleja sociedad. Aquello que se mostraba usual es aquello que realmente tenía relevancia social. Reflejar exclusivamente lo extraordinario no permite reconstruir un fenómeno social sino un fenómeno atípico. Tras ese punto de partida puede analizarse la razón de tales comportamientos y puede reproducirse la complejidad social de una forma precisa y fiable.

⁹ GINZBURG, C., *Opus cit.*, p. 152.

¹⁰ *Ibidem*, p. 163.

No obstante, el paradigma indiciario no es el único paradigma metodológico que atiende a las perspectivas aquí expuestas. El estudio de caso es otra posible herramienta de análisis con la que sería posible abordar el particularismo histórico. Éste se centra en la investigación de un solo caso, analizando la peculiaridad que le rodea. Shara Merriam lo definió como particularista, descriptivo, heurístico e inductivo¹¹. Robert Yin lo define como:

“(...) una investigación empírica que estudia un fenómeno contemporáneo dentro de su contexto de la vida real, especialmente cuando los límites entre el fenómeno y su contexto no son claramente evidentes. (...) Una investigación de estudio de caso trata exitosamente con una situación técnicamente distintiva en la cual hay muchas más variables de interés que datos observacionales; y, como resultado, se basa en múltiples fuentes de evidencia, con datos que deben converger en un estilo de triangulación; y, también como resultado, se beneficia del desarrollo previo de proposiciones teóricas que guían la recolección y el análisis de datos”¹².

Un caso puede ser una persona, un proceso, un acontecimiento, una práctica, una forma de organización, etc. Este método de análisis de las Ciencias Sociales fue introducido por Frederic Le Play en 1829. Posteriormente fue desarrollado por los sociólogos Barney Glaser y Strauss Anselmo. Esta metodología consiste en la recogida de datos mediante la observación precisa. A continuación se analizan tales datos, lo que permite validar una hipótesis previa. Este procedimiento se apoya en gran medida, aunque no de manera exclusiva, en aspectos cuantitativos a la hora de elaborar unas conclusiones. Robert K. Yin en su obra *Case Study Research. Design and Methods*, llegó a establecer hasta seis métodos para obtener datos o evidencias y entre ellas estimaba la documentación y la documentación de archivo. Stake¹³, por su parte, hizo una clasificación de los estudios de caso según la finalidad para la que se llevaban a cabo¹⁴. Son muchas las clasificaciones del estudio de caso. No obstante, todas ellas participan de varios factores comunes: tratar de describir situaciones, procesos, acontecimientos o hechos concretos, así como elaborar un registro de lo que va sucediendo a lo largo del estudio. A partir del estudio de caso se busca comprobar y valorar una tesis produciendo así nuevos conocimientos¹⁵.

Llegados a este punto y tras exponer tres orientaciones metodológicas concretas (Historia Serial, Metodología Indiciaria y *Case Study*), la Metodología Indiciaria es la que mejor se ajusta a los fines que aquí se pretenden. El *Case Study* se fundamenta en el particularismo al igual que la metodología del indicio, sin embargo, el predominio de la descripción aparta la relación de lo cualitativo, de manera que no permite interrelacionar acontecimientos o prácticas.

¹¹ MERRIAM, Shara, *Case Study research in education. A Qualitative Approach*. San Francisco, 1988.

¹² YIN, Robert, *Case Study Research: Design and Methods*, London, 1994, p. 13.

¹³ STAKE, Robert, *Investigación con estudio de casos*, Madrid, 1995.

¹⁴ Los tres tipos eran: intrínsecos, instrumentales y colectivos.

¹⁵ STAKE, R., *Opus cit.*, p. 32.

La hechicería fue un fenómeno complejo que requiere de la conexión de diversos aspectos sociales. Interaccionar fuentes y discursos se convierte en un recurso necesario para alcanzar una rigurosidad objetiva en el conocimiento. Por esta razón, lo más adecuado es realizar un seguimiento de aquellos indicios que han dejado rastro en los documentos y que nos permitan poner de relieve las prácticas mágicas habituales que tenían lugar en la ciudad de Córdoba. La relación de los hábitos, las habilidades, las técnicas o los conocimientos, permitirán ir más allá de una simple descripción del seguimiento de su acusación. Será el paradigma del indicio, por tanto, la metodología más idónea para abordar lo que entre 1718 (María La Moya) y 1741 (Catalina Gutiérrez) perturbó a las villas de Chillón y de Castro del Río respectivamente.

Las fuentes utilizadas con ocasión de esta investigación y que aquí presentamos corresponden a dos alegaciones fiscales. Este tipo de documento era elaborado por el inquisidor fiscal. Eran similares a unos informes que a modo de resumen del proceso eran enviados al Consejo para solventar alguna cuestión pendiente o una determinada circunstancia. Estas alegaciones fiscales, consisten en extractos de la documentación original que era enviada por los distintos Tribunales Provinciales al Consejo. Dicho Consejo tenía como competencia prioritaria examinar las causas de fe que había recibido de los distintos Tribunales Provinciales. Dichos procesos, antes de ser examinados eran entregados a los “relatores”, que se encargaban de elaborar el extracto correspondiente. Una vez revisado y votado lo conveniente por el Consejo, las causas eran devueltas a los Tribunales Provinciales, quedando en el Consejo almacenado el extracto¹⁶. Como es bien sabido, este tipo de documentación es especialmente útil para aquellos casos en que el proceso se ha perdido.

El inquisidor fiscal era una figura insustituible en el proceso inquisitorial contra un sospechoso en la fe. Cuando los inquisidores habían recibido la información por parte de los consultores considerando que la cuestión era materia de fe, dicha información se pasaba al fiscal para que éste elaborase una denuncia al tiempo que solicitaba que el reo fuese preso presentando la calificación y la testificación. En caso de que tal acusación no pudiese ser probada, el propio fiscal debía solicitar el tormento ya que no era posible llevarlo a cabo sin previa petición por su parte¹⁷. Una vez iniciado el proceso, se le asignaba al acusado un abogado defensor mientras que la acusación era dirigida por un inquisidor fiscal. Este procurador fiscal era el encargado de llevar a cabo la investigación hasta que el proceso llegaba a su fin. Entre otras funciones debía interrogar a los testigos así como al propio acusado. Dichos interrogatorios los realizaba delante del notario del secreto, que recogía pormenorizadamente cada palabra articulada¹⁸. Debemos,

¹⁶ MORENO GARBAYO, Natividad, *Catálogo de alegaciones fiscales*, Madrid, 1977, p. 8.

¹⁷ GRACIA BOIX, Rafael, *Los fundamentos de la Inquisición Española (su organización, sistemas y procedimientos)*, Valladolid, 1997, p. 132.

¹⁸ “Compilación de las instrucciones del oficio de la Santa Inquisición, hechas en Toledo, año de mil y quinientos y sesenta y uno”, en GRACIA BOIX, R., *Los fundamentos de la Inquisición...*, p. 494.

por tanto, tener en cuenta la autoría del documento ya que ello es sin duda un condicionante en la perspectiva del análisis que debe llevarse a cabo.

2. Alegaciones fiscales

Las dos alegaciones que aquí traigo a colación y que quedan recogidas en el anexo final, se conservan en el Archivo Histórico Nacional. En el primer documento se recoge una acusación contra María La Moya¹⁹, vecina de Chillón (Ciudad Real)²⁰, por hechicera y sortilega supersticiosa. La sumaria se abrió el 7 de julio de 1718, ante el notario del Santo Oficio, don Francisco Antonio Montes. Al Tribunal inquisitorial habían llegado noticias del escándalo de sus curaciones y ello fue motivo más que suficiente para que la sospecha recayese sobre María y por consiguiente se le abriese una sumaria donde se investigasen aquellas circunstancias. Como bien afirma Pierre Dominique, tan sólo el rumor público de la herejía de un hombre era suficiente para captar la mirada del Tribunal de la Inquisición. Si a ello se le sumaba una sola denuncia, el inquisidor, de manera inmediata, se disponía a citar al sospechoso e iniciar un interrogatorio²¹. *La Baquera* contó con nueve testificaciones en su contra. Finalmente, fueron examinados hasta 10 testigos. A continuación se muestra un cuadro que pone en relación los datos más relevantes.

RELACIÓN DE TESTIGOS DECLARANTES CONTRA MARÍA LA MOYA, ALIAS LA BAQUERA ²²					
NOMBRE		EDAD	OCUPACIÓN /CONDICIÓN	TIPO DE DECLARACIÓN	CAUSA DE LA ACUSACIÓN
1º	Diego Martín Batesano (1718)	25 años	Labrador	De oídas a otros testigos	Sobre lances de curas y ungüentos
2º	Josepín Montes Camacho (1718)	31 años	Trabajador en las minas	Formal	Por solicitar sus servicios para curarle unas calenturas
3º	Francisco Miranda Alfarero (1718)	20 años	-----	Formal	Ser testigo de cómo se untaban ungüentos para ir a otra parte.
4º	Pedro del Valle (1718)	25 años	Labrador	Formal	Ser testigo de cómo se untaban ungüentos para ir a otra parte
5º	Isabel Sánchez Villalón (1718)	18 años	Criada del presbítero don Martín López Merino	-----	Por solicitar sus servicios para curar al presbítero en su última enfermedad

¹⁹ AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 3.

²⁰ En esta época la villa de Chillón estaba bajo la jurisdicción de Córdoba.

²¹ DOMINIQUE, Pierre, *La Inquisición*, Barcelona, 2002, pp. 53-54.

²² Tabla de elaboración propia.

6º	Isabel de la Vesa (1718)	60 años	-----	De oídas a otros testigos	Por haberla visto entrar en otras casas a curar y por haber oído a otros testigos, y amenazas de la propia reo.
7º	María Antonia Quiñones (1718)	30 años	Mujer del segundo testigo	-----	Por solicitar sus servicios para realizar unas curas
8º	Pedro Pizarro (1718)	23 años	-----	-----	Por sospechar que tras darle a oler una rosa a su hermano, Joseph Pizarro, éste había enloquecido
9º	Gregorio Muñoz (1718)	50 años	Labrador y alguacil de lo eclesiástico	-----	La reo le amenazó por hacer una prisión donde vivía la reo
10º	Juan López Gutierrez (1718)	25 años	Hijo de la cuarta testigo y criada del presbítero Martín López Merino	-----	Por solicitar sus servicios para curar al presbítero en su última enfermedad

Al comisario de Chillón, don Joan Feliz, le fue encomendada la tarea de volver a examinar y ratificar los testigos de la sumaria. El primero de los testigos, Diego Martín Batesano, hizo referencia a ciertas personas que le habían contado las distintas curaciones y ungüentos que esta hechicera realizaba.

Por su parte, Josepín Montes Camacho hacía 5 años, ante unas calenturas que los médicos no podían curarle, solicitó los servicios de esta hechicera para que hallase remedio a su problema de salud. Cuando María le realizó la primera cura, notó gran mejoría aunque ésta nunca fue definitiva. Volvió a llamar a María en una segunda ocasión con el mismo fin y ésta realizó una nueva curación que pareció de nuevo aliviarlo. La situación volvió a repetirse una tercera vez.

El tercer y cuarto testigo, Francisco Miranda y Pedro del Valle, declararon que pasando una noche hacia la una de la madrugada por casa de la reo, la vieron desde la ventana hablando con su hija. Le dijo a su hija desenvolviendo unos líos y papeles; que debía untarse (con algo que le proporcionó) para amanecer en otra parte. Al entrar el hermano de la reo en la habitación dijo que debían acostarse ya y ésta le respondió que no se acostarían.

Isabel Sánchez Villalón, criada del presbítero don Martín López Merino, declaró que había solicitado los servicios de esta hechicera para curar al presbítero en su última enfermedad. Ésta se trasladó desde la villa de Gargantiel con precaución

para evitar ser vista. Cuando María La Moya vio al enfermo explicó que ya no tenía salvación posible porque le habían hecho un “mal” en un poco de agua y chocolate y que estaba corrompido en un pozo hacía tiempo. María se atrevió a aventurar que moriría, y que su muerte llegaría antes de las 10 de la noche del día siguiente. Ocurrió como predijo, aunque su muerte tuvo lugar entre las 10 y las 11 de la noche. No obstante, la declarante quedó muy sorprendida de los poderes de la reo.

La siguiente delatora fue Isabel de la Vesa, que testificó haber visto a la reo entrar en distintas casas a curar enfermos y haber oído a otros testigos comentar cosas y amenazas que hacía la propia reo. María Antonia Quiñones, mujer de Josephín Montes, segundo delator, declaró una versión similar a la de su marido. Según María Antonia, tras la primera curación la reo les pidió 5 reales y ante la negativa de recompensárselos por considerarla pagada en especie, el marido volvió a enfermar con las mismas calenturas.

El siguiente testimonio lo hizo Pedro Pizarro, que decía sospechar que su hermano se había vuelto loco tras oler una rosa que le dio la reo. A partir de ese momento empezó a tener un fuerte dolor de cabeza. Pasando la reo por su casa le dijo que tanta medicina era en balde porque sabía que le habían hecho “mal”. Gregorio Muñoz declaró que la reo le amenazó tras tener que hacer una prisión a Baldemanco, su amancebado, justo en el lugar donde ella tenía su vivienda.

Finalmente, el último testigo, hijo de Isabel Sánchez Villalón, que ya había declarado anteriormente, también era criado del presbítero Don don Martín López Merino. Aquél declaró que tuvo que ir a la villa de Gargantiel en busca de la hechicera y que de regreso, ella contó cómo había curado en la villa de Almadén a un sacerdote cuyos médicos no podían hacer nada por él. También declaró que María La Moya al ver al presbítero dijo que no había cura para él. Isabel Sánchez le insistió para que intentase sanarlo. Su respuesta fue clara: si no moría al día siguiente volvería a esa casa. No fue necesario.

Ningún testigo se halló ratificado. Se envió la sumaria a tres padres basilios a su monasterio y concluyeron que María *La Moya* mostraba indicios de superstición, sortilegio mágico, adivinatorio y maléfico con vehemente sospecha de herejía y pacto explícito con el demonio. Consideraron sus actos como una falta de fe *vehementi*²³.

²³ Los reos acusados de alguna sospecha en la fe eran sancionados a abjurar públicamente. La abjuración debía ser *de levi*, si la sospecha era sobre cargos leves, y *de vehementi*, si éstos eran menos dudosos pero no habían podido ser probados. Con la abjuración por sospecha *de levi*, el reo se comprometía a ser considerado como impenitente si volvía a errar y a ser sometido a las medidas de corrección pertinentes, establecidas por la justicia inquisitorial. Por el contrario, aquel que abjuraba vehementemente, consentía ser considerado *relapso* en caso de recaer en el mismo pecado, y por tanto, acatar y sufrir la pena establecida para este tipo de reos. Además estaban obligados a comparecer en auto de fe portando el sambenito que hacía pública su vergüenza.

En el segundo documento, el inquisidor fiscal de Córdoba procede contra Catalina Gutiérrez, alias *La Genara*, vecina de Cabra²⁴. La sumaria se inició el 16 de agosto de 1730 en la villa de Castro del Río, ante el Comisario don Francisco Garrido, con la acusación de don Julio Carrasquilla y otros dos testigos. A continuación se muestra un cuadro que pone en relación los datos más relevantes aportados por los testigos.

RELACIÓN DE TESTIGOS DECLARANTES CONTRA CATALINA GUTIÉRREZ, ALIAS LA GENARA ²⁵					
NOMBRE		EDAD	OCUPACIÓN /CONDICIÓN	TIPO DE DECLARACIÓN	CAUSA DE LA ACUSACIÓN
1º	Don Julio Carrasquilla (1730)	-----	Licenciado	De oídas a otros testigos. Se ratificó <i>ad perpetuam</i>	Haber oído que se juntaban en una bodeguilla junto al molino de Tomás Guzmán y que andaban brujeando
2º	Don Julio de Luque (1730)	63 años	-----	De oídas a otros testigos. Se ratificó <i>ad perpetuam</i>	Haber oído que se juntaban en una bodeguilla junto al molino de Tomás Guzmán y que habían brujeado a un niño de 6 meses.
3º	Antonio de León (1730)	22 años	-----	-----	Haber visto venir a estas malas mujeres y la reo por una casilla hundida hasta la bodeguilla
4º	María Alcántara (1734)	34 años	Casada	-----	Delató un conjuro para evitar que su marido se encontrase con los demonios y a la disputa entre Ana Zamora y la reo sobre quién había hecho mal Juana Bera
5º	Juanes García (1739)	22 años	Vecina de la maleficiada	-----	Testificó las curaciones y conjuros que realizó la reo a doña Juana Bera, de las que ella fue testigo
6º	María Antonia de Araque (1739)	15 años	Criada de d ^a . Juana Bera	formal	Testificó lo mismo que Juanes García por estar presente en la misma situación que la testigo anterior y haber oído a la reo
7º	Don Julio Carrasquilla comparece por segunda vez (1739)	-----	Licenciado	-----	Afirma haber sido testigo de ciertos actos supersticiosos realizados por la propia reo para curar a doña Juana Bera

²⁴ AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

²⁵ Tabla de elaboración propia.

8º	Doña Juana Bera (1739)	38 años	La maleficiada	-----	Afirmó haberse sometido a las curaciones de las hechiceras Catalina Rodríguez y María Valentina, detalló los conjuros y oraciones y las explicaciones que la reo le dio ante la ineficacia de los conjuros
9º	María Antonia de Araque Comparece por segunda vez (1739)	15 años	Criada de doña Juana Bera	formal	La reo le había pedido algunos objetos domésticos como una olla nueva para hacer sus conjuros y que había visto como actuaba junto con María Valentina, y que tras una oración expulsó la enferma un gusano

Tras las declaraciones de don Julio Carrasquilla, don Julio de Luque y Antonio de León, el comisario envió la información al Santo Tribunal e hizo hincapié en la mala reputación de esta reo y otras compañeras, así como en la acusación de haber brujado a un niño de 6 meses. Cuatro años después, el 30 de marzo de 1734, María Alcántara delató a esta reo detallando todo lo que conocía sobre sus malas acciones, realizadas hacía año y medio. María Alcántara, a diferencia que los anteriores, especificó nombres concretos, formas de ritual e incluso las palabras que la propia reo pronunciaba. La información era mucho más pormenorizada. Remitiendo de nuevo esta información al Tribunal, éste ordenó que se acumulara a la sumaria abierta en 1730.

Cinco años más tarde, el 9 de febrero de 1739, ante el mismo comisario se añadió el testimonio de Juanes García y María Antonia de Araque. El 18 de mayo de 1739 fue solicitada la licencia para absolver a la penitente hereje por hechicera con pacto con el demonio durante 11 años y 15 de amancebamiento, ya que ésta se hallaba muy arrepentida. Ante tal petición, se requirió entonces el testimonio de la propia acusada, que tuvo lugar dos días más tarde, el 20 de mayo de 1739.

En dicha confesión María *La Moya* explicó que se había iniciado en el mundo de las artes mágicas por curiosidad y que todo lo había aprendido de su maestra, Marina Morales. Confesó algunas de las oraciones y conjuros que utilizó y para qué servían cada uno de ellos. También declaró que había frecuentado la casa de Marina Morales durante más de año y medio y que fue allí donde tuvo contacto con otras hechiceras. Estas mujeres hacían en dicha casa sus reuniones. Tras conocer que doña Juana Bera había enfermado, al parecer, por un “mal” hecho por Marina Morales, trató de que la familia se enterase para que solicitasen la ayuda de María Valentina, vecina de Espejo, que pronto fue reclamada. Cuando aquellos remedios también fallaron, la familia afectada solicitó entonces la ayuda de la propia reo.

Tras la primera curación, Doña Juana recayó al tercer día en el mismo mal que padecía. Catalina Gutiérrez decidió entonces consultar al demonio sobre el caso. En su declaración detalló el encuentro con el diablo, su aspecto, e incluso cómo el demonio la poseyó carnalmente en forma de mastín. A cambio pidió al diablo que expulsase el mal del cuerpo de Doña Juana Bera. Viendo la acusada que la mejoría no llegaba, volvió a invocar al demonio por segunda vez. De nuevo, éste la tomó en cuerpo. Al volver a enfermar por tercera vez, confesó la reo que viendo que el demonio no cumplía con lo acordado, decidió dejar de invocarlo. Se mostró muy arrepentida por su comportamiento y afirmó que todo lo que había llevado a cabo había sido por flaqueza y no por malicia.

Tras la confesión de la propia Catalina Gutiérrez, Don Julio Carrasquilla, el primer delator, volvió a comparecer de propia voluntad ante el comisario Garrido el 21 de julio de 1739. En esta ocasión afirmó que un día, visitando a la enferma, fue testigo de cómo la reo le contaba a la familia afectada que el mal de Doña Juana Bera se lo había hecho Marina Cazorla por mandato de Ana Zamora, y que esta información la sabía porque ellas mismas se lo habían dicho a la reo, Catalina Gutiérrez. Don Julio también había estado presente ante algunas acciones sospechosas de superstición que detalló, inculpándola directamente del malestar de Doña Juana. Tras la situación de la sumaria y la delación de la reo, se decidió examinar a la propia enferma. Según su testimonio, tras padecer muchos accidentes, sospechó si pudieran ser maleficios y llamó a esta reo para que la curase. Catalina Gutiérrez, junto con María Valentina, inició sus rituales acusando de tales males a María Cazorla, por mandato de Ana Zamora. A continuación relató los actos hechiceriles que llevó a cabo la reo para propinarle las curaciones. También destacó la discusión entre María Valentina y la propia Catalina por dictaminar cuál de las dos era la más diestra en el arte de la hechicería. Cuando fueron pasando los días y Doña Juana Bera no mejoraba en su estado de salud, las explicaciones debían aparecer. Ante la ineficacia de los conjuros, la reo le explicó que ella había estado presente cuando se le hizo el mal y que era necesario cumplir el pacto realizado con el demonio, de modo que aquel maleficio tan sólo podría eliminarlo quien hubiera mandado hacerlo. Esta fue la manera que encontró Catalina para justificar que sus curaciones no hubiesen hecho efecto.

A continuación, la criada de Doña Juana Bera, María Antonia de Araque, de 15 años, declaró formalmente que Catalina le había pedido una olla nueva que usó para un conjuro. Según su versión de los hechos, la curación de su ama la hizo junto con María Valentina. Las había escuchado recitar algunas oraciones que no recordaba bien y las vio llevar un muñeco para sus rituales. Esta testigo⁷ había declarado por primera vez en febrero de 1739 y esta segunda declaración, mucho más detallada, tuvo lugar en julio de ese mismo año. El 9 de diciembre de 1739, 5 meses después, Catalina Gutiérrez solicitó declarar por segunda vez porque quería mencionar cosas que había ocultado y otras que se le habían olvidado. Confesó haber cooperado en el maleficio que se le hizo a Doña Juana Bera. Que éste había sido mandado por Ana Zamora y que Marina Morales y Ana Zamora solicitaron su ayuda porque requerían de una tercera hechicera que pactase con el demonio

para conseguir más solemnidad en el conjuro. Catalina aceptó aquella petición. Describió ante el comisario cómo se untaron ungüentos en las comisuras y cejas y cómo habían invocado al demonio y besado sus partes traseras. A continuación declaró que salieron volando hasta la ermita de San Roque. También dijo saber que las demás habían salido a brujear a un niño de Alonso Carretero. Para concluir, detalló tres oraciones que no había mencionado en su anterior declaración.

Tras todas las declaraciones recogidas en la sumaria, la reo fue acusada por hechos de sortilegio heretical, pacto con el demonio, blasfemia atroz y sospechosa vehemente de apostasía. El 6 de septiembre de 1741 se votó la penalización de Catalina Gutiérrez. Se la reclutó en las cárceles secretas y se le embargaron sus bienes, ordenando que se siguiese su causa hasta hacerla definitiva. El 20 de septiembre de 1741 se la encarceló. Tras seis días de cárcel, el 26 de septiembre, en primera audiencia fiscal de oficio declaró que le había levantado un falso testimonio a Ana Zamora y que nunca había participado en el mal que se le había hecho a Doña Juana Bera, ni sabía lo que eran los pactos con el demonio.

El 28 de septiembre, en una segunda audiencia que la reo había solicitado voluntariamente, afirmó que era falso su pacto con el demonio, que no había tenido contacto carnal con el demonio en forma de perro, que no se había untado ungüentos ni había volado a ningún lugar. Explicó que sus confesiones anteriores las realizó para hacerse pasar por hechicera y seguir adelante con su mentira. Negó mucho de lo que había confesado y explicó que aquel gusano que expulsó Doña Juana Bera tras realizarle un conjuro fue una lombriz que ella encontró en el portal de la casa. Detalló entonces qué fue realmente cierto y qué había sido falso. Dijo que su pretensión era llevar hasta el final su mentira para ganar dinero y fama y cumplir con su compromiso de curar a Doña Juana. Teniendo en cuenta la nueva versión acreditada, los testigos se ratificaron sin novedad. Catalina Gutiérrez, no fue expuesta al tormento porque en sus primeras declaraciones parecía confesar su delito en la fe. Esta aventurada mujer afirmó una y otra vez que buscaba socorrer sus necesidades económicas mediante el engaño y solicitó la misericordia del Santo Oficio. Calificándose los últimos hechos, estos no fueron de satisfacción para el Santo Tribunal y Catalina Gutiérrez, alias *La Genara*, fue acusada de sortílega heretical sospechosa de *levi in fide*.

3. Salud y hechicería

En ambas alegaciones analizadas, contra María La Moya y contra Catalina Gutiérrez, el Santo Tribunal condenó a la primera por hechicera y sortílega supersticiosa y a la segunda por sortílega herética. La salud fue la razón fundamental por la que se solicitaron los servicios de ambas (como bien queda expuesto en las declaraciones de los distintos testigos). No sabemos si estas hechiceras fueron reclamadas para realizar conjuros de amor o para obtener riquezas, probablemente sí, pero lo que queda claro es que el curanderismo fue la razón de que estos testigos las acusasen ante el Santo Oficio.

La carencia de medios y conocimientos médicos provocaba el miedo entre la población cuando algún ser querido enfermaba. Se debían encontrar remedios contra las enfermedades y para ello, era necesario en primer lugar esclarecer su naturaleza. La Edad Moderna fue un periodo donde lo físico y lo espiritual se encontraban íntimamente ligados. De esta manera, el equilibrio entre la salud y la enfermedad dependía de elementos naturales y sobrenaturales. La indefensión ante la enfermedad llevó a considerar los elementos divinos o demoníacos como sus principales desencadenantes²⁶.

Toda clase de supersticiosos se ofrecía para luchar contra las indeseadas enfermedades. El número de médicos o cirujanos con formación universitaria previa, era escaso. No todas las poblaciones contaban con la atención médica adecuadamente formada²⁷. Era común por tanto encontrar médicos contratados en varios pueblos al mismo tiempo. A ello se le añade la gran limitación que presentaba la medicina. Durante el siglo XVII se había producido un estancamiento e incluso un retroceso en el conocimiento de la medicina²⁸. Las causas de este estancamiento venían de la mano de varios factores, entre ellos, el retroceso económico tras el reinado de Felipe II, la imperante censura en libros y reproducciones, el aislamiento al que se sometió el Estado para evitar la expansión del luteranismo, la prohibición por este mismo motivo de estudiar en universidades europeas, o la persecución a minorías como la judía, que con anterioridad habían realizado importantes labores en el campo científico²⁹. Ante este panorama, todas las aperturas logradas durante el siglo XVI se vieron así condicionadas, lo que repercutirá inevitablemente en el restringido progreso de la ciencia médica en el siglo XVIII.

Por estos motivos, ante la escasez de personal debidamente formado y ante las limitaciones del propio ámbito científico, no eran pocas las ocasiones en que se solicitaban los servicios de todo un conjunto de “especialistas”³⁰. Los algebristas solían solucionar problemas de fracturas o dislocaciones de huesos; las parteras ayudaban en la hora del parto y conocían bien algunas de las enfermedades propias de la mujer; los sacadores de piedras o hernistas también gozaban de trabajo. Generalmente este tipo de personas eran de condición socio-económica humilde y también carecían de formación, aunque contaban con gran experiencia, que era lo que los avalaba. Los recursos que utilizaban eran naturales y su conocimiento específico sobre algún tipo de enfermedad les permitía obtener

²⁶ La propia Iglesia adoctrinaba a sacerdotes exorcistas para que extrajesen el mal de los endemoniados y restableciesen así su salud como bien afirma Sarrión Mora en *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*.

²⁷ MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia y vida cotidiana. Andalucía siglos XVI-XVIII*, Sevilla, 2008, p. 213.

²⁸ SARRIÓN MORA, Adelina, *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Castilla La Mancha, 2006, p. 19.

²⁹ CARO BAROJA, Julio, *Inquisición, Brujería y criptojudasmo*, Madrid, 1974 (1970), p. 119.

³⁰ CORONAS TEJADA, Luís, “Brujos y hechiceros: dos actitudes”, en DESAMPARADOS MARTÍNEZ SAN PEDRO, María (Coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, Almería, 2000, pp. 238-249.

cierto dinero a cambio de su “sabiduría”. Curanderos, brujas, hechiceras, saludadores y exorcistas completan la lista de este minoritario grupo de marginados relacionado con el mundo de la medicina, que tan integrado se hallaba al mismo tiempo en las entrañas de una necesitada sociedad³¹.

El control y la rigurosidad aplicada a aquellos que trataban de adquirir los conocimientos médicos no tardaron en aparecer ya desde el siglo XVI. El estudio de la medicina se realizaba a lo largo de cuatro cursos en la universidad, tras los cuáles se requerían dos años de experiencia práctica en compañía de un médico titulado. Finalmente, estos aspirantes debían superar un examen para poder ejercer. Los cirujanos “latinos” debían acudir a tres cursos de medicina y realizar dos años de prácticas. Los “romancistas”³², en cambio, no tenían ninguna formación previa, pero sí que contaban con cinco años de prácticas antes de ser examinados. Los boticarios se formaban trabajando en una botica como aprendices al menos durante cuatro años, antes de enfrentarse al examen³³.

Como se desprende de todos estos datos, obtener la titulación y la formación específica como médico o cirujano era una tarea realmente ardua, y no estaba al alcance de cualquier persona. La escasez de profesionales en este campo se hacía notar, de ahí que fuese común recurrir a la hechicería o el curanderismo. El miedo constante al mal sobrenatural, al aojamiento, a los maleficios, también anidaba en los corazones de la población. Tanto María La Moya como Catalina Gutiérrez se dedicaron, entre otro tipo de actividades, a sanar enfermedades. Su fama como hechiceras poderosas dependía de los casos resueltos con éxito. Para ello utilizaban todo tipo de estrategias y por supuesto, no se les olvidaba mencionar otras curaciones anteriormente realizadas.

María La Moya contó con 10 testigos, cuyas acusaciones casi en su totalidad estuvieron relacionadas con curaciones. La fama de poder sanar la enfermedad le perseguía. Los testimonios que quedan recogidos en el documento hacen referencia a personas de la localidad de Chillón que, tras solicitar los servicios de la reo para curar a un familiar o enfermo, habían acabado descontentos con el resultado. Tales curaciones no parecían haber hecho efecto. Tras el fracaso de la hechicería, el sentimiento de estafa derivaba en una venganza contra la reo. Precisamente en el testimonio de Pedro Pizarro se hace referencia a cómo, tras

³¹ LÓPEZ PIÑERO, Jose María, *Ciencia y Técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, 1979, p. 59.

³² Además de los médicos cirujanos, (que habían cumplido todos los estudios requeridos y podían practicar cualquier rama de la medicina), y los cirujanos latinos (que habían cursado su práctica en lengua latina y que tenían autorización sólo para asistir en determinadas ramas de la cirugía), existieron los cirujanos romancistas. Estos cirujanos no habían realizado sus prácticas en latín sino en español y estaban sometidos a las leyes de asistencia médica, según las cuales sólo podían atender las enfermedades de carácter externo. Por su parte, sólo podían acudir a las de carácter interno en caso de urgencia y pidiendo de inmediato la ayuda de un cirujano latino, o un médico cirujano.

³³ SARRIÓN MORA, A., *Opus cit.*, p. 25.

quedar éste atontado y con gran dolor de cabeza, la reo les dijo que tanta medicina no le ayudaría, porque al enfermo le habían “hecho mal”.

También, en el caso de Josepín Montes Camacho, hacía 5 años que padeciendo este testigo unas calenturas, y tras el fracaso de dos médicos, solicitó los servicios de *La Baquera*. Usando unos unguentos y unas oraciones pareció sentir alivio, aunque el malestar volvió y las curaciones se repitieron hasta en 3 ocasiones diferentes. La causa de volver a enfermar no era otra que una desavenencia entre la reo y la familia afectada, pues esta primera exigía 5 reales, mientras que la familia afirmaba haberle pagado en víveres anteriormente. La venganza de María no tardaría en llegar. Las calenturas reaparecieron.

En el caso del presbítero Martín López Merino, próximo a su muerte, ante tales circunstancias, la testigo Isabel Sánchez Villalón, su criada, y Juan López Gutierrez, también criado del mismo, testificaron sobre cómo se solicitó la ayuda de esta hechicera. María La Moya le confesó a Juan que en la villa de Almadén había curado a un sacerdote que no encontraba remedio en la medicina. La hechicera, viendo la situación del presbítero, aventuró que no había solución para su vida. Le habían hecho mal. Si la hubiesen llamado 15 días antes, la curación hubiera estado asegurada. Aunque realizó algunos conjuros, la muerte le llegó pronto. En definitiva, de los diez declarantes, uno de ellos fue por oídas de testimonios de otras personas (Isabel de la Vesa), otros dos fueron por ser testigos de una conversación entre la reo y su hija donde pretendían untarse un unguento y desplazarse a otro lugar (Francisco Miranda Alfarero y Pedro del Valle), otro de ellos, Gregorio Muñoz, por una cuestión personal entre ambos, tras tener que construir una prisión en la que era la vivienda de *La Baquera*, y los 6 testimonios restantes hacen referencia a la ineficacia de la medicina y la aplicación de remedios del mundo mágico. En definitiva, de un total de diez declaraciones, seis acusaciones están relacionadas con curanderismo.

En el caso de Catalina Gutiérrez, el Santo Oficio decidió abrir una sumaria ya que ciertos delatores le hicieron sabedor de la fama de algunas “malas mujeres”, sospechosas de hechicería, que se reunían en una bodeguilla que lindaba con el Molino de aceite de Don Tomás Guzmán, en la calle Huertas. Ante tales declaraciones, la Inquisición comenzó a investigar sobre la relación entre la reo y una mujer llamada Doña Juana Bera, que solicitó sus servicios porque se encontraba muy enferma. La alegación gira en torno a resolver qué ocurrió exactamente con Doña Juana Bera; en qué medida medió Catalina Gutiérrez y cuál fue la naturaleza de sus actos.

El miedo a la enfermedad era una de las razones que permitía a la hechicera vivir de sus dotes curanderas. Sin embargo, estas mujeres no se mantenían pasivas esperando que les llegasen los encargos. Existen varias estrategias realizadas por nuestras protagonistas para asegurarse clientela. A la luz de la naturalidad con que

los realizaban, parecen participar de la cotidianidad de sus vidas³⁴. Veamos cuáles. En primer lugar, como aparece reflejado en varias de las declaraciones de los testigos, la hechicera muestra especial interés por hacer creer al enfermo o familiar, que la enfermedad que se padece es de naturaleza mágica. Tan sólo con esta idea interiorizada, la familia podía explicarse el fracaso de la medicina y la necesidad (aparece entonces como una necesidad) de acudir a una curación igualmente mágica.

María La Moya sabe acertadamente llevar a cabo esta estrategia. En el caso de Pedro Pizarro “viendo que andaban con tantas medicinas dijo eran en balde, pues que le dijo que bien sabía ella que le habían hecho mal”³⁵. Cuando el presbítero Martín López estaba muy enfermo, la reo tras un reconocimiento inicial dijo a su criada: “que callase pues no entendía de ello: que aseguró habían hecho mal al enfermo en un poco de agua y chocolate, que ya no tenía remedio la enfermedad y que le hubiera curado si la hubiese llamado quince días antes”³⁶. Algo ocurrió con Joseph Montes, que estaba enfermo de calenturas y su esposa María Antonia Quiñones declaró “que esta reo después que tocó la cabeza, vientre y piernas al enfermo dijo que tenía hechizos, y que ella los curaría”³⁷.

Catalina Rodríguez también utilizó esta interesante argucia para manipular la mente de los crédulos. La mayoría de los testigos no olvidan hacer referencia a esto mismo. María Alcántara declaró: “y otras palabras más que la declarante no quiso oír ni después asistir a su conversación, y que en una ocasión estando disputando esta reo y Ana Zamora sobre quién había hecho mal a Doña Juana Bera”³⁸. Juanes García, de 22 años, delató a esta reo de que estando “en casa de Don Cristobal Bera y su ama Doña Juana Bera muy enferma que decían estar maleficiada...”³⁹. En la declaración de la propia reo del día 20 de mayo de 1739 se recoge lo siguiente: “(...) habiendo sabido la reo como Doña Juana Bera se hallaba maleficiada y que el mal lo había hecho la Marina Morales, de quien supo el modo de curarlo, procuró la reo que en la casa de dicha Juana se supiera el mal que padecía que era de maleficio (...)”⁴⁰.

Así se podría continuar reiterando en la misma idea, que casi la totalidad de los testigos destacó en sus declaraciones. En segundo lugar, parecía interesante para la hechicera que se relacionase su nombre con el de otras hechiceras conocidas. De esta manera, la fama y éxitos de los que gustaban otras compañeras del “gremio” le serían atribuidos inconscientemente. De estas vinculaciones se podrían obtener amplios beneficios, entre ellos la confianza en sus poderes. Estos

³⁴ PALACIOS ALCALDE, María, “Hechicería e inquisición en Andalucía”, en *Códice, Revista de la asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de la Catedral de Jaén*, Jaén, Núm. 2, 1987, pp. 43-66.

³⁵ AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 3.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

referentes eran el mejor aliado para creer en la capacidad de sus dotes sobrenaturales. Catalina Gutiérrez declaró el 20 de mayo de 1739 que: “(...) frecuentó la casa de Marina Morales, que sería como año y medio que con ella comunicaban conjuntamente varias mujeres, casi todas sospechosas de superstición y que éstas eran Ana Zamora, Lucía de Gama, Antonia Merino, Catalina Ajira, Teresa Herencia...”⁴¹.

Una vez que los familiares estaban convencidos de que estas hechiceras podían ayudarles y comenzaban a tener trato con ellas, otro conjunto de factores entraban en juego. A partir de ese momento era necesario demostrar de una u otra manera dichos poderes. Para ello, cualquier situación era propicia y estas dos alegaciones están plagadas de estas buenas ocasiones. Por ejemplo, las amenazas que María La Moya había emprendido contra dos de sus testigos, Gregorio Muñoz, por arrebatarle su vivienda para construir la cárcel, y contra Joseph Montes y su esposa, ante la negativa a pagarle los 5 reales que les pidió tras curarle al marido unas calenturas. La disputa entre Catalina Gutiérrez y Ana Zamora acerca de quién era la más diestra hechicera era otra forma de dar a conocer sus poderes. Hacer saber anteriores éxitos en sus curaciones como ocurrió con el caso del presbítero Martín López Merino, cuando María La Moya afirmó haber curado al sacerdote de otra villa, o aventurar el día y la hora de la muerte de este mismo presbítero eran otras buenas ocasiones para darse a conocer como hechiceras. Catalina Gutiérrez llegó a utilizar una lombriz que encontró en el portal de la casa de doña Juana Bera para engañar en sus curaciones y demostrar así sus poderes. Al hacerle un conjuro a la enferma con unas hierbas y agua bendita y echarle aquello a la paciente, ésta vio cómo expulsaba de su cuerpo un gusano gordo que estaba vivo y lo vio también su criada María Antonia de Araque⁴².

En definitiva, existían multitud de formas de hacer creer a aquellas personas desesperadas que su labor era necesaria para su curación. El papel activo de estas supersticiosas en lo cotidiano era más importante de lo que en un principio pueda parecer. Mientras que la historiografía siempre ha otorgado gran importancia a tratar las necesidades que movían a solicitar los servicios de las hechiceras, tales como salud, mal de amor, deseo de venganza, enriquecimiento, curiosidad por el porvenir etc., consideramos que no se ha prestado la debida atención a los soterrados métodos que a diario las hechiceras utilizaban para atraer a sus víctimas. Sería interesante realizar un análisis pormenorizado sobre este aspecto en un grupo más amplio de hechiceras. Probablemente podríamos advertir cómo estas mujeres mal afamadas eran las más diestras para manipular la mente de los más crédulos.

⁴¹ *Ibidem*. Rafael Gracia Boix en *Brujas y hechiceras de Andalucía*, Córdoba, 2001 (1991), p. 235, precisamente hace referencia a toda esta cuadrilla de hechiceras, reputadas de brujas, e incluso menciona a algunas otras tales como Teresa Rosado o Antonia Luna.

⁴² “Y que también fue ficción lo que ejecutó del gusano, porque fue una lombriz que encontró en el portal de la casa”. En AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

4. La confesión

El Santo Oficio, una vez encontradas razones suficientes para iniciar la investigación de algún sospechoso, buscaba ante todo la confesión. Como afirma Vicente Romano, la confesión se convirtió en una cuestión capital. Para obtenerla, se podía mantener encarcelado a un sospechoso durante años⁴³. El inquisidor iniciaba un interrogatorio que contaba con una serie de preguntas preestablecidas. Si el acusado no se declaraba culpable pero existían pruebas testimoniales, la situación se complicaba para el reo. La Inquisición aceptaba los testimonios de cualquier persona, incluso prostitutas, ladrones, asesinos o excomulgados⁴⁴.

Para obtener la confesión se utilizaban numerosos procedimientos. En primer lugar se encarcelaba al reo sin decirle cuál era el delito del que se le culpaba ni quien le había delatado. El ayuno, las húmedas y oscuras cárceles, donde se convivía con las ratas y la inmundicia, así como la exposición del reo a la burla pública, eran motivos que podían hacerle reflexionar. Dejar al sospechoso durante días en la puerta del Inquisidor para someterlo a vergüenza pública era uno de los variados métodos. La confesión era casi exigida. Si el reo no cedía, se le sometía a tortura, y si se negaba a dichas torturas, era considerado culpable. La espiral en la que el reo se sumergía era su perdición⁴⁵.

La confesión voluntaria o la coincidencia de dos testimonios era prueba más que suficiente para el Santo Oficio. En los casos que nos ocupan, la causa de María La Moya no recogió confesión alguna, no obstante, Catalina Gutiérrez sí que realizó sustanciosas confesiones. La primera de ellas requerida⁴⁶ por el inquisidor, las restantes, fueron en Audiencias que solicitó voluntariamente. Durante el proceso de confesión, el inquisidor preguntaba toda suerte de detalles⁴⁷. Interesaba especialmente la descripción del coito con el demonio, en caso de que así se confesase. Catalina Gutiérrez detalló cómo el demonio se le apareció en forma de mastín y cómo solicitaba a cambio de su ayuda, tomarla en cuerpo. Ella describió cómo el demonio la tomó y no le dio placer alguno.

El confesor, aquel que recibe la autoinculpación de los sospechosos, no deja de ser visto como un “juez” encargado por Dios. Teniendo en cuenta, por tanto, la distancia que se crea entre el inquisidor y el reo, era necesario transmitir caridad e indulgencia. Francisco de Sales aconsejaba lo siguiente:

⁴³ ROMANO, Vicente, *Sociogénesis de las brujas. El origen de la discriminación de la mujer*, Madrid, 2007, p. 131.

⁴⁴ Es llamativo que a los excomulgados se les prohibiera hablar o tener contacto con cualquier católico para no contagiarlo de su heterodoxia pero sí que se acepte su testimonio contra otro católico sospechoso en la fe.

⁴⁵ DOMINIQUE, P., *Opus cit.*, p. 55.

⁴⁶ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, “La caza de Brujas”, en *Historia 16*, Núm. 136 (1987), pp. 44-49.

⁴⁷ Ricardo García Cárcel tiene recogido el típico interrogatorio que se realizaba en este tipo de ocasiones en su obra *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia*.

“Cuando encontréis personas que, por enormes pecados, como son las brujerías, relaciones diabólicas, bestialidades, matanzas y otras abominaciones semejantes, están excesivamente asustadas y atormentadas en sus conciencias, debéis levantarlas y consolarlas por todos los medios, asegurándoles la gran misericordia de Dios, que es infinitamente más grande para perdonarle que todos los pecados del mundo para condenar (...)”⁴⁸.

La Iglesia, y especialmente el Santo Oficio, insistían en la inmensa tranquilidad y paz interior que otorgaba la confesión. El perdón de Dios se presentaba así como la única vía para continuar adelante. El alivio de la declaración permitía poder reiniciar la vida en el seno de la religión cristiana⁴⁹. Si la confesión no llegaba de manera voluntaria, podía ser solicitada, como ocurrió con Catalina Gutiérrez.

Sin embargo, no fueron pocas las ocasiones en que la Inquisición propuso la absolucón ante un sospechoso. En el caso de Catalina Gutiérrez, tras varios testimonios en su contra, el 18 de mayo de 1739 se pidió “licencia para absolver a una penitente hereje hechicera con 11 años de pacto y 15 de amancebamiento”⁵⁰. Ante esta petición, el Santo Oficio solicitó el testimonio de la reo. Estaba claro que la determinación no se tomaría a la ligera.

La indulgencia fue uno de los temas expuestos a debate en el seno de la Iglesia. Una falsa misericordia podía traicionar al pecador. La prudencia debía ser la cualidad que destacase a la hora de enjuiciar este tipo de pecados. La absolucón precipitada no sólo era síntoma de una negligencia eclesiástica y una falsa salvación del pecador, sino que podía incitar a futuras recaídas o a un falso arrepentimiento⁵¹. Los penitentes solían recaer en los mismos pecados en situaciones “cercanas”. Habría que preguntarse si tales recaídas eran razón para aplazar la absolucón.

En agosto de 1730, don Julio Carrasquilla, don Julio de Luque y Antonio de León habían declarado ante el comisario don Francisco Garrido en contra de Catalina Gutiérrez por considerarla sospechosa de realizar curaciones, tener contacto con otras mujeres afamadas de hechiceras, e incluso acusarlas de haber brujeadado a un niño de 6 meses. Ante tales acusaciones y la apertura de la sumaria, Catalina Gutiérrez no abandonó sus actos pecaminosos y continuó su ritmo de vida habitual. La prueba de ello es que en 1734, cuatro años después, María Alcántara declaró ante el mismo comisario que hacía un año y medio estuvo presente mientras la reo realizaba una oración para que su marido no se encontrase con los demonios cuando entrase en su casa. Como se evidencia, la reo continuó, con mucha prudencia, con sus prácticas mágicas, a pesar de haber sido encausada algunos años antes. Ésta era la forma más discreta de darse a conocer como

⁴⁸ DE SALES, François, *Avertissements aux confesseurs. De la disposition du confesseur*, t. XXIII, París, 1836, p. 286.

⁴⁹ DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón*, Madrid, 1992, p. 40.

⁵⁰ AHN, S. *Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

⁵¹ DELUMEAU, J., *Opus cit.*, p. 73.

poderosa hechicera. Al mismo tiempo, este tipo de recaídas era uno de los grandes problemas con los que contaba la institución eclesiástica.

5. Sentencias y penas

La Inquisición había sido creada para combatir la herejía, sin embargo, sus ansias de poder lograron extender su jurisdicción a casi todos los delitos que anteriormente habían estado en manos de los tribunales eclesiásticos. A mediados del siglo XIII, la hechicería empezó a ser mal vista. La bula *Super Illus* del Papa Juan XXII puso ya de manifiesto esta preocupación y en 1326 el Sumo Pontífice ordenó lo siguiente:

“Que todos los que realizasen tales servicios fueran públicamente anatematizados como herejes y debidamente castigados y quemados los libros sobre esta materia. Había que advertir a los fieles que no formularan pactos con el infierno ni encerraran demonios en espejos ni anillos para predecir el futuro. Todos los desobedientes se harán acreedores de las penas de herejía (...)”⁵².

La herejía por superstición y hechicería quedaba así establecida y del mismo modo sería perseguida. Ya desde el siglo XVI los tribunales episcopales comenzaron a perder iniciativa. La blasfemia fue uno de los delitos que podía ser castigado tanto por la Iglesia como por el Poder Real. El Tribunal de la Inquisición, para tener competencia completa en éste y otros delitos como la bigamia, también cuestión estatal, acudió a la inmoralidad de los hechos de los pecadores. La persecución de tales inmoralidades no tenía tanta relación con el propio pecado como con el error mental que había detrás de su concepción. Sostener ideas erróneas sobre un sacramento o sobre determinados aspectos de la religión era considerado por la Iglesia como “herejía”.

La blasfemia fue otro de los primeros delitos en ser castigados por la Santa Inquisición⁵³. Sin ir más lejos, Catalina Gutiérrez fue calificada el 6 de septiembre de 1741 “por contener hechos de sortilegio heretical; y pacto con el demonio, hecho heretical; y blasfemo atroz y sortilegio y hechos sortílegos [entre líneas: hereticas] y de apostasía”⁵⁴. Teniendo en cuenta que la blasfemia era un delito de penalización secular y eclesiástica, la Inquisición debió arreglárselas para asegurar su parcela de poder. En la Edad Media reclamó jurisdicción sobre aquellos casos que hubiesen contradicho algún artículo de fe, ya que podrían calificarse tales hechos como herejía. Para evitar los problemas derivados de la decisión de si la blasfemia se consideraba herejía o no, el Santo Tribunal trató de que la acusación de blasfemia estuviese acompañada de otro tipo de acusaciones de

⁵² GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelona, 1980, p. 201.

⁵³ KAMEN, Henry, *La Inquisición española*, Barcelona, 1979, p. 214.

⁵⁴ AHN, S. *Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

clara competencia inquisitorial⁵⁵, como es el caso de Catalina Gutiérrez, que es censurada por pacto demoníaco y sortilegio heretical.

El acto de la sentencia es considerado por algunos autores como la culminación de la actividad inquisitorial definiendo el posicionamiento del Santo Oficio al respecto⁵⁶. Al analizar la sentencia de nuestras acusadas debemos tener en cuenta principalmente dos elementos. Primeramente el “sujeto” y en segundo lugar la propia “herejía”.

El sujeto o reo, no debía ser un acusado formal, tan sólo bastaba ser sospechoso en la fe, como ocurre con los casos que aquí estamos tratando. La Santa Inquisición perseguía la confesión y el arrepentimiento verdadero que podía manifestarse en cualquier momento del proceso. Sin ambos requisitos, el reo no podía ser reconciliado. No obstante, era necesaria la ratificación posterior de la confesión⁵⁷. Así sucedió en el caso de Catalina Gutiérrez. La Inquisición solicitó la versión de la propia reo de cómo ocurrieron los hechos, buscando no sólo una aclaración de todas aquellas acusaciones, sino una confesión que no dejase duda de su herejía y que permitiese redirigirla por el verdadero camino de la fe cristiana. En el caso de María La Moya no queda reflejada ninguna confesión. También es cierto que ningún testigo realizó una ratificación *ad perpetuam* de su declaración por miedo a la publicidad que de ello se derivaría.

Respecto a la herejía, la consideración de hereje comprendía a aquel bautizado que se mostraba contrario a la doctrina ortodoxa. Existían dos tipos de herejía, la herejía material y la formal. La primera refleja el pecado que se cometió sin ánimo de delinquir inmoralmente, mientras que la herejía formal era aquella que un bautizado cometía de manera voluntaria⁵⁸. Al no poseer la confesión de María La Moya no es posible saber si esta reo era consciente de su herejía. Por su parte, el caso de Catalina Gutiérrez fue diferente. En su primera confesión el 20 de mayo de 1739 declaró cuestiones relacionadas con algunas oraciones que había aprendido; quién se las había enseñado; con qué otras hechiceras tenía contacto; quiénes y cómo habían hecho mal a doña Juana Bera; qué conjuros había utilizado cuando intentó sanarla posteriormente; cómo solicitó la ayuda del demonio en dos ocasiones y cómo había mantenido relaciones con el demonio en forma de mastín. Estos aspectos se tratarán en apartados posteriores.

El 9 de diciembre de ese mismo año volvió a declarar para “delatarse de algunas cosas que maliciosamente había ocultado cuando se delató faltando a la verdad y del juramento, y de otras que se le olvidaron...”⁵⁹.

⁵⁵ KAMEN, H., *Opus cit.*, p. 216.

⁵⁶ MAQUEDA ABREU, Consuelo, *El Auto de fe*, Madrid, 1992, p. 375.

⁵⁷ FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, María del Camino, *La sentencia inquisitorial*, Madrid, 2000, p. 72.

⁵⁸ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, 1983, pp. 609-633.

⁵⁹ AHN, S. *Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

Tras calificar estos hechos en 1741 la llevaron a las cárceles secretas del Santo Oficio, se le embargaron sus bienes y se ordenó seguir con su causa hasta el final. Seis días después en audiencia fiscal se retractó y dijo:

“(...) que debía decir para descargo de su conciencia que a la Ana Zamora la había levantado la reo un falso testimonio fingiendo que ella había sido quien había hecho el mal a doña Juana Bera, y que la verdad era que no había habido tal cosa, ni la reo sabía lo que eran pactos, más que haber oído esta voz y que no tenía más que decir (...)”⁶⁰.

En segunda audiencia, dos días después, dijo:

“(...) que la reo no había hecho pacto con el demonio y que era incierto cuando la reo había declarado de habersele aparecido el demonio en forma de perro y tenido parte con ella, y también era incierto de haberse untado la reo y volado y que el motivo que tenía la reo para estas historias era llevar adelante su mentira y fingirse hechicera (...)”⁶¹.

Ese mismo día de 1741 volvió a pedir audiencia voluntaria y realizó una confesión más detallada sobre todas las declaraciones anteriores donde explicó que sólo realizó esos “embustes” para poder ganar dinero, que sus primeras confesiones fueron falsas y que estaba profundamente arrepentida.

Estamos tratando pues con una estafadora que se valía de su fama de hechicera para sacar todo el dinero posible a personas desesperadas. Gracia Boix, en su obra *Brujas y hechiceras de Andalucía*, manifestó cómo el prototipo de pseudohechicera simulaba tener amplios conocimientos de medicina y sabiduría sobre propiedades de la naturaleza. Lo mismo vendía un unguento, que realizaba un conjuro o sanaba una enfermedad. En realidad eran verdaderas embaucadoras que usaban como medio de subsistencia la ingenuidad de los vecinos de distintas villas o zonas urbanas⁶². Rafael Martín Soto realizó también una amplia referencia a este *modus operandi* donde a partir del conocimiento de ciertos detalles de la vida de las víctimas se conseguían timos en toda regla. Hasta los conjuros para asesinar estaban a disposición del crédulo. Las oraciones y los conjuros no dejaban de ser puros actos teatrales capaces de captar la atención y la admiración de su público⁶³.

Precisamente Catalina Gutiérrez era una de esas pseudohechiceras. En cambio, María La Moya no confesó nada al respecto, por lo que no podemos concluir este extremo. En aquellos casos de hechiceras que eran consideradas como estafadoras y que tan sólo realizaban robos o engaños, a menudo, sólo intervenía la justicia real. No obstante, si se le daba más importancia y tomaba parte en el asunto la Inquisición, como mucho las consideraban sortílegas. Si no había pruebas suficientes incluso eran puestas en libertad. En otras ocasiones las penas se

⁶⁰ AHN, S. *Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² GRACIA BOIX, R., *Brujas y hechiceras...*, p. 115.

⁶³ MARTÍN SOTO R., *Opus cit.*, p. 569.

reducían a 200 azotes después de abjurar sus errores⁶⁴. Catalina Gutiérrez, después de sus primeras confesiones, volvió a declarar afirmando que tan sólo buscaba dinero, declaración que le permitió escapar de un posible duro castigo⁶⁵. Lo cierto es que la Inquisición buscaba el verdadero arrepentimiento y no la excusada confesión de la culpa. Por esta razón, finalmente al Santo Oficio no le resultaron suficientes esas respuestas de la reo.

Una vez culminado todo el proceso, donde se daba buena cuenta de testigos, torturas, confesiones, arrepentimiento, ratificaciones *et caeterus*, se pasaba a dictar la sentencia definitiva. Dicha sentencia sólo tenía tres caminos: la condena, la absolución o la reconciliación. Si no podía probarse la herejía o se probaba la inocencia del reo, podía absolverse la acusación por su delito⁶⁶. Si una vez que se estaba cumpliendo la pena se demostraban testimonios falsos, si los testigos, además de falsos fuesen convictos o si se demostraba al testigo como claro enemigo del reo, se puede declarar la inmunidad absoluta del individuo⁶⁷. El propio Inquisidor General Eymerich redactó lo siguiente en su Manual de Inquisidores: “El reo es absuelto si después de un detenido examen no resultan pruebas contra él, y no es sospechoso, ni mal notado: la absolución es como sigue «En el santo nombre de Dios declaramos que no se os ha probado legítimamente cosa alguna que os haga sospechoso de herejía, por tanto...etc»”⁶⁸

Todos aquellos que no fuesen absueltos se consideraban penitenciados. Dicho término designaba su culpabilidad, bien porque tan sólo existían indicios, bien porque se demostrasen pruebas suficientes. El gran volumen de encausados por la Santa Inquisición se debió al número de penitenciados. Los penitenciados eran los primeros en recibir sus sentencias y a continuación en realizar la abjuración. Todas las abjuraciones eran objeto de acto público. Las penas que se les imponían a los abjurados dependían del tipo de delito cometido, así como del grado de comprobación de su culpabilidad. No obstante, en general, la pena aplicada solía ser menor que la que pudiera aplicarle la justicia ordinaria.

La confesión del procesado o la persistencia en el error podía ser la clave que permitiera que la vida de un penitente se dirigiera en una u otra dirección. María La Moya fue sentenciada porque: “(...) dijeron contenía bastantes indicios de superstición, sortilegio mágico, y de vana observancia, adivinatorio y maléfico con vehemente sospecha de herejía y pacto explícito con el demonio”⁶⁹. Por esta razón finalmente “en lo objetivo la dieron de *vehementi*”⁷⁰.

⁶⁴ GRACIA BOIX, R., *Brujas y hechiceras...*, p. 176.

⁶⁵ No sabemos si tal declaración la realizó tras conocer el embargo de sus bienes y sentir miedo por su posible condena o si existió un arrepentimiento moral de los falsos testimonios que realizó anteriormente.

⁶⁶ MAQUEDA ABREU, C., *Opus cit.*, p. 380.

⁶⁷ FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, M. C., *Opus cit.*, p. 108.

⁶⁸ EYMERICH, Nicolau, *Manual de Inquisidores para uso de las Inquisiciones de España y Portugal*, Barcelona, 1974 (1821), p. 61.

⁶⁹ AHN, S. *Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 3.

⁷⁰ *Ibidem*.

De esta manera, una hechicera podía escapar de la Inquisición mostrando profundo arrepentimiento y abjurando de sus hechos heréticos. También eran numerosos los casos de aquellos reos que ya habían recaído en las mismas penas. Por esta razón, a menudo, las hechiceras solían desplazarse de una villa a otra, o dentro de una misma localidad, con absoluta discreción para llevar a cabo sus encargos. Es el caso de María La Moya, que según la declaración del testigo Juan López Gutierrez “*entró la reo en el lugar con mucho cuidado porque no la vieses, y que luego vio al enfermo...*”⁷¹.

Catalina Gutiérrez, por su parte, llegó a realizar cuatro testificaciones : dos en las que hablaba sobre sus maldades y poderes hechiceriles; una tercera donde niega parte de las declaraciones anteriores, y una última, más amplia, donde detalla qué actos realizó verdaderamente a modo de estafa. Calificados los hechos, las confesiones no sirvieron de mucho porque “*la reo no satisfacía con sus respuestas y por ello era sortilega heretical gravemente condenada toda la circunstancia sospechosa de levi infide con lo que viene votado*”⁷².

6. Materiales y conjuros: sus prácticas mágicas

El ámbito doméstico era el lugar por excelencia en el que moraba la hechicería. El recurso de lo mágico convivía con los materiales cotidianos. A continuación se retratarán los conjuros, los materiales y las oraciones utilizados por nuestras acusadas que han quedado reflejados en las alegaciones fiscales, siendo conscientes de que lo que aquí se analizará no sería lo único que estas mujeres practicarían.

Respecto a la primera alegación, se recogen varias declaraciones contra María La Moya. Joseph Montes Camacho afirmó que para sanarle unas calenturas, la reo le hizo tenderse bocabajo y le dio unas friegas en los lomos diciendo al mismo tiempo unas palabras que el declarante no entendió. “*Que después le cogió un tobillo y sin apretarle le preguntó si le dolía y sintiendo al mismo tiempo un grande dolor, respondió que sí*”⁷³. Después le hizo la reo un unguento con leche de mujer, aceite y sal y se lo untó en el vientre al tiempo que decía unas palabras, sintiendo así un gran alivio el enfermo. Cuando parecía que estaba mejor las calenturas volvieron de nuevo y llegó a perder la vista. Su esposa decidió llamar de nuevo a la reo y ésta “*le conjuró los lomos y estómago sin unguento diciendo algunas palabras, con lo que cobró la vista y salud enteramente*”⁷⁴. Volvieron las calenturas y llamaron por tercera vez a la reo, que repitió las mismas acciones y logró el alivio de Josehp Montes.

Por su parte, Isabel Sánchez Villalón, criada del presbítero al que ya hemos aludido en varias ocasiones, declaró que la reo cuando lo vio por primera vez le

⁷¹ AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 3.

⁷² AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

⁷³ AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 3.

⁷⁴ *Ibidem*.

tocó la cabeza con su mano y le untó el vientre con algún unguento diciendo: “*Martín yo te curo en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo*”⁷⁵. A continuación se santiguó al tiempo que decía unas palabras secretas. Acto seguido le dijo a Isabel Sánchez que tenía hecho un mal en un poco de agua y chocolate y que ese mal estaba corrompido en un pozo. Era demasiado tarde para curarle.

La alegación fiscal contra Catalina Gutiérrez es mucho más detallada en este sentido. María Alcántara declaró que hacia el invierno de 1732 se encontraba al calor de la lumbre cuando la reo “empezó a juntar ambas manos haciendo cruz con los dedos pulgares de forma que por cuatro o seis veces formó las cruces y como que rezaba muy bajito”⁷⁶. Según Catalina Gutiérrez, esta oración la usó para que su marido no se encontrase con los satanes cuando entraran en su casa o para que los satanes no se encontrasen unos con otros. “A la primera cruz decía “Don Julio” a la segunda cruz decía “tres enemigos tienen”, a la tercera cruz decía “abre la puerta que ligados vienen”⁷⁷ y continuaba el conjuro con más palabras que la declarante no oyó en su momento y no pudo mencionar.

Por el mes de diciembre de 1738 de 1738 fue Catalina Gutiérrez a casa de doña Juana Bera acompañada de otra mujer con intención de curarla. María Alcántara siguió declarando que esta otra mujer le dio unas bebidas para limpiarle el estómago a la enferma y como vio que la enferma no mejoraba, pidió queso, pan, una teja, una piedra y un lápiz. Entre las once y las doce de la noche entraron Catalina Gutiérrez y esa otra mujer en una salita. Al día siguiente

“(…) junto a la puerta de dicha salita por la parte de dentro había un círculo señalado con lápiz y en el círculo había señalado como un corazón y vio también que del pan y queso que había pedido, lo habían marcado y esparcido por la sala y dentro del círculo. Que habiendo preguntado la testigo a la reo qué habían hecho, la dijo que la reo y una mujer⁷⁸ que hacía la cura se habían entrado dentro del círculo y que la otra mujer había dicho una oración (...) y que esta reo dijo que había llamado a los diablos y que habían venido, aunque no se les había visto pero que la había dado mucho miedo y pavor y que había oído un ruido a modo de gruñir y que dicha mujer los había metido en un arca (...)”⁷⁹.

Más adelante continúa diciendo:

“(…) la otra mujer, llamada María Valentina quien hizo un cocimiento con unas hierbas y vino y todo lo hizo echar en un servicio y le asperjó con agua bendita y la echaron a la paciente una friega y la mandó se sentara en dicho

⁷⁵ AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 3.

⁷⁶ AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Se refiere a María Valentina.

⁷⁹ AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

servicio y luego mandó menear lo que había dentro y entonces esta reo fue derramando hasta que salió un gusano gordo que vio la declarante (...)⁸⁰.

El 20 de mayo de 1739 la propia Catalina Gutiérrez declaró que Marina Morales le había enseñado varias oraciones y que eran las siguientes:

“Anima sola, fiel de Dios, sola fuiste como nos, un Don os pido, y me lo tenéis de otorgar, que a (nombre de quien fuese) me lo habéis de acarrear, si es de todo corazón, señales fijas me habéis de enviar, que cante gallo, que ladre perro, que rebuzne borrico, una estación del Santísimo os mando, ni os la doy ni os la quito, en la falda de la Virgen la deposito hasta que venga y no se detenga y me diga lo que supiere y que haga lo que quisiere”⁸¹.

A ello había que sumar una estación que consistía en siete Padres Nuestros y siete Ave María, sin Gloria al Padre. Esta oración servía para traer de pronto a la persona que se quisiese. La siguiente oración servía para invocar a los demonios y que hiciesen lo que en ese momento se les pidiese:

“Marta, Marta, Marta, la que los polvos espanta, en el monte Dreb entraste, tres jarras de leche sacaste, tres quesos hiciste con un cuchillo de cachas negras, los partiste, uno le diste a Jarambel, otro le diste a Lucifer y otro a Jarandilla y a toda su cuadrilla le dirás que venga y si no quisiese venir enviaré por él a Jarandilla y toda su cuadrilla, y si no quiere venir le hincaré un rejón por el corazón, por el pulmón y por el compañero”⁸².

La tercera oración que describió era la siguiente: “Candilejo candilejo, por pan y queso vamos, para que comamos”. Ésta servía para llamar a los diablos malos y ofrecerles algo de comida. A continuación describió el cerco que había realizado una medianoche en una sala de la casa de la enferma y que la testigo María Alcántara también había declarado. Para no resultar repetitivos, nos reducimos a las diferencias en la declaración.

En una ocasión la reo hizo un círculo con carbón en una sala y dentro del círculo dispuso pan y queso y un cuchillo con una jarra de agua. Siendo las doce de la noche con la puerta cerrada y sin luz alguna, invocó a los diablos arrojándoles vorados de pan y queso. La reo sintió entonces, aunque no los vio, como a tres gatos que venían flotando con las voras⁸³. Poco tiempo después Catalina Gutiérrez pudo ver, según afirmaba, aquellos trozos devorados por esos malos espíritus⁸⁴.

Otra de las oraciones que Catalina Gutiérrez aprendió de Marina Morales decía así:

⁸⁰ AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Voras es un término de la época que deriva del verbo latino “vorare: devorar” y que en este contexto concreto hace referencia a los pedazos de pan y queso.

⁸⁴ AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

“Lucero hermoso con uno te conjuro, con dos, tres, cuatro, cinco, 6, 7, 8, 9 te conjuro. Con todos nueve te conjuro. Todos nueve os juntaréis y en el corazón de (nombre de quien fuese) os meteréis, tal batería le daréis que no le dejéis. Que venga, que venga, que venga y no se detenga, para que diga lo que supiere y haga lo que quisiere”⁸⁵.

Esta oración debía decirse a las 9 de la noche mirando hacia la estrella o lucero que mejor le pareciese puesto y en poco tiempo aparecería la persona deseada. Para otro de los conjuros que practicó esta reo, fue a la iglesia y recibió una forma consagrada para la comunión. Ocultó esta forma consagrada en un lienzo que llevaba y lo puso bajo su pecho. Ya en su casa partió dicha forma en cinco partes, añadió cinco gramos de incienso y cinco de azufre, unos polvos de tierra de sepultura y unos polvos del sitio del comulgatorio junto con un pequeño hueso de muerto. Todos estos ingredientes los echó en el lienzo junto con la hostia consagrada y dijo la siguiente oración: “Ostia en la tierra fuiste creada, en el cielo consagrada, Catalina Gutiérrez me llamo y lo arrojó todo en una olla de una huerta que administraba don Julio de Carrasquilla”. A continuación, pasó la acusada por casa de la enferma y en una olla nueva puso un sapo vivo en cal y lo dejó durante 3 semanas hasta que el sapo se consumió y quedaron sólo los restos de piel y de huesos. Tras todos estos hechos, Catalina Gutiérrez dividió los restos del sapo en siete partes y comenzó a hacer cruces con cada una de las partes a una burra negra que había encargado traer. Las señales de la cruz las hizo en el pescuezo y las patas. En ese momento la burra abrió la boca y supo la reo que era una clara señal de mejoría⁸⁶.

Según la declaración de don Julio Carrasquilla, para curar a doña Juana Bera, la reo le ponía las manos en la cabeza diciendo una oración, y a continuación las posaba donde la enferma decía tener el dolor. Así aplicaba la reo sus manos hasta que llegaba a los pies, quedando doña Juana sosegada. Esta curación tuvo lugar en varias ocasiones. Una vez que esta enferma había sido examinada por el Santo Oficio, María Antonia de Araque su criada, declaró que en una ocasión, al preguntarle a Catalina si su ama iba a mejorar, ésta le contestó que estuviese pendiente de si rebuznaba algún borrico entre las once y las doce de la noche, y también le pidió que rezase 15 padres nuestros por la *Ánima Sola*. Sin embargo, a esto último se negó la testigo⁸⁷.

El 9 de diciembre de 1739 Catalina Gutiérrez solicitó volver a declarar. En sus nuevas aportaciones explicó que había realizado pacto con el demonio y que para ello dijo “Yo le entrego el alma al demonio como surta efecto el mal que está hecho para doña Juana Bera” y mientras iba pronunciando estas palabras, Ana Zamora iba clavando alfileres en un muñeco maleficiado que representaba a la enferma.

⁸⁵ AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

Otras oraciones que usaba y que declaró en ese mismo momento eran las siguientes: “Alto Antón, átame y lígame a este bobilirón con la luz de la Beracruz”. Ésta servía para que el demonio estuviese donde ellas quisiesen y así molestar a alguien dentro o fuera del cuerpo. La última oración que confesó servía para hacer que el demonio se retirara cuando había estado con ellas, o lo habían llamado o había acudido él mismo: “En la plaza estaba con vana de poste estaba, sacó la mano y dijo así anda Barrabás que de mí ni de este sitio haveis de llevar nada”⁸⁸.

Una vez considerados los conjuros que nuestras protagonistas llevaron a cabo, es conveniente aclarar que todos los hechizos tenían como finalidad inducir al individuo a realizar una acción concreta, tener un sentimiento específico, recibir una satisfacción o sensación o bien obtener beneficios materiales. De igual modo, no existían normas fijas ni fórmulas inviolables para recitar oraciones o realizar conjuros⁸⁹.

Por complicado que fuese un caso, existían remedios para toda clase de problemas o deseos. Dos de las oraciones más conocidas y utilizadas entre cualquier hechicera eran la oración de Santa Marta y la del Ánima Sola. Catalina Gutiérrez no sólo las utilizó sino que las confesó. En la oración de Santa Marta se recurría a esta santa, que era hermana de Lázaro y de María de Betania, según Martín Soto, “el personaje más identificado con el mundo de la magia urbana”⁹⁰. Esta oración, en primer lugar instaba al poder de la santa y luego se solicitaba alguna petición a los demonios. Sin embargo, las adaptaciones de esta oración fueron múltiples y en otras versiones se alude a Marta *la mala*, no la santa, y se la menciona junto con el nombre de otros demonios. Era utilizada para atraer a un hombre o para pedir a los demonios algún asunto o bien para traer a un familiar perdido. Existían otras versiones donde tras la invocación se solicitaba alguna prueba de que el conjuro había tenido éxito. Esto se debe a que en numerosas ocasiones el hombre deseado se encontraba demasiado lejos y no podía presentarse de inmediato⁹¹.

En muchas ocasiones, las distintas variantes de la oración se debían a errores en la formulación que se hacían perennes. En otros casos, los cambios eran intencionados para adaptarlos a los intereses particulares o al acomodo de circunstancias concretas. Tampoco eran pocas las veces en que la memoria no recordaba la oración al completo y se producían versiones reducidas, como fue el caso documentado de Ana Quiñones donde su acertada versión decía lo siguiente: “Conjúrote Marta, no la divina ni la santa, sino la que a los hombres espanta, para que bajes a los infiernos y hables con Barrabás, para que viniese “fulano” a verse con fulana”⁹².

⁸⁸ AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

⁸⁹ GRACIA BOIX, R., *Brujas y hechiceras...*, p. 136.

⁹⁰ MARTÍN SOTO R., *Opus cit.*, p. 349.

⁹¹ GRACIA BOIX, R., *Brujas y hechiceras...*, p. 137.

⁹² AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 1953, E. 70, causa 23, año 1624.

Es innegable que Marta era la Santa más favorecedora de las hechiceras y como tal se tenía preferencia por ella. Sin embargo, la oración del *Ánima Sola* también se tenía en alta estima. Esta plegaria supersticiosa era utilizada para multitud de fines, aunque muy comúnmente se empleaba para atraer a la persona que se deseaba. Esta *ánima* era un alma que había quedado en el purgatorio abandonada y solitaria. Se decía que cumplía cada petición que se le hacía a cambio de obtener una oración en su nombre que la pudiese acercar al cielo. Las hechiceras de etnia gitana solían sentir predilección por esta *ánima*, y desde luego siempre estuvo muy solicitada en Andalucía⁹³. Esta oración también estaba sometida a multitud de variantes. Podía ser pronunciada a media noche, donde la mujer tuviese el cabello suelto e incluso con el cuerpo desnudo. Debía estar situada en una habitación cerca de una ventana y a la luz de una vela encendida. A continuación elegía una estrella y mirando hacia ella recitaba la oración tres veces y después rezaba la tercera parte del rosario ofreciéndoselo a la *Ánima Sola*⁹⁴. Catalina Gutiérrez, a la luz de lo previamente puntualizado, respeta el patrón descrito, salvo algunos detalles particulares. No obstante, el hechizo no es un fenómeno cerrado sino un abanico de posibilidades. Cada hechicera tenía su manera de realizar los conjuros y gustaba de personalizar sus prácticas para diferenciarse de las demás.

En no pocas ocasiones, las hechiceras no repetían una oración predeterminada sino que solicitaban la ayuda de los demonios y a cambio les pagaban de alguna manera. Catalina Gutiérrez dejó tomar su cuerpo y mantuvo coito con el demonio en forma de mastín en las dos ocasiones en que le pidió que le desvelase la manera de curar a doña Juana Bera. Otras hechiceras entregaban una parte menor de su cuerpo, tal como un dedo o incluso el alma⁹⁵.

La oración era el elemento indispensable de todo hechizo y generalmente respondía a una estructura común (invocación, cuerpo narrativo y estribillo final). Permitía infinidad de combinaciones que daban lugar a la existencia de cuantiosas versiones que se amoldaban al estilo de la hechicera, a la especialidad de cada problema y a la propia capacidad creativa. Esta versatilidad inagotable permite que el fenómeno de la magia quede perfectamente adaptado al contexto social y religioso de la época⁹⁶.

Desde el punto de vista lingüístico, la palabra poseía un potencial curativo que penetraba en la conciencia del individuo. Si miramos hacia el pasado y analizamos la evolución de los rituales mágicos desde que tenemos constancia en el mundo clásico hasta la Edad Moderna, podemos apreciar una sustitución de la mención de distintos dioses paganos, propios del mundo antiguo, por la referencia a la Santísima Trinidad o a San Pedro, San Pablo y Santiago, los apóstoles más

⁹³ MARTÍN SOTO, R., *Opus cit.*, p. 358.

⁹⁴ SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, *Este viejo diablo llamado amor. La magia amorosa en la España Moderna*, Madrid, 2004, p. 160.

⁹⁵ MARTÍN SOTO, R., *Opus cit.*, p. 368.

⁹⁶ SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., *Opus cit.*, p. 266.

populares, que se nombran a modo de trío sagrado⁹⁷. Ahora bien, la oración no sólo puede hacer mención a personajes religiosos como estos. Las propias brujas y hechiceras tenían sus santos particulares, que les propiciaban una fuerza mayor, y por ello, no dudaban en incluirlos en su repertorio de oraciones. Santa Elena, Santa Marta “la mala”, San Antón, San Onofre o San Silvestre son algunos de ellos. Estos santos estaban inclinados a prestar su ayuda a dichas mujeres de arte oscuro si eran convocados, y como cabe esperar, cada hechicera, según la necesidad de turno, no dudaba en solicitar sus favores. También era muy frecuente que se convocase al demonio bajo sobrenombres distintos para realizar a continuación la petición pertinente. La necesidad de la intercesión de una fuerza ajena queda así manifiesta, al igual que la capacidad que una hechicera poseía para atraer a seres del más allá⁹⁸.

La intensidad y eficacia de la palabra que se trasluce en estas oraciones viene reforzada por la conciencia por parte de las propias hechiceras, así como del pueblo llano, de la existencia de una unidad en el gremio de la magia. Desde Cataluña hasta Andalucía, pasando por las dos Castillas, se puede comprobar la práctica de unos ritos comunes, con la utilización de materiales similares y oraciones equivalentes. Esta similitud en las prácticas viene explicada por dos factores. El primero de ellos es la cadena de relaciones personales que se aprecia entre las hechiceras. La marginalidad y penalización de su oficio provocó en el gremio un sentimiento de fraternidad, supervivencia y unidad que se manifestaba hasta en sus actos más simples. El segundo factor fue la gran movilidad que se vieron obligadas a mantener. Los cambios de residencia eran constantes. La necesidad de huir de un pueblo venía advertida por una dura riña contra un cliente insatisfecho o por la simple envidia. Si se quería evitar al Santo Tribunal no se podía permanecer demasiado tiempo en un mismo lugar. La propia María La Moya se trasladó desde la villa de Gargantiel hasta la villa de Chillón, de noche y silenciosamente “con mucho cuidado porque no la vieses”⁹⁹. Ambos factores consolidaron una gran conexión entre todas las hechiceras y un intercambio continuo de conocimientos. Por esta razón, podemos entender que muchas de las hechiceras cordobesas procesadas tuvieran un origen distinto al lugar donde fueron denunciadas y que el núcleo fundamental de los conjuros utilizados sea, en esencia, similar al de otros ámbitos de la península¹⁰⁰.

Los materiales utilizados para sus prácticas, de los que María La Moya y Catalina Gutiérrez han dejado constancia a través de estas alegaciones fiscales, son numerosos. Catalina confesó que para hacer triple pacto con el demonio (junto a otras dos hechiceras) utilizaron un muñeco de cera al que le clavaban alfileres mientras ella recitaba una oración. El muñeco de cera era uno de los recursos más utilizados en la hechicería. Su uso era muy variado, desde dañar la parte del cuerpo de alguien a quien se desea su mal, hasta como en este caso, pactar con el

⁹⁷ Se podría corresponder con la versión cristianizada del número tres.

⁹⁸ GRACIA BOIX, R., *Brujas y hechiceras...*, p. 145.

⁹⁹ AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 3.

¹⁰⁰ SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., *Opus cit.*, p. 257.

demonio. También podía servir a modo de protección de la persona que representa o para hacer que sienta ardiente deseo por otra. De igual modo, para hacer bien o hacer mal, era necesario que el muñeco llevase alguna prenda, fluido u objeto de la víctima. Como con este muñeco se podían realizar numerosos conjuros con fines diferentes, era necesario que en la oración quedase explícita la pretensión¹⁰¹. Así, vemos cómo el simbolismo era fundamental en el mundo de la magia. No sólo en el uso de muñecos de cera sino en las propias oraciones, sus contenidos, los nombres de santos utilizados, el llamamiento a los demonios, la forma de realizar los conjuros, etc.

Otra de las acciones comunes era la realización de conjuros en cercos. Catalina Gutiérrez describe uno de esos conjuros. Todo cerco consistía en trazar en el suelo o la tierra un círculo con carbón, yeso o cal, aunque en otras ocasiones podía ser invisible. La hechicera se situaba dentro, bien desnuda, vestida o semivestida. Con este cerco se simbolizaba la puerta abierta al infierno y la libertad para llegar a los demonios. A continuación recitaban un conjuro adecuado y preguntaban o pedían a los demonios lo que consideraran. Las respuestas que obtenían después de mucho insistir, solía ser el rebuznar de un burro, el mugir de una vaca, el maullido de un gato, el ladrido de un perro o la caída fortuita de algún objeto. A cambio, la hechicera debía recompensar a los demonios con confituras, almendras, perfumes o cualquier otra golosina. Estos círculos tenían como fin hacer alguna pregunta, realizar una petición o exorcizar endemoniados¹⁰².

Juanes García, en su testificación contra Catalina Gutiérrez, declaró que intentando curar de su malestar dicha Catalina y su amiga María Valentina a doña Juana Bera, esta María Valentina pidió un poco de pan y queso, una teja, una piedra y un lápiz. Ambas se encerraron a las doce de la noche en una salita y al día siguiente vieron en la misma sala un círculo trazado con lápiz. Dentro del círculo había dibujado algo similar a un corazón y pudieron ver también restos devorados de pan y queso¹⁰³. Como se puede apreciar, se distinguen los mismos patrones de conducta aunque los materiales que se utilizaron se eligieron de una manera más flexible. El factor común de todas estas variedades es que los elementos utilizados son de uso doméstico. Las hojas de naranjo o de otro tipo de árboles, el incienso, el azufre y otras especias eran también de uso cotidiano. La obtención de todos estos recursos no era difícil y su uso no requería excesivas explicaciones. Lo que pretendemos decir con esto último es que para la ama de casa era fácil tratar con una hechicera sin que se enterase ni su propio marido. Para los conjuros no eran necesarias plantas poco comunes, ni las hechiceras realizaban extrañas peticiones. Los materiales menos domésticos, como la hostia consagrada, solían obtenerlos las propias hechiceras.

Otros elementos muy simbólicos en la magia andaluza fueron los animales y las señales cristianas. Las alegaciones contra María La Moya y Catalina Gutiérrez nos

¹⁰¹ MARTÍN SOTO, R., *Opus cit.*, p. 378.

¹⁰² GRACIA BOIX, R., *Brujas y hechiceras...*, p. 150.

¹⁰³ AHN, S. *Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

han dejado constancia de estos elementos, siendo común el uso de la cruz en un conjuro al tiempo que se repetía una oración, el uso de la hostia consagrada, el nombramiento de santos, o santiguar al paciente. Por su parte, el uso de animales como el sapo o el gusano simbolizaban el mal que debía ser extraído; el gato o el perro se usaban como símbolo de lo demoníaco y al burro se recurría como animal propicio para curar. Estos han sido algunos de los animales que han aparecido en estas páginas, no obstante, no son los únicos con vínculo mágico. Otras hechiceras utilizaban alguno que otro diferente, pero en ningún caso alejado del medio en el que vivían. Como bien queda reflejado, la vida cotidiana era el marco y el contenido del lienzo que podía pintarse.

En definitiva, el uso de velas que iluminan pobremente una habitación, la mirada hacia los astros, el uso de polvos de difunto o de la hostia consagrada para fines mágicos, son elementos que ponían en contacto a la hechicera, la víctima y el contratante con lo profano. Ninguno de ellos había dejado de ser creyente, de manera que aunque un familiar pidiese a una hechicera una curación, éste seguía acudiendo a misa, cumpliendo con la moral cristiana o ayudando al prójimo pero sí existía una cierta desviación de la ortodoxia religiosa. Dicho comportamiento no era continuado, ya que el recurrir a lo supersticioso era una acción muy concreta en el tiempo. Existía, por así decirlo, una perfecta conjunción entre el sentir religioso y el pedir supersticioso.

7. Conclusiones

Catalina Gutiérrez y María La Moya fueron dos claros ejemplos de un tipo de actuación marginal y cotidiana. Como hemos podido analizar a lo largo de estas páginas, la mayoría de las delaciones inquisitoriales se realizaron por cuestiones relacionadas con el curanderismo. La sanación fue una de las principales demandas a las profesionales de estas artes. La existencia de graves problemas de comunicación, la carestía de médicos o cirujanos, los escasos adelantos en la ciencia y la frecuencia de plagas de peste u otras enfermedades, fueron factores que intensificaron este tipo de medidas alternativas. Estas hechiceras cordobesas, por tanto, al igual que otras andaluzas, cumplieron una función social muy concreta. A modo de engranaje social, suplieron las necesidades que ni el poder real ni la fe podían otorgar; en caso contrario, este tipo de prácticas no hubieran perdurado a lo largo de los siglos. Sin embargo, sus prácticas no eran lícitas y no podían actuar a la luz pública, lo que las obligó a vivir en la marginalidad. Catalina Gutiérrez y María la Moya personifican el estereotipo de hechicera cordobesa marginada que se mueve en la delgada frontera entre su rechazo en la vida pública y su aceptación en el ámbito privado. Estas hechiceras podrían ser consideradas como un “artefacto cultural” latente, que adoptaron diferentes representaciones según se hallen en el contexto de lo público o privado.

A través del análisis de los distintos elementos que rodearon a la hechicera (materiales, espacios, rituales, peticiones, acusaciones, etc.) hemos podido reconstruir un modo cotidiano de vivir en la transgresión. La frecuencia con la que

se recurría a estas mujeres, siendo sus prácticas prohibidas y perseguidas por el Santo Oficio, nos hace a los historiadores convenir con la antropología en que los rituales mágicos respondían a una funcionalidad delimitada y bien definida. Esta es la razón por la que aún legislándose contra la superstición y estableciéndose actividad judicial continuada, no desapareció el recurso de lo mágico. En todo caso, éste, ante los intentos de represión, se transformaba y reaparecía.

Los distintos testigos de las encausadas no declararon al mismo tiempo. A ello le sumamos que no queda explícito en las alegaciones fiscales si estas hechiceras fueron encarceladas durante el periodo en que se seguía su sumario. Algunos indicios dan a entender que Catalina Rodríguez estaba libre, como el hecho de que dispusieran la confiscación de sus bienes y su encarcelamiento en el año 1741, cuando la sumaria se había iniciado en el año 1730. Esta acusada pudo haber continuado con sus oscuras acciones al mismo tiempo que se seguía su casusa y por ello pudieron aparecer acusaciones posteriores. Esto implica que las delaciones eran una acción ampliamente cotidiana. La transgresión era habitual y la actitud de los feligreses hacia la Santa Inquisición estaba muy desdramatizada.

Superstición y sortilegio fueron los delitos *in fide* cometidos por estas reos. El siglo XVIII fue un siglo de convulsión moral. Los debates entre los teólogos sobre qué doctrina moral era la adecuada llevó a que los tratados y promptuarios comenzasen a organizarse en torno a los pecados y no según los mandamientos. La superstición fue uno de los recogidos. Por ello, tanto estos casos aquí analizados, como muchos otros del reino de Córdoba, participaron del mismo tipo de acusación. La superstición fue la gran protagonista del siglo XVIII: el Siglo de las Luces. El racionalismo comenzaba a tomar posiciones, numerosos humanistas españoles como Feijoo comenzaron a desaprobador las creencias en aquelarres, vuelos y misas negras, y la superstición focalizó las nuevas miradas inquisitoriales.

Por su parte, los problemas con los que se encontró la Inquisición no fueron sino el reflejo de la ausencia de un correcto disciplinamiento. Catalina Gutiérrez y María La Moya, así como otras hechiceras, no eran ateas. Si unimos su firme creencia en la fuerza de la palabra a la presencia de elementos cristianos en los conjuros, el resultado que se obtiene es una creencia que identifica lo no natural, lo no maligno y la curación con la hechicera. Sin embargo, no sólo estas profesionales del arte eran las supersticiosas. Quienes solicitaron sus servicios y aquellas terceras personas involucradas nunca fueron encausados, pero sí ayudaron a consolidar la creencia social en lo mágico. Realmente, este conjunto social no participó tanto de lo profano como de lo no disciplinario. La transgresión mágica se hizo así patente como un método cotidiano de vivir la enfermedad, el miedo a lo desconocido o al futuro incierto. La actuación para suprimirla fue ínfima en relación con la abundancia de testificaciones y pruebas en contra de estas especialistas: el Santo Oficio tuvo otras preocupaciones a las que decidió dar preferencia.

En definitiva, el curanderismo fue una práctica muy presente en la vida cotidiana cordobesa del siglo XVIII. El recurso a lo mágico coexistió con la ortodoxia católica, fruto de una desvirtuada interiorización de los dogmas de fe. Las abundantes reincidencias en los mismos delitos son testimonio de que el discurso disciplinante y las prácticas represivas, nunca llegaron a constituirse como una estrategia eclesiástica eficaz. La documentación analizada muestra claros indicios de que la continuada transgresión de la norma consolidó una tolerancia y convivencia con lo sobrenatural, lo que derivó en una desdramatización de la presencia inquisitorial. Por su parte, Catalina Gutiérrez y María La Moya fueron dos hechiceras que vivieron entre el rechazo en la vida pública y la aceptación en el entorno privado, por lo que actuaron como factor de equilibrio. Magia y religión se entremezclaban en la vida cotidiana como fruto de los infortunios y la tensión emocional de la sociedad. Estas hechiceras sobrevivieron, y con ellas sus conocimientos, como medio de descarga de la trágica conciencia de los límites del conocimiento humano y de la inferioridad ante la naturaleza.

Fuentes y bibliografía

a) Fuentes manuscritas

Archivo Histórico Nacional (AHN), Sección Inquisición (*S. Inquisición*), legajo Número (leg. Núm.) 1953, Expediente (E.) 70, causa 23, año 1624.

AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, documento (doc.). 3.

AHN, *S. Inquisición*, leg. Núm. 3723, doc. 4.

b) Bibliografía

ALVIN WHITE, Leslie, *La ciencia de la cultura*, Barcelona, 1982 (1949).

CARO BAROJA, Julio, *Inquisición, Brujería y criptojudasmo*, Madrid, 1974.

CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, 1983.

CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, 1996.

CORONAS TEJADA, Luís, “Brujos y hechiceros: dos actitudes”, en DESAMPARADOS MARTÍNEZ SAN PEDRO, María (Coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, Almería, 2000, pp. 238-249.

DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón*, Madrid, 1992.

DOMINIQUE, Pierre, *La Inquisición*, Barcelona, 2002.

EYMERICH, Nicolau, *Manual de Inquisidores para uso de las Inquisiciones de España y Portugal*, Barcelona, 1974.

FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, María del Camino, *La sentencia inquisitorial*, Madrid, 2000.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelona, 1980.

_____, *La caza de Brujas*, en *Historia 16*, Año XIII, nº 136, agosto de 1987.

GINZBURG, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, 1989.

GRACIA BOIX, Rafael, *Los fundamentos de la Inquisición Española (su organización, sistemas y procedimientos)*, Valladolid, 1997.

_____, *Brujas y hechiceras de Andalucía*, Córdoba, 2001.

KAMEN, Henry, *La Inquisición española*, Barcelona, 1979.

LÓPEZ PIÑERO, Jose María, *Ciencia y Técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, 1979.

MAQUEDA ABREU, Consuelo, *El Auto de fe*, Madrid, 1992.

MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia y vida cotidiana. Andalucía siglos XVI-XVIII*, Sevilla, 2008.

MERRIAM, Sharam, *Case Study research in education. A Qualitative Approach*, San Francisco, 1988.

MORENO GARBAYO, Natividad, *Catálogo de alegaciones fiscales*, Madrid, 1977.

PALACIOS ALCALDE, María, “Hechicería e inquisición en Andalucía”, en *Códice, Revista de la asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de la Catedral de Jaén*, Jaén, Núm. 2, 1987, pp. 43-66.

PEÑA DÍAZ, Manuel, “La vida cotidiana en la España moderna. Disciplinas y rechazos”, en *Historia Social*, Núm. 66 (2010), pp. 41 -56.

ROMANO, Vicente, *Sociogénesis de las brujas. El origen de la discriminación de la mujer*, Madrid, 2007.

DE SALES, François, *Avertissements aux confesseurs. De la disposition du confesseur*, t. XXIII, París, 1836.

SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, *Este viejo diablo llamado amor. La magia amorosa en la España Moderna*, Madrid, 2004.

SARRIÓN MORA, Adelina, *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Castilla La Mancha, 2006.

STAKE, Robert, *Investigación con estudio de casos*, Madrid, 1995.

YIN, K. Robert, *Case Study Research: Design and Methods*, Sage, 1994.